



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES**

**LA TRANSFORMACIÓN DE LA FIGURA DEL H-MEN EN
UN CONTEXTO DE ECOTURISMO. EL CASO DE SAN
JUAN DE DIOS, QUINTANA ROO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN DESARROLLO Y GESTIÓN
INTERCULTURALES**

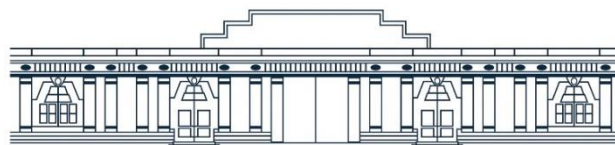
PRESENTA:

NADEZHDA MARTÍNEZ CANO

ASESOR :

DR. DAVID DE ÁNGEL GARCÍA

MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO. AGOSTO 2015



CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Esta Tesis pudo ser realizada gracias al apoyo de la beca para "Elaboración de Tesis" del proyecto PAPIITIN4011112 "*Etnoecología y patrimonio biocultural maya*".

Sínodo

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Dr. Miguel Lisbona Guillén

Mtra. Adriana Estrada Ochoa

Mtro. Jorge Fernández Mendiburu

Director de tesis:

Dr. David de Ángel García

Agradezco a todas aquellas personas que durante este proceso contribuyeron, de forma directa o indirecta, al desarrollo de este escrito con sus ideas, consejos y sobre todo con su aliento, pues he de reconocer que durante este largo camino, fueron diversas las ocasiones en que mi interés flaqueó ante la idea de concluir la presente investigación.

Al reflexionar en lo que muchas de las tesis representan actualmente en un país como México, en el que la educación prescinde de tener un lugar privilegiado para el Estado, acreditar mi capacidad de investigación por este medio para continuar con mi desarrollo profesional, de pronto perdía sentido, ya que muchas veces las investigaciones se restringen a ser meros trámites burocráticos que a la sociedad aportan muy poco y que al estudiante realmente no le garantizan la oportunidad de explotar sus conocimientos en el campo laboral. Son y seguirán siendo miles las hojas escritas que se quedan sin cobrar vida ante ningunos ojos al ser archivadas en una biblioteca.

Sin embargo, es esta una meta personal que me decidí por concluir y que sin duda no habría podido concretarse sin el apoyo de mi familia y las personas que se mantuvieron cercanas a mí; así como sin la disposición de todos los que compartieron en las aulas sus conocimientos y contribuyeron de forma tajante en la formación de mi perspectiva hacia la vida. Del mismo modo, hago reconocimiento al apoyo de mi asesor David de Ángel García por orientarme con total paciencia para lograr esta meta, que al principio, se me figuraba como un laberinto sin salida, así como a mi maestro y amigo el Doctor Enrique Rodríguez Balam que me brindó su apoyo siempre que lo necesité.

Agradezco finalmente a la hospitalidad y apoyo de la gente de San Juan de Dios por haberme permitido inmiscuirme en la dinámica cotidiana de sus vidas y agradezco también el apoyo de mis padres Alejandro Martínez Heredia y Patricia Cano Silva a quienes dedico el presente escrito.

| | |
|--|----|
| Capítulo I: Introducción al tema | 6 |
| Presentación..... | 7 |
| Técnicas y métodos..... | 12 |
| Hipótesis..... | 15 |
| | |
| Capítulo II: San Juan de Dios | 17 |
| Descripción de la comunidad..... | 18 |
| Vida religiosa..... | 26 |
| Historia del turismo..... | 31 |
| | |
| Capítulo III: Turismo | 36 |
| Orígenes del turismo..... | 37 |
| Turismo en la Península de Yucatán..... | 42 |
| Ecoturismo..... | 44 |
| La “ceremonia maya” para los turistas en San Juan de Dios..... | 50 |
| | |
| Capítulo IV: Especialistas rituales. El h-men | 59 |
| Preámbulo..... | 60 |
| Especialistas rituales precolombinos..... | 61 |
| Breve acercamiento a la conquista y el régimen colonial en el marco religioso y de la salud..... | 71 |
| El <i>h-men</i> en la actualidad..... | 77 |
| Espacios sagrados, concepción del cosmos y ceremonias..... | 81 |
| Los <i>h-meno’ob</i> de San Juan de Dios..... | 87 |
| | |
| Capítulo V: Turismo y mercantilización | 96 |

| | |
|---|-----|
| Preludio..... | 97 |
| Cultura e identidad ante el cambio..... | 99 |
| Subordinación indígena..... | 101 |
| Desprestigio del conocimiento tradicional..... | 104 |
| Estado e identidad nacional..... | 106 |
| Estrategias de mercantilización en San Juan..... | 112 |
| Mecánica de la mercantilización turística..... | 115 |
| La <i>New Age</i> como estrategia de mercantilización de la fe..... | 117 |
| Politización de la identidad..... | 124 |
| | |
| Consideraciones Finales | 127 |
| Bibliografía | 137 |
| Referencias orales | 143 |
| Referencias electrónicas | 143 |
| Siglas | 144 |
| Anexo | 145 |

CAPÍTULO I
INTRODUCCIÓN AL TEMA

Presentación

Este trabajo es un análisis de un estudio de caso de la Península de Yucatán que muestra las afectaciones que el turismo causa en localidades indígenas pequeñas y marginadas. Su particularidad reside en que se trata de la creación de un personaje que en el contexto ecoturístico, recrea la figura del *h-men* sin serlo. Se expondrá cómo es que este fenómeno entraña circunstancias de aculturación y desigualdad económica que responden a una situación de subordinación indígena histórica, donde la comunidad local es la que está en desventaja frente a las empresas turísticas, ya que además se les ha impuesto la reproducción de un estereotipo del *h-men*; lo que incide en la transformación de la percepción de su figura hacia el exterior.

A ello cabe añadir que a lo largo de la historia, el papel de los especialistas rituales mayas se ha venido modificando especialmente a raíz de la conquista. Sin embargo, en los últimos tiempos el abandono y la pérdida de conocimientos y prácticas tradicionales se ha acelerado por los procesos de migración y las influencias externas de la llamada modernidad sufridas por las comunidades. En el ámbito de mi estudio, especial relevancia ha tenido en este proceso el discurso mercantil que las empresas turísticas imponen sobre ciertos aspectos de la vida y la cosmovisión indígena, tales como las creencias y prácticas religiosas.

A través de una serie de procesos enfocados en el desarrollo económico de los países, el turismo ha sido introducido en las comunidades indígenas, presentado como una alternativa para solventar la pobreza; sin embargo, al tratarse de dinámicas de interacción entre culturas distintas, ello trae consigo cambios y en la mayoría de los casos, la perpetuación de situaciones de desigualdad socio-económica para las comunidades. Tal panorama se inserta en el tema central de la investigación, pues dicha desigualdad da lugar a que la estructura, planeación y forma de venta del proyecto turístico en las comunidades sea creado de forma exógena y no autogestiva -aunque termina siendo aceptado por las mismas dado que creen que no tienen otras opciones-; con lo que tomando ventaja del creciente interés que hay en muchas personas alrededor del mundo por lo exótico y espiritual,

se ha configurado una imagen estereotipada del 'chamán¹ maya', ante lo que los habitantes de la comunidad de estudio manipulan su identidad para no romper con este discurso impuesto.

Valorar el papel de los especialistas rituales no significa mitificarlos al engrandecer o desvirtuar sus habilidades; sin embargo, es necesario reconocer que dadas las circunstancias sociales que emanan de la modernidad de impronta occidental, sobre todo aquellas que derivan de la dinámica de intercambios culturales que propicia el turismo y la consecuente relación de las empresas turísticas hacia los grupos históricamente marginados y vulnerables; existen casos en la Península de Yucatán en los que aún perviven los especialistas rituales o *h-meno'ob*² y a su vez hay desarrollos turísticos, otros donde hay *h-men* y no turismo, así como otros tantos casos donde no los hay ni uno ni otro; pero hay casos también, como el de la presente investigación, donde los habitantes, ante el incentivo de una mejora económica, optan por reproducir las condiciones a las que el sistema los inclina, pues además de que hay *h-men* y hay turismo, existe también un "*h-men* inventado" para hacer más "interesante" y "completo" el paquete turístico.

De tal manera que en su situación de subalternidad y marginación histórica, una de las alternativas a la que recurren algunas comunidades buscando obtener ingresos, es la comercialización de la cultura, pero una cultura en la que la imagen identitaria se convierte en un instrumento estratégico de mercado que responde a una demanda turística procedente de occidente.

Hay que destacar sin embargo, que en San Juan de Dios el aspecto migratorio de los habitantes de la región tanto desde su formación entre personas de diferentes ejidos, como de sus diásporas hacia la Riviera Maya, también ha contribuido en su auto referencia identitaria. Y el decidir vender su cultura o

¹ El término es retomado de la manera en la que en las culturas siberianas se nombra a los especialistas médico-mágico-religiosos.

² Cuya denominación es una forma personal masculina del verbo *men*: entender, hacer, utilizada en singular como *h-men* para nombrar a los especialistas mágico-médico-religiosos que perviven aún en la actualidad en la Península de Yucatán.

comercializarla, no necesariamente ha dependido de posiciones externas (aunque sí de su situación como comunidad indígena marginada), en este caso, el cambio cultural conlleva en gran medida una "decisión de la sociedad", de allí que pueda interpretarse como una "estrategia", pues lo que se impone en este caso es la forma de vender y moldear un producto cultural, no el hecho de hacerlo.

En San Juan de Dios este mecanismo se manifiesta en la transformación de la figura del *h-men*. Transformación que, por un lado, recae en el proceso histórico a través del cual se han perdido y resignificado prácticas, conocimientos y creencias en torno a su papel como especialista ritual, y que por otro lado, se debe al involucramiento de diversas poblaciones de la Península con agencias turísticas, las cuales, si bien no inciden directamente provocando cambios en la tradición de los especialistas rituales de hoy en día, sí crean un discurso que ante el exterior configura la invención de una imagen del *h-men* que es acorde al estereotipo del misticismo occidental del chaman. El turismo pues, es parte de un conjunto de elementos que generan nuevos roles en los actores sociales, uno de ellos, la personificación del *h-men*; quienes desempeñan las tareas de los *h-meno'ob* pero de cara a los turistas, nunca hacia la comunidad, que no los ve como tales, y por ende les niegan cualquier poder de intermediar entre hombres y deidades.

San Juan de Dios ha sido la comunidad elegida para llevar a cabo tal estudio debido a que en este lugar están involucrados con el desarrollo de actividades ecoturísticas. Dentro de ellas, uno de los atractivos pretende tener un carácter espiritual, siendo en este rasgo donde se involucra a la figura del *h-men*. Y es que San Juan es un sitio con características que han hecho propicio el desarrollo de proyectos ecoturísticos, para elaborar representaciones de las llamadas "ceremonias mayas" para el disfrute del turista. Características que van desde el paisaje geográfico -dada la existencia de una caverna, un cenote y unas pequeñas ruinas arqueológicas- hasta la existencia de más de una persona que es conocedor de las propiedades y usos de plantas medicinales, así como de otro tipo de remedios a aflicciones psicosomáticas que veremos más adelante.

Cabe destacar que ante tal fenómeno no hay registro alguno del tema, lo que resulta pertinente ya que para fines de la investigación, San Juan de Dios se encuentra ubicado en un lugar privilegiado, pues no es grande su distancia con algunos de los centros ecoturísticos y turísticos de la Península que generan una derrama económica alta, tales como Cobá, Cancún, Playa de Carmen y Tulum.

Ya que en San Juan de Dios existe un personaje escénico al que se le nombra *xamán*³, pero también hay dos *h-meno'ob* exactos⁴ [sic] que no están involucrados en las actividades ecoturísticas y que (aunque con menor relevancia que en el pasado) continúan con su labor de especialistas rituales, este estudio permitirá dilucidar de manera más pronunciada qué papel tiene la figura del *h-men* y el *chamán* en la comunidad, tanto en el discurso como en la práctica dentro del contexto del turismo. Ya que esta situación es fruto de los discursos y técnicas de mercantilización de las que se valen las empresas para atraer consumidores se expondrán, asimismo, las relaciones asimétricas que se establecen con las agencias tour operadoras; mismas que orillan a la comunidad a continuar reproduciendo situaciones de subalternidad impuesta en la construcción, venta y promoción de sus productos culturales al exigirles exclusividad.

Partiendo del panorama anterior, el objeto de estudio de esta investigación consiste en exponer el papel que desempeña el turismo como agente de cambio y desigualdad en comunidades en las que es mal desarrollado por imponer paradigmas alejados del contexto local, en torno a los cuales funciona su discurso. En este caso particular, las consecuencias de ello se analizan a través del juego de identidades que se da entre la gente de San Juan a partir de la creación de un “chamán” que interpreta al *h-men*.

³ Aludiendo por un lado al punto cardinal del norte pronunciado en maya y por otro a que suena a la palabra chaman.

⁴ Varios informantes utilizaron este término para denotar una diferenciación entre los *h-meno'ob* de las comunidades y aquellos que por su nivel de experticia y conocimiento no son reconocidos como tales ya que desarrollan una sola función, ya sea la de rezador o hierbatero. Son estos últimos los que llevan a cabo la “ceremonia maya de limpia” para los visitantes.

El objetivo del estudio versa sobre la importancia de exponer la situación de comunidades como la de San Juan de Dios con la intención de que se establezcan las bases para desarrollar propuestas de autogestión, con tal de que los habitantes tengan la libertad y responsabilidad sobre sus propios recursos tanto naturales como culturales y dejen de verse obligados a entablar dinámicas comerciales y relaciones desiguales con empresas, con el Estado y con el sistema capitalista en general. Pues si de ello emerge un fruto, no conlleva un beneficio equitativo.

El estudio permitirá dilucidar también las pérdidas, resignificaciones y mecanismos de resistencia cultural que se dan en torno al papel y la figura del *h-men* a lo largo de la historia. Partiendo de que los conocimientos cosmológicos que atesoran estos especialistas en el ritual indígena representan una forma distinta a la de “occidente” para clasificar la realidad y apropiarse del mundo, la pérdida de los mismos dejará ver diversas modificaciones culturales a partir de las que se puede crear un registro que palpe los procesos de cambio que los habitantes de San Juan experimentan.

Para profundizar al respecto y centrarme en el fenómeno que estoy estudiando en torno a la creación de un nuevo actor social que personifica al *h-men* y realiza una ceremonia de “limpia” para los visitantes en un contexto de ecoturismo, en los siguientes capítulos se tocan diversos temas. En primer lugar abordaré el desarrollo del turismo a nivel mundial y los diferentes tipos de turismo que han existido en respuesta a las dinámicas de cambios sociales. Luego expondré un estudio de la eficacia del desarrollo de un modelo ecoturístico en la comunidad de San Juan de Dios, y lo que se ha desprendido de efectuar la ceremonia que es creada a partir de un discurso estereotipado y exótico de “lo maya”, como parte de los atractivos para los visitantes.

Después presentaré una elucidación de las características y funciones más importantes de los *h-meno'ob* peninsulares, así como algunos ámbitos de la cosmología maya peninsular, con el objetivo de tener claras las “verdaderas” funciones y el papel que ejerce este personaje en las comunidades de la Península donde aún está vigente su figura, plasmaré así un marco general de la cosmovisión

que contextualiza la labor y el papel del *h-men*, además de la tradición de los especialistas rituales de los que proviene, con el fin de establecer una diferenciación entre la figura del *h-men* de las comunidades y el chamán turístico. Finalmente, todo se conjuga en la explicación del trasfondo socioeconómico que caracteriza al sistema capitalista global, que envuelve o propicia que sucedan situaciones de desigualdad económica y cambio cultural en las poblaciones indígenas, expresadas en las dinámicas de desarrollo de proyectos turísticos en sus comunidades y espacios naturales biodiversos. Se verá cómo es que estas dinámicas operan a través de estrategias de mercantilización, en las que el fenómeno de la *new age* se configura como una herramienta a través de la que se formula y promueve un producto cultural de carácter turístico que tiene que ver con la espiritualidad.

El propósito de esta tesis es entender que la creación de este producto cultural da cabida a que la identidad de los habitantes de la comunidad de estudio (al menos frente a los visitantes turistas), se configure como un discurso retomado de la sociedad occidental, por ser la manera más fácil y que tienen al alcance los habitantes de San Juan para insertarse en la dinámica económica del turismo preponderante en la Península de Yucatán. En este caso, específicamente, a través de lo que el mundo occidental piensa qué es y hace el especialista ritual maya.

Técnicas y métodos

La metodología que empleé, siguió el modelo de etnografía que propone Hammersley (1994), en el que se entiende a ésta como una herramienta empírica para teorizar, producir, ordenar, organizar y sistematizar la información que se obtiene a partir de pláticas formales, encuestas, entrevistas y observaciones.

En este sentido, debido a que involucrarse con temas que pertenecen al ámbito privado de la vida cotidiana de las personas resulta siempre difícil siendo alguien externo a la comunidad, los primeros acercamientos que tuve hacia el tema de la presente investigación se redujeron a la observación o en el mejor de los casos a la observación participativa. Cuando los habitantes de San Juan se acostumbraron

a mi presencia, entonces me dediqué a realizar entrevistas, casi siempre abiertas y semi estructuradas, tratando de abarcar diferentes perspectivas del tema de estudio tanto con la población en general como con informantes clave como los *h-meno'ob* y algunos de sus familiares, las autoridades como el comisario ejidal y el juez tradicional, los miembros de la cooperativa ecoturística, algunos visitantes turísticos y habitantes de la población general.

Haciendo uso de la observación participante, practicando entrevistas tanto dirigidas como semi-dirigidas, y capturando imágenes, obtuve datos de primera mano que pudieron orientar la investigación, en un ámbito de apertura, para analizar y reconocer a los sujetos que estudié, a través de un diagnóstico general de los aspectos socio-económicos y culturales del pueblo, para comprender, asimismo, cuáles han sido las pérdidas, resignificaciones y mecanismos de resistencia cultural en torno a la figura y papel del *h-men* desde el pasado, utilizando fuentes históricas y etnográficas, hasta el presente en un contexto de ecoturismo.

Por otro lado, para entender cómo es que los individuos van construyendo los significados sociales que les adjudican a sus prácticas, la semiótica de Peirce me resultó funcional, pues éste nunca pretendió explicar la totalidad de los fenómenos históricos mediante la reducción de los mismos a un conjunto de leyes generales. Por el contrario, el hilo trídico de su pensamiento remite a un universo microscópico donde los actores sociales van construyendo la utilidad práctica de las concepciones que poseen sobre el mundo. Ello, de la mano con la perspectiva *emic*⁵, me funcionó como un referente para tener un acercamiento a la cosmovisión que hay en torno a la función de los *h-meno'ob*, a fin de entender el conjunto de estructuras simbólicas, prácticas y creencias que articulan y dan sentido a su vida, incidiendo en la percepción que tienen del entorno, en cuanto a la concepción que de la naturaleza construyen. Información que es contrastada con la creación de un personaje escénico al que nombran “chamán” en el contexto ecoturístico.

⁵ Entendamos por *emic* la perspectiva de los propios integrantes de la comunidad, desde su propia forma de ver y entender el mundo, lo cual a mi estudio le aporta un carácter más objetivo.

Sin embargo, ya que San Juan es una de las comunidades en las que han dejado de transmitirse entre generaciones los conocimientos ancestrales, y por ende el papel de los especialistas rituales no tiene la misma relevancia que en el pasado, la parte comparativa estará sustentada en una sección teórica que además me permitirá aludir a la tradición y cosmovisión de los especialistas rituales de los que “proviene” el *h-men*, plasmando así el hilo conductual entre el pasado y el presente sobre la transformación de su papel y de la forma en que se le percibe.

Aunado a ello, para entender los procesos socio-históricos y culturales por los que San Juan ha atravesado, las historias de vida representaron una buena fuente de información a la que pude recurrir para conocer y estudiar la realidad empírica del papel y la función que desempeñaba y desempeña actualmente el *h-men* en su comunidad, y de las prácticas culturales que se derivan de su labor como especialista ritual. Esto también en contraposición al papel de quien es presentado como el “médico y brujo”, “el chamán”⁶ de la comunidad, frente a los consumidores de conceptos ecoturísticos.

Para aproximarme a la vida religiosa en San Juan y conocer el papel que desempeña el *h-men* actualmente en esa comunidad. Y después, en un ejercicio comparativo, analizar la creación y la figura del personaje escénico al que tanto los trabajadores de las empresas turísticas como la gente del pueblo nombran “chamán”, al principio me centré en indagar las creencias generales que aún están vigentes entre los pobladores de San Juan sobre el mundo sobrenatural, así como las prácticas y rituales que se derivan de ellas, con tal de esclarecer qué tan fuerte y relevante es la función y el papel del *h-men* hoy en día, y qué de sus conocimientos y prácticas se han perdido.

Las religiones “oficiales”, por su parte, han sido un punto importante de dilucidar, pues en muchos casos las propuestas de las mismas se sincretizan u oponen al culto tradicional, además de que sin duda determinan en gran parte la

⁶ En la comunidad, éstas son otras formas de llamar al actor turístico.

cosmovisión de la comunidad, ya que todos los pobladores se declaran creyentes en Dios y pertenecientes a alguna religión.

Por otro lado indagué en la vida económica de la comunidad, pues ello me sirvió de indicador para develar la influencia o dependencia que tiene la comunidad de fuerzas externas, ya sean gubernamentales o privadas. Lo anterior me reveló que ante la pobreza existente en San Juan, la necesidad de migrar, sobre todo hacia la Riviera Maya para obtener mayores ingresos, ha sido un motivo que propicia tanto la perpetuación de una situación de dependencia ante el Estado o las empresas (por lo general extranjeras), como la discontinuación de la transmisión de conocimientos y prácticas antiguas.

Finalmente, mi trabajo se enfocó en el plano del turismo, prestando atención a la forma de organización que se desarrolla en la cooperativa ecoturística, para conocer el proceso de involucramiento de la comunidad en este ámbito y comprender, por un lado, el desarrollo de las relaciones que han mantenido con las empresas y agencias tour operadoras, y, por otro lado, el origen, proceso y actores de la creación de las actividades y atractivos para los consumidores, prestando atención principalmente a la “ceremonia maya” por ser en esta representación donde la figura del *h-men* es recreada en la persona de un nuevo actor social que lo representa, se trata de la creación de un imaginario “maya” para los propios mayas.

Hipótesis

La localidad de San Juan de Dios, atraviesa por una transformación cultural, debido a influencias externas basadas en el turismo, la economía y la migración. Tales aspectos han traído consigo, además de la inminente modificación de prácticas culturales, la necesidad local de tomar decisiones para beneficio de los miembros de la comunidad estudiada.

Las relaciones que emergen del ecoturismo en San Juan de Dios, propician que la percepción del papel y la figura del *h-men* se modifiquen -principalmente hacia el exterior- por la reproducción de un doble discurso (el mercantil en el contexto ecoturístico y el de la vida cotidiana de la comunidad) que ha repercutido en la creación de un producto cultural folclorizado: expresado en la creación de un nuevo actor social al que se le nombra *chamán* en el contexto turístico, dentro del cual se le presenta como el *h-men* de la comunidad.

Ante ello, por un lado, las transformaciones y cambios que se van gestando en la comunidad no se encaminan a garantizar la permanencia de sus tradiciones, pues al ser impulsadas de manera exógena, son contempladas de manera distante por los individuos, quienes son actores de su cultura e identidad. Por ello éstos no tienen una claridad al respecto del proceso por el que ciertos aspectos que venden como rasgos identitarios están dando forma a un discurso mercantil y nacionalista, y tampoco acerca de qué otras alternativas pueden desarrollar para ofrecerlas al turismo, sin continuar con una dinámica que obedezca a la iniciativa y condiciones de las empresas, en las que de manera muy frecuente, son los pobladores los que se ven en desventaja.

Pero por otro lado, como una estrategia de resistencia cultural, los habitantes de San Juan han adoptado y puesto en práctica el discurso turístico sobre la figura del *h-men*, ya que al hacerlo sólo en ese contexto, propician que los aspectos privados y tradicionales de sus vidas, como las creencias sobre el mundo sobrenatural y las prácticas religiosas que se articulan en torno al papel del *h-men*, se mantengan lejos de las relaciones que mantienen con elementos de fuera del contexto de la comunidad. De esta manera establecen un juego de alteridad de la identidad como una suerte de mecanismo de mantenimiento de sus formas tradicionales de vida.

CAPITULO II
SAN JUAN DE DIOS

Descripción de la comunidad

Este segundo capítulo ofrece una introducción histórica y etnográfica de la comunidad de estudio. Para ello haré referencia a su formación y haré una breve descripción donde abarcaré rubros como el de los servicios públicos con que cuenta la población (educación, vivienda y salud), las actividades productivas que desempeñan sus habitantes y su adscripción religiosa. Especial atención prestaré a los dos últimos puntos, con vistas a destacar la variedad de religiones existentes en San Juan y los hombres religiosos que ejercen alguna labor en este ámbito en la comunidad; así como para explicitar la injerencia que ha tenido el turismo sobre esta población. Es preciso hacer mención que la información aquí vertida, además de estar apoyada en fuentes bibliográficas, corresponde a mi propia experiencia de campo, donde recopilé desde datos específicos de la comunidad (escuelas, descripción de espacios, etc.) hasta las opiniones y anhelos de sus habitantes.

San Juan de Dios es una comunidad que pertenece al Municipio de Lázaro Cárdenas en el estado de Quintana Roo. Se ubica en el rumbo de la carretera que va hacia Tulum desde Valladolid, a unos veinte minutos de la zona arqueológica de Cobá. Su territorio limita al norte con la comunidad de San Cosme, al sur con el municipio de Solidaridad, al este con Playa del Carmen y al oeste con Valladolid. Su clima es cálido-húmedo con lluvias en verano, con una temperatura media anual de 25° C. Está a una altitud media de 20 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2010).

La población de San Juan de Dios está conformada mayoritariamente por indígenas maya hablantes, con casos de bilingüismo. De acuerdo con los datos del INEGI, en su censo del 2010, cuenta con 360 habitantes, de los cuales 190 son masculinos y 170 femeninas, cuyas edades se han calculado en 165 menores de edad y 195 adultos, de los que 28 tienen más de 60 años. Del total de la población, el 94.4% es maya hablante y el 89.1% es bilingüe y se encuentran distribuidos en hogares con grupos familiares de jefatura masculina principalmente.

Debido a que se trata de una comunidad de fundación reciente, todas las familias residentes vienen de pueblos cercanos como Xoquen, Tixhualactun,

Canxoc, así como de algunos ranchos como San Felipe, Monte Sinaí y Santa Elena, impulsados por el atractivo comercial que resultaba el trabajo con los árboles de chicle; por lo que según el censo de 2010, un 35,8% de los habitantes de San Juan nacieron fuera de la comunidad⁷.

San Juan de Dios debe su nombre a la memoria de un señor que, antes que cualquier otra persona, hizo su milpa en lo que hoy es su territorio. Tras fallecer a causa de la mordida de una serpiente, dejó sus tierras sin título de propiedad y sin nadie que las reclamara, lo que favoreció que se comenzaran a poblar. Fue así que la comunidad se fundó como ejido en 1981, gracias al trabajo de las primeras tres familias de ejidatarios venidas de San Felipe, que desde 1959 se dedicaron a cortar árboles y limpiar el terreno para comenzar a construir la plaza principal en base a un cuadrante de 6 kilómetros a la redonda -longitud pensada para la comunidad en su conjunto-, con un pozo en cada esquina para abastecer de agua a las cuatro secciones del pueblo.

Ya que desde su conformación en San Juan la migración siempre ha sido un tema relevante, poco a poco fueron llegando más ejidatarios hasta conformar un grupo de 85, además de otras pocas familias que aunque no contaban con título de propiedad ejidal, se integraron como avecindados⁸. Así creció el número de casas hasta que se ocuparon los 10 kms. de largo que abarca el ejido de San Juan, quedando rodeado por más de 20 ranchos. Luego vino la construcción de las escuelas con el apoyo del Consejo Nacional de Fomento Educativo CONAFE, que inicialmente mandó un promotor temporal para impartir clases a nivel primaria. A ello le siguió el kiosco y la carretera que va de Cobá a San Juan en 2004, también con apoyo gubernamental.

⁷ Todos los datos porcentuales que se indican en este capítulo han sido extraídos del INEGI en su censo del 2010. Consultado en línea en las oficinas del INEGI el 24 de octubre de 2013, <http://gaia.inegi.org.mx/scince2/viewer.html#>

⁸ Esto mismo sucede con las personas o familias más recientes que llegan con la intención de vivir en San Juan y son aceptadas por la comunidad. Ser avecindado implica tener menos injerencia o participación en las decisiones y asuntos ejidales, aunque sí se tenga derecho a trabajar la tierra. Es por esto que sólo los ejidatarios son los que se pueden involucrar con las actividades de la cooperativa turística.

Comenzando con la descripción general del pueblo, luego de un camino por carretera de 9 kms, después de haber pasado el sitio arqueológico de Cobá, lo primero que sale a la vista en San Juan de Dios -un par de kilómetros antes de llegar a la plaza principal- es el camino de terracería que lleva a un lugar acondicionado para que los visitantes naden en un cenote. Más adelante, continúan sobre el camino de la carretera las primeras casas, que se vislumbran construidas de materiales y estilo estético tipo occidental, pero manteniendo casi todas grandes traspatios. Este patrón continúa en todo el pueblo, aunque son más abundantes las viviendas tradicionales. Incluso en muchas de las casas que tienen anexos de cemento, sus habitantes los ocupan como bodegas, lo que responde a la frescura de los techos de guano y deja ver además la ineficacia de ciertos apoyos gubernamentales por no responder a las necesidades y contexto locales.

Siguiendo por la carretera principal que atraviesa el poblado se encuentra el cementerio con apenas unas diez tumbas de cemento, una escuela preescolar bilingüe, así como la única iglesia católica, misma que por la diversidad de religiones protestantes que hay en San Juan, así como a la falta de recursos, no está aún terminada de construir y no cuenta con electricidad. Consta de un techo de lámina, unas cuatro bancas de madera en una plataforma carente de paredes y con una cruz verde hecha con dos grandes palos de madera. A ello le sigue la tienda comunitaria del pueblo, que es abastecida por el programa de apoyo gubernamental DICONSA, que se enfoca en proveer de alimentos básicos a las localidades rurales con un índice elevado de marginación, y aunque es de uso comunitario, una sola familia es la que se encarga de administrarla.

Sigue después el cuadro principal del pueblo, que está delimitado por cuatro pozos en cada esquina, a partir del cual las calles no están pavimentadas. Esta plaza es una gran explanada de cemento con algunas zonas de terracería y varias palmeras. En ella se encuentran los diversos espacios que la gente ocupa para socializar, así como la comisaría ejidal, donde cada día hay por lo menos cinco oficiales de policía que cuentan con una patrulla, así como la oficina del juzgado de usos y costumbres en donde son tratados los casos que, como primera instancia,

pueden ser sancionados y solucionados con acuerdos en la comunidad, ya que hay un juez escogido por sus integrantes que se encarga de impartir justicia. La población cuenta también con una primaria bilingüe, una secundaria, una telesecundaria y un kínder, todas ellas con número de maestros insuficientes según los testimonios de la población.

San Juan cuenta con servicio de alumbrado público así como de agua potable procedente de un sistema de tinacos y de purificación general. Cabe mencionar que la plaza y un pedazo de carretera que entra a los límites del pueblo son las únicas zonas que están pavimentadas. La población cuenta además con un buen número de tiendas de abarrotes que aunque no están del todo abastecidas ofrecen productos y comida chatarra de multinacionales que llega del exterior. Todos estos datos descriptivos clarifican que San Juan de Dios es una población carente de muchas cosas y con un alto grado de marginación, por lo que la frecuente migración hacia la Riviera maya, así como el interés de involucrarse en actividades turísticas es justificable.

Entrando en el rubro de las cifras relativas a la educación, casi en su totalidad los habitantes de 3 a 14 años asisten a la escuela, habiendo un porcentaje de 54.9% de población de 15 años y más con educación básica incompleta y un 7.1% de 18 años o más que tienen al menos un grado aprobado en educación media superior, siendo el porcentaje de analfabetismo de 35%. Frente a estos números podemos hablar de que existe un nivel alto de fracaso o deserción escolar a pesar de que la escuela se construyó casi desde la fundación de pueblo.

Entre las razones aducidas por las que muchos jóvenes no continúan con sus estudios luego de la secundaria, se aprecia que por una parte tienen que trasladarse a Cobá, y por otra, que para desarrollar en un futuro las actividades que encuentran en su límite de experiencias inmediatas consideran que no necesitan estudiar; esto en referencia específicamente a las actividades del campo en las que se ocupan casi todos los adultos de la comunidad que fungen de ejemplo. Además, aquellos a quienes se les ha despertado la curiosidad por seguir con el modelo de vida occidental, también ven limitada su expectativa en el anhelo de su ocupación para

el futuro, pues ésta se enfoca en lo que tienen al alcance. Así, unos quieren convertirse en operadores de computadoras, empresarios del turismo, vendedores de cerveza, futbolistas o bien, deciden continuar con la producción de miel y extracción de piedra, que sin embargo, son recursos agotables.

Las mujeres, por su parte, viven con la idea de que después de los 17 años comienza a ser tarde para encontrar un hombre con el cual formar una familia. Así que, una vez conseguido este primordial objetivo, se dedican a ser amas de casa y a atender a sus hijos. Generalmente las familias están conformadas por entre cinco y ocho integrantes contando a los padres. En casi todos los casos, cuando las mujeres aún son muy jóvenes para hacerse responsables del primer bebé, las abuelas son las que mayormente se hacen cargo de ellos durante sus primeros años de desarrollo. Además, algunas otras mujeres del pueblo trabajan moliendo nixtamal, remendando y bordando hipiles y otras ropas, atendiendo tiendas de abarrotes o vendiendo artesanías en la zona destinada a la llegada de turistas, pero es imprescindible que una mujer sepa hacer tortillas porque es algo nato de su rol.

Esta descripción nos permite ver que San Juan de Dios es una comunidad que aunque está provista de servicios básicos, es aún precaria en ciertos rubros, principalmente en los referentes a la calidad de la educación y la salud. El poblado está considerado como marginal, por lo que es de entenderse que los propios habitantes del lugar no vean oportunidades concretas en San Juan, haciendo que el fenómeno migratorio sea común; así que la introducción del turismo fue siempre bien vista porque se les presentó como una forma de desarrollo.

En relación con los hogares, como ya lo mencioné anteriormente, la mayoría de las familias han recibido apoyos gubernamentales como parte del programa “Vivir mejor”, mediante el cual se les han otorgado casas construidas con estructura y materiales de tipo occidental, las cuales han quedado como anexos a las viviendas tradicionales mayas que son en realidad las habitadas.

Las viviendas conservan grandes traspacios o solares, donde las familias suelen cultivar calabaza local, chile habanero, naranja agria, naranja dulce, limón,

guaya, ciruelo, guayaba y en algunos casos, si el espacio lo permite, maíz; llega a haber también tomate, cilantro, rábano, orégano, papaya, ciricote y pitahaya. Lo que se siembra depende de tres factores: el espacio con el que se cuenta, las especies que crecen con mayor facilidad dadas las condiciones ambientales, y la atención y cuidados que éstas requieren, pues para mantener un solar como fuente de sustento por muchos años, se requiere que al menos un integrante de la familia - casi siempre el jefe de la misma- invierta tiempo en él, aunque generalmente es toda la familia la que contribuye con estas tareas. Esta área además suele habitarse por gallinas, guajolotes y pavos, que generalmente son sacrificados para consumirse en días de celebración y fiesta; además de perros y uno que otro gato. En el traspatio también se tiende y lava la ropa y se depositan los desechos, por lo que aparentemente es éste un espacio desorganizado que deja ver que no hay un manejo consciente de la basura; sin embargo, no puedo decir que se trata de desorganización ya que para sus habitantes no lo es, más bien cada parte es destinada a un fin específico.

El traspatio, por lo tanto, desempeña un papel muy importante en la economía de los grupos domésticos, pues además de ser un espacio de socialización y desempeño de algunos quehaceres del hogar, es un área de producción de alimentos para el autoconsumo familiar durante todo el año, que en ocasiones deja también algún ingreso monetario por la venta de lo que en él se produce. Así pues, el traspatio se traduce en alimento y dinero hasta para casos de emergencias.

Los hogares se conforman de una única estancia para dormir, que suele disponer de un amplio espacio con piso de tierra para colgar hasta seis hamacas, mismo que funge también como cocina-comedor y sala; en algunos casos el traspatio cuenta con un anexo de guano que es adecuado como cocina. El registro del INEGI indica que un 49.7% de las viviendas cuentan con drenaje, entre el 30% y el 45% cuentan con luz eléctrica, agua entubada, refrigerador, radio y lavadora; un 62.5% tiene un televisor y sólo un 7.5% dispone de automóvil, ya que generalmente se utiliza bicicleta, triciclo o motocicleta.

En el pueblo nadie cuenta con línea telefónica propia y sólo algunos se han hecho de un teléfono celular, dado que únicamente la señal de una compañía de telefonía ofrece servicio a la comunidad. Las llamadas urgentes se hacen y reciben en la comisaría ejidal, haciéndolo saber a través de un alta voz. Tampoco se cuenta con internet y no hay más de 2 computadoras propias, aunque hay un *cyber* con 4 máquinas. Las cifras indican que un 22.5% de las viviendas particulares habitadas no tienen ningún bien, lo que implica que el índice de rezago social de la comunidad es alto.

En San Juan podemos hallar también un panteón municipal, una iglesia católica, un templo pentecostal y otro evangélico. Cabe señalar que la diversidad religiosa reflejada en el censo de 2010 refiere que un 44.7% de población se declaró católica, mientras que un 40.6% lo hizo protestante, evangélico y otras bíblicas, y el restante 10.8% dijo no tener ninguna religión. Estos son los datos que arroja el INEGI, sin embargo, al estar en la comunidad, hay ciertos aspectos que denotan un mayor movimiento, atención e inversión hacia las religiones protestantes.

Como lo mencioné antes, la iglesia católica es muy precaria y presenta múltiples carencias en comparación con los otros templos, sobre todo con el evangélico, que incluso tiene suelo de mosaico, ventiladores, equipo de audio y suficientes bancas de madera. Además en él se realizan misas diarias en las que se dan encuentro por lo menos 50 personas, que durante dos horas y media escuchan el sermón de un pastor venido desde Cancún, mientras que los niños son instruidos por los jóvenes acerca de lo que han aprendido de la palabra de Dios en una casa vecina al templo. Muchos de los católicos, por su parte (entre ellos los dos *h-meno'ob* que hay en San Juan), optan por trasladarse a Cobá para asistir a misa los días de culto.

En lo que refiere a su situación económica, como los mismos habitantes de San Juan lo reconocen, en el pueblo hay suficiente riqueza natural y tierra para poder trabajar, el problema es que no cuentan con las herramientas y tecnología necesaria para crecer económicamente y para impulsar las exportaciones agrícolas, además de que el gobierno no se interesa en brindarles maquinaria o algún otro tipo

de facilidades como programas que los impulsen al progreso. Y es que es cierto que en San Juan la materia prima no es escasa como tal. Desde que el pueblo se fundó todas las familias contaban con ganado, había poco más de 1200 animales de este tipo en todo San Juan, lo cual les daba muy bien para mantenerse, ya que se abastecían también de la cosecha en la milpa; pero en 1990 hubo una peste que los llevó a buscar otras actividades económicas⁹.

Es así que en la actualidad se tiene un registro de que un 43.8% de la población está económicamente activa de manera oficial, abarcando los ámbitos de la ganadería, la milpa, la producción de carbón, la extracción de la piedra “vista maya” para su venta en bruto por grandes cantidades, y la apicultura, siendo éstas últimas las actividades a través de las que obtienen mayores ganancias, pues son las únicas con las que hay al menos un poco de egresos desde el exterior, principalmente de la Riviera Maya.

Con respecto al papel económico de las mujeres en el pueblo, debido a que la mayoría no perciben ningún ingreso o si lo hacen es mínimo, se ven beneficiadas por el programa federal ‘Oportunidades’, que a través de la SEDESOL, les otorga una cantidad simbólica de dinero mensual si son madres solteras o madres que tienen muchos hijos y si éstos estudian, o, como dicen las mujeres de San Juan, si pueden comprobar su estado de pobreza; dinero que necesariamente tienen que ir a recoger a Cobá.

En cuanto a los servicios de salud se refiere, desde hace cuatro años el pueblo cuenta con un pequeño centro de salud con un enfermero, que usualmente no se encuentra ahí, y con una doctora que hace presencia por temporadas indefinidas. Ello provoca que cuando alguien enferma de gravedad generalmente acuda a la clínica de Cobá, en donde un 79.4% de la población es derechohabiente

⁹ Algunos campesinos de San Juan y otros de una comunidad aledaña llamada Punta Laguna, me han hecho saber que la mayoría de las plagas les llegan desde avionetas que en bultos o cajas dejan caer ciertos insectos que dañan los cultivos. Hay quienes dicen que se trata de operaciones gubernamentales, pero la mayoría desconoce su origen.

a servicios de salud¹⁰. No obstante, cuando de padecimientos menores o de tipo psicosomáticos se trata, hay un conocimiento básico general sobre el uso de plantas medicinales, aunado a que por lo menos cinco personas tienen nociones especializadas al respecto, entre rezadores, hierbateros y *h'meno'ob*, de los que hablaré a continuación en la sección de la vida religiosa en San Juan.

Vida religiosa

Haciendo uso de los datos estadísticos del INEGI, ya anteriormente se plasmó un panorama general de las religiones existentes entre las creencias del pueblo de San Juan. Ante la diversidad de las mismas y considerando que las prácticas tradicionales vinculadas a la cosmovisión y cultura maya son minoritarias entre los habitantes, podemos intuir que el arraigo de las religiones protestantes propicia o favorece que se produzcan cambios en las creencias de la población que, con cada vez menor frecuencia, practican rituales tradicionales o no han propiciado la transmisión intergeneracional de diversas concepciones sobre el mundo sobrenatural. Aunque sin embargo el respeto hacia ciertos espacios naturales como los cenotes o el monte se mantienen, pues se tiene la creencia de que deambular por ellos los días martes y viernes, o a altas horas de la noche puede resultar peligroso porque existe el riesgo de capturar un mal viento o que les empiecen a suceder “cosas de mala suerte”

Pero las creencias que no se puede afirmar que se mantengan en la mayoría de la población aluden a la existencia de los *aluxes*, las nociones sobre otras deidades no reconocidas bajo ninguna religión oficial, sobre las enfermedades de síndrome de filiación cultural que generalmente sólo el especialista ritual puede aliviar y, entre otros aspectos, a las nociones sobre el inframundo. Sobre este último aspecto, se entiende que no haya creencias vigentes, ya que la concepción maya tradicional sobre el inframundo desapareció o, mejor dicho, se transformó con la

¹⁰ En San Juan nadie es derechohabiente a servicios de salud ya que la clínica sólo atiende casos muy leves cuando llega a haber doctor.

evangelización. De este modo, “los ocupantes del mundo subterráneo: Pukuj, Kisín, Ik'al o Cimí, señorean aún el mundo de las sombras bajo el nombre de Lucifer, Satán o Belcebú” (Ruz, 2002: 269).

Actualmente, al menos en San Juan, los adeptos a este tipo de cultos: es decir, los cristianos y evangélicos cuyo culto es derivado del movimiento de reforma de Lutero en el siglo XVI, los pentecostales y los cristianos protestantes, aunque mantienen entre sí diferencias doctrinales que modifican sus planteamientos, coinciden generalmente entre sí ya que suelen arraigar sus creencias en que la manera de salvarse en el juicio final será a través del arrepentimiento y escuchando la palabra del único Dios. En este sentido, cabe destacar que todas las personas de la comunidad que están involucradas en la pervivencia de creencias ancestrales son católicas, lo que demarca una relevante diferencia por el sólo hecho de que en las religiones que menciono no está permitido adorar imágenes, así que no suelen poner altares, un elemento fundamental en el quehacer del *h-men* o el rezador.

Sin embargo, dado que la figura del *h-men*, así como todas las creencias y prácticas religiosas que se relacionan con éste, por ser quien domina el plano sobrenatural han emergido de una hibridación entre las acepciones católicas inculcadas por los españoles y las creencias nativas, en San Juan se siguen practicando algunos rituales de esta índole, aunque con menor frecuencia y relevancia; por consecuencia, perviven también algunos hombres religiosos con función de rezadores, hierbateros, curanderos o *h-meno'ob* que a continuación describiré con el afán de explicitar algunas de las creencias y prácticas rituales vinculadas a la cosmovisión ancestral nativa que aún se mantienen.

Las ceremonias, festividades y rituales¹¹ de carácter religioso que se celebran en San Juan son el *hanal pixan*, para conmemorar a los familiares y amigos difuntos, y el *ch'a' cháac* en los meses de mayo y junio, para dar entrada a un nuevo ciclo de cosecha y realizar una petición de lluvia y una abundante recolección de frutos a los dueños del monte. En menor medida también se realizan el *jets' lu'um*

¹¹ Información obtenida de acuerdo a lo expresado por Pedro Canul, curandero de San Juan, que es también quien se encarga de realizar los rituales de los que habla.

para consagrar el terreno donde se sembrará al limpiarlo y curarlo de los malos vientos¹², solicitando permiso a los guardianes y dueños del monte; el *looj* para renovar tal permiso cuando se denota algún tipo de desorden en la comunidad, el rancho o el solar; el *jets' mec* para asegurar el buen desarrollo de los niños y niñas desde sus primeros meses de nacimiento. Además de las mencionadas se realizan otras festividades de carácter propiamente católico, como la realización de rezos individuales o novenas de agradecimiento a los Tres Reyes Magos cada 6 de enero¹³, la celebración del día de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, la fiesta de la Virgen de Fátima el 13 de mayo así como las celebraciones de Semana Santa en los meses de marzo y abril que incluyen el viernes santo, sábado de gloria, miércoles de ceniza y carnaval.

En San Juan hay además dos rezadores, a quienes la gente acude -aunque no con mucha frecuencia- para encargales sus plegarias, pues los habitantes de San Juan dicen que ellos saben mejor que nadie hacer llegar palabras a Dios, pues “conocen de muchos rezos y saben explicar las cosas en maya como haciendo cuentos y cantos”.

El primero de ellos es Casiano Cux, nacido en un rancho cercano a San Juan y cuya edad es de 78 años. Se autodefine como católico y dice ser rezador de la Virgen y de la Santísima Trinidad. Debido a que su difunto padre, quien hace 18 años era conocido en San Juan como alguien con las capacidades de un *h-men*, además del conocimiento de los rezos, a Don Casiano le adjudican el saber de ciertas hierbas para curar sobre todo picaduras de serpiente y malos vientos, que aunque no precisa definir, dice que ocasionan dolores de cabeza. Dichos “vientos” habitan y salen de lugares como las cavernas y los cenotes, pues éstos son lugares

¹² Ya que este término es muy recurrente durante todo el escrito, haré una breve referencia a él para dar una idea del concepto, sin embargo, será en el capítulo III cuando se hable de las enfermedades y su origen, que se ofrecerá una explicación más amplia al respecto. Los malos vientos refieren a un malestar de síndrome de filiación cultural, que generalmente se adquiere en espacios naturales sacralizados o en el monte a ciertas horas de la noche

¹³ Este acto es llevado a cabo específicamente sólo por los *h-meno'ob* de San Juan, pues dicen que rinden culto a los primeros magos que les antecedieron.

en los que desde hace mucho tiempo se han tenido que realizar ofrendas y ceremonias “más en forma” por parte de los *h-meno'ob* para limpiar y proteger a las personas de los “malos espíritus” que habitan en ellos.

Como muchas otras personas en San Juan, Casiano cree en el cielo y en el infierno, a donde van todos aquellos que en vida obraron mal, pero no tiene ninguna noción sobre el inframundo, ya que como mencioné anteriormente, ésta es una de las creencias de herencia prehispánica que se perdieron, el inframundo pues, ha quedado asociado al infierno cristiano, sin embargo es evidente que Don Casiano reconoce un espacio subterráneo habitado por seres y que es peligroso para los humanos. Según menciona, hay ciertas cosas que sólo el *h-men* sabe hacer, como cualquiera de las ceremonias públicas o privadas que ya he mencionado antes o los rituales de adivinación o de causar el mal a otras personas.

Con respecto al segundo rezador de San Juan, Anastasio Canul, es natal de Xoquen y hermano de Don Pedro, quien ejerce con mayor experticia las funciones de un *h-men* en la comunidad. Se dice rezador del misterio, en buena parte gracias a que su padre le enseñó; aunque únicamente le instruyó en el Padre Nuestro, le dejó un libro con otros rezos del que empezó a aprender hasta que perdió la vista. Aunado a ello posee ciertos conocimientos terapéuticos que le permiten aliviar ciertas aflicciones como las causadas por los malos vientos, algunos tipos de dolor de primer nivel¹⁴, calentura y nervios, ya que es aprendiz de su hermano, quien además lo ha ayudado a aliviar sus problemas con las articulaciones. Anastasio cree en el cielo y en el infierno, pero reconoce la existencia de *aluxes* y otros seres a los que es menester pedir permiso cuando de intervenir en el monte se trata. Considera además que su hermano es un “*h-men* auténtico”.

En San Juan hay además un hierbatero, Don Vito Medesto, quien nacido en Dzúlá (Yucatán), fue traído por su padre a los 10 años a San Juan, donde contrajo matrimonio con una mujer que es sobadora. Don Vito es creyente católico y hierbatero desde que comenzó a practicar lo que de las plantas le enseñó su abuelo.

¹⁴ Con dolores de primer nivel me refiero a aquellos que no son muy difíciles de aliviar y que no causan malestares profundos como el dolor de cabeza, de muelas, de estómago, de músculos, etc.

Si alguien en la comunidad sufre algún padecimiento físico no muy grave -como gripe, tos, diarrea, picaduras de serpiente, dolor de cabeza, etc.-, suelen visitarlo en busca de algún remedio, aunque sus actividades principales se enfocan en la milpa, la apicultura y el turismo (es él quien actualmente realiza la representación de la ceremonia maya para los turistas).

Las otras dos personas que están involucrados en la salud de los habitantes de San Juan son Pedro Canul y Eulogio May, quienes fungen como los *h-meno'ob* locales y por ello cuentan con mayor reconocimiento de sus vecinos; reconocimiento de sus capacidades curativas y otras habilidades, pero no son llamados *h-meno'ob* ya que existe una ambigüedad con este término que será explicada en los párrafos siguientes. Aunque cada quien a su nivel, ambos cuentan con habilidades para ejercer la adivinación, hacer limpias, curar los malos vientos y otras aflicciones de filiación cultural. Además llevan a cabo algunos de los rituales tradicionales mayas que no han desaparecido por completo en San Juan; amen de rezar y curar con hierbas.

De los dos, Pedro Canul está más instruido que Eulogio, tanto por razones de dedicación temporal como por el origen de sus conocimientos esotéricos ancestrales. Lo anterior se intuye desde el momento en que se preguntan a la gente de la comunidad por alguien que sepa de rituales y medicina tradicional, pues sin dudar te remiten primero con Don Pedro. Asimismo, Eulogio carece de un *saastún*¹⁵ dado que, como él mismo reconoce, lo suyo no es un don con el que haya nacido, sino que lo ha ido aprendiendo, por lo que cuando elaboran rituales en San Juan, él suele ser el brazo derecho de Don Pedro. En el capítulo IV, donde se explica la tradición de la que proviene el *h-men* así como el papel y las prácticas que éste lleva a cabo en una comunidad, se extenderá la información sobre estos dos individuos.

En resumidas cuentas, de los testimonios de estas personas y del sondeo de la población, es posible percibir que aún perviven algunas creencias sobre el mundo sobrenatural maya, estando éstas más arraigadas en quienes tienen habilidades

¹⁵Es una piedra traslúcida que los *h-meno'ob* emplean para adivinar (Ver pág. 65).

especiales en el tema. Y sin embargo, debido a que casi de forma general los habitantes de San Juan tienen la concepción de que un *h-men* es alguien que hace mal a la gente porque tiene las capacidades de un “brujo”¹⁶; en el discurso general de los habitantes de San Juan, de uno de los rezadores de la comunidad e incluso en el discurso de Eulogio y Pedro, no se reconoce la existencia de un *h-men* en el pueblo. Además de ello, es un hecho que diversos cambios que se desprenden de la modernidad, sin pasar por alto los cambios religiosos, han propiciado que tanto la realización de rituales agrícolas como la práctica de la medicina tradicional, vayan quedando restringidos a cada vez un menor número de personas, las cuales no muestran interés en continuar transmitiéndolos y aprendiéndolos.

Ya bien lo reconoce el Juez Tradicional de San Juan, al mencionar que en tiempos anteriores, cuando no había escuelas ni explicaciones de nada, la gente creía las cosas porque así eran, porque resultaban efectivas y se aprendían a través de la experiencia empírica, pues esa era la forma de conocer el entorno. Por ejemplo, según dice, antes no había persona que no supiera que la miel de la melipona es lo mejor que existe para no enfermarse, pero ahora incluso las enfermedades han cambiado por todos los nuevos alimentos que se consumen.

Historia del turismo en San Juan

En San Juan hay otras labores que aportan de manera irregular entradas económicas, pues 85 de las diferentes familias que habitan en la comunidad, y que en su mayoría tienen algún lazo de parentesco entre sí, pertenecen a una sociedad de ejidatarios que desde el 2003 están involucrados en las actividades ecoturísticas que se desarrollan en la cooperativa *Mul'ichi Ts'on'ot*, nombrado así porque de

¹⁶ Brujería fue la denominación despectiva que los españoles le dieron a toda práctica religiosa nativa de los indígenas. Sin embargo, ya que a través del tiempo se ha seguido empleando indistintamente con el mismo criterio, como podemos ver, el término ha sido adoptado por la gente de las comunidades cuando se alude al carácter ambiguo que caracteriza a un *h-men* por tener la capacidad de curar y causar enfermedades.

acuerdo con el discurso que se le ofrece al visitante, tiene montículos de lo que alguna vez fue una pirámide.

En la cooperativa los ejidatarios están organizados en base a una estructura en la que hay un comisario ejidal, un secretario y un tesorero; cada tres años es cambiada tal comisión responsable de la cooperativa. Ésta se formó a raíz de que una vez constituida la sociedad de ejidatarios, se organizaron para registrarse ante el notario del municipio como pequeña empresa y entonces, con permiso de intervención, empezaron a limpiar el terreno donde se encuentra el cenote y la caverna; construyendo un camino de acceso y una escalera para descender a las aguas del cenote.

No obstante, ya que San Juan es aún una comunidad un tanto aislada y por lo tanto desconocida, comenzaron a tener movimiento en el ámbito del turismo sólo hasta que hace cuatro años la CDI les otorgó un fondo perdido para utensilios y construcción, con la condición de facturarlos todo y seguir patrones que ellos les indicaban con respecto a la manera de distribuir los inmuebles y atractivos destinados al turismo. La CDI mandó también un asesor para capacitarlos acerca de temas relacionados con el turismo, el ecoturismo y para ofrecer servicios. Este asesor fue quien los incitó a llevar a cabo una “ceremonia” que representara la tradición maya.

La cooperativa recibió además un fondo federal a modo de préstamo durante cinco años para cubrir \$225 mil pesos. Así lograron concretar la construcción de una palapa de madera y techo de guano, con un área de cocina y baños ecológicos, que fue adecuada como restaurante. En sus inicios éste se abría sólo en la temporada alta de turismo. Construyeron asimismo un mirador de tres niveles, baños ecológicos, una zona de vestidores, una área de descanso con techo de madera y hamacas en el área del cenote, además de una tarima con gradas de madera en la caverna para adecuarla como teatro, puesto que era ahí donde se llevaría a cabo la ceremonia maya en la que la CDI los había instruido.

Tiempo después, debido a que a unos pocos metros de donde se ubica el cenote, existe un complejo arqueológico maya, el INAH comenzó a intervenir para limpiar y estudiar el sitio. Con la finalidad de mantenerlo en buenas condiciones, la SEDESOL abrió un programa de empleo temporal dirigido a los vecinos de San Juan que estuvieran interesados en trabajar en el sitio para su explotación con fines turísticos. No obstante, a la fecha el lugar se mantiene abandonado, dado que algunas complicaciones climáticas han impedido mantener la zona arqueológica de forma que la gente pueda acceder a ella sin mucha dificultad.

Apenas hubieron terminado de construirlo todo, empezaron a trabajar con una empresa llamada *Imposente*, que llegó al pueblo sabiendo que había un cenote ahí. Duraron dos años trabajando con ellos, hasta que según dicen, la agencia quebró. El trato con esta empresa consistía en un pago de apenas \$50 por cada grupo que les llevaba; generalmente se trataba de 3 grupos de 15 o 20 personas por semana. Varios integrantes de la cooperativa mencionan que la agencia manejaba otro precio para los turistas, pero que ellos no estaban enterados de cuánto dinero les cobraban en total. Además, no podían establecer tratos por su cuenta con otras promotoras turísticas para conseguir más entradas económicas, ya que *Imposente* les exigía exclusividad como una de las condiciones para trabajar con ellos.

Con esta empresa, los turistas permanecían fuera del pueblo, pues el recorrido consistía en nadar en el cenote, conocer las ruinas e ir a la caverna, a la que han nombrado *Xamán*, aludiendo por un lado al punto cardinal del norte, pero también al hecho de que es ahí en donde Don Casiano realizaba la ceremonia maya.

Como los tratos con *Imposente* no funcionaron, los de *Mul'ichi Ts'on'ot* se mantuvieron algunos años tratando de mantener viva la actividad turística por su cuenta, pero se vieron aún más complicados, pues en los últimos meses del 2012 sufrieron inundaciones por lluvias que no pararon hasta febrero, trayendo como consecuencia que el cenote se desbordara, la caverna y el camino de acceso a toda esa zona se inundaran y el restaurante y el mirador se deterioraran.

Después de tres meses de haber invertido dinero y esfuerzo en reparar daños, aunque sólo el cenote y las regaderas quedaron habilitadas de nuevo, la cooperativa volvió a tener tratos con empresarios, gracias a que uno de los ejidatarios que trabaja como cocinero en un restaurante de Cobá contactó a los empresarios de *Mayan Treasures*, agencia en la que que suelen llevar diariamente a grupos de extranjeros a visitar las ruinas de Cobá. Se trata de una empresa que se dedica a contratar trabajadores locales, ya sea como choferes o como guías turísticos, para trasladar a los extranjeros por diferentes rutas que abarcan diversos pueblos con el potencial que tiene San Juan, principalmente por el cenote y el folklore que puede ser explotado en base a una imagen romántica respecto a la forma de vida y las costumbres tradicionales de sus habitantes.

Así pues, desde hace año y medio esta agencia sustituyó a la anterior. De modo que durante la temporada alta en los meses de noviembre y diciembre en la comunidad reciben diariamente de 6 a 8 vans con 12 personas cada una, descendiendo a dos en temporada baja, los turistas son en su mayoría provenientes de E.U., y se hospedan en Playa del Carmen o Cancún, en hoteles como el *Moon Palace* y el *Ocean Maya Royale*, que tienen tratos con estas agencias de tours.

Con esta empresa mantienen la misma problemática que con *Imposente*, pues por cada viaje de la Riviera hacia Cobá y de ahí a San Juan, un chofer percibe \$300, mientras que *Mayan Treasures* le cobra 110 dólares a cada persona por un paquete en el que son llevados a visitar las ruinas de Cobá y luego de comer en un restaurante en el sitio, son trasladados al pueblo de San Juan para vivir la experiencia de estar en una “auténtica” comunidad maya, engrandeciendo la vivencia cuando Don Vito Medesto y su nieto como asistente, realizan una “ceremonia maya” en el pueblo, en la que según sus palabras, bendicen y limpian la energía de los visitantes. Mientras que de todo el ingreso fijo que hay por cada visitante, los de la cooperativa de San Juan sólo ganan \$30 por cada persona que entra al cenote, más \$30 por cada persona que aunque no ingrese al cenote, realiza la visita al pueblo, y si hay suerte, algo de las propinas que el encargado de llevar a cabo la ceremonia recibe. Es importante destacar que varios informantes me

hicieron saber que independientemente del papel que desempeñan en la actividad turística, generalmente obtienen más ingreso de las propinas que de las tarifas y sueldos fijos que tienen.

Ante ello esta realidad, es fácilmente perceptible que los ejidatarios involucrados en el ecoturismo están en franca desventaja económica ante la necesidad que tienen de que pactar con agencias particulares y extranjeras. Esta situación los hace dependientes de los tratos y acuerdos que se han establecido con las tour operadoras, que responden al discurso turístico mercantil que se maneja como modelo en la Riviera Maya. Esta desventaja es una consecuencia de su posición de debilidad en la negociación, la cual tiene un trasfondo de marginación heredada¹⁷.

¹⁷ Este punto será tratado más a fondo en el capítulo V.

CAPÍTULO III

TURISMO

Orígenes del turismo

Para poder asentarnos en el estudio del caso que incumbe a esta investigación, en este capítulo se abordará el tema del turismo, con la intención de que se comprenda el proceso de su surgimiento como parte de las dinámicas del mercado, de su expansión por lugares del mundo que aunque ni en el mapa aparecen, son reconfigurados para el disfrute de los viajeros, en “un proceso de economía política, reorganización socioespacial y producción, consumo y transformación cultural” (López Á. *et al*, 2010: 221). Ello se complementará en el último capítulo con la explicación más a fondo, de los procesos socioeconómicos que han permitido que el turismo funcione como lo hace en la actualidad. Tema que en nuestro caso de estudio se expresa en la creación de un producto cultural traducido como una ceremonia maya elaborada en la comunidad de San Juan de Dios, de la cual surge un nuevo actor social que como personaje escénico, ante los visitantes, representa la figura del *h-men*. En este sentido entenderemos que el turismo se concibe como

una industria productora de espacios, significados y experiencias. Una fuerza de mercantilización de los lugares y la cultura que articula empresas globales, instituciones, estados, intermediarios, viajeros, trabajadores y residentes locales, en procesos diversos de imaginación social, formas de representación cultural y prácticas de consumo, que influyen de manera trascendente en las transformaciones de nuestro entorno, de la vida social y de las concepciones que tenemos del mundo (*Ibidem*, p.222).

A lo largo de la historia, la conformación del turismo ha estado siempre afectada por procesos económicos y socio-culturales que se han desarrollado en todo el mundo. Así, el turismo ha ido respondiendo a diferentes modelos de producción y desenvolvimiento económico y a diversas maneras de entender el entorno natural. Ya que el turismo inevitablemente crea afectaciones sobre la naturaleza, la forma en la que ésta ha sido concebida por occidente ha determinado los tipos de turismo que existen. Veremos a continuación las diferentes maneras que ha habido de entender los cambios de percepción de la naturaleza en relación con el hombre y la existencia de las cosas, de los que es importante recalcar que

han sido controlados principalmente por las élites hegemónicas que han controlado el flujo de capital económico e intelectual del mundo¹⁸.

De acuerdo con Ceballos (1987), en las sociedades antiguas se pensaba que los dioses estaban y se manifestaban en la naturaleza, porque ésta era considerada sagrada; interpretación que actualmente se ha llegado a convertir en una visión romántica de la forma de vida y cosmovisión de ciertas civilizaciones prehispánicas, que se ve reflejado en la exaltación de algunos aspectos religiosos de las comunidades indígenas contemporáneas, como en el caso de la ceremonia para los turistas que se desarrolla en San Juan.

Pero luego, argumenta Ceballos, con la invención de la agricultura surgió la propiedad privada, con lo que el entorno natural comenzó a verse a partir de lo que éste podía ofrecerle al hombre, pues bajo esta concepción la naturaleza existe para ser utilizada por él. Este pensamiento emanó de la influencia judeo-cristiana (2000 a.C.) que planteaba que los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, y ya no eran una parte más de ella sino guardianes de la misma; así comenzó la ruptura entre el humano y la naturaleza como entes independientes.

En la edad científica se reforzaron estas tesis cuando se comenzó a percibir a la naturaleza como un “objeto” de estudio, aunque de esta tendencia ideológica cabe destacar que *El origen de las especies*, de Darwin, volvió a insertar al hombre como parte de la naturaleza. Sin embargo, al desacralizarla y respondiendo también a la creciente necesidad de obtener recursos, en la era científica actual prevalece la concepción de la naturaleza como un recurso material explotable, consumible y utilizable; así que desde que se comenzó a entender la naturaleza a partir de su valor monetario, los intereses de los países primermundistas han girado en torno a la apropiación de los recursos de los países que, aunque considerados tercermundistas, poseen una vasta riqueza natural y cultural.

¹⁸ Los argumentos expuestos en esta primera parte del capítulo están basados en el texto de Ceballos-Lascurain, H. (1987).

De modo que en la hegemonía occidental, el análisis de la incidencia de las actividades del hombre sobre su entorno natural, no se realiza de forma integral, dado que se prescinde de una visión holística de la biodiversidad como base para el funcionamiento de los ecosistemas, así como también se prescinde de la visión de que en la naturaleza reside un orden evolutivo perfecto, a través del cual se creó y se crea la vida, pues incluso los humanos descendemos de la capacidad de adaptación de las primeras bacterias en el planeta. Carecer de esta conciencia ha llevado a las sociedades a recaer en una sobreexplotación de los recursos naturales, culturales y sociales, entre muchos otros temas, por la masificación del turismo. Tras este preámbulo, en lo siguiente daré cuenta del proceso que ha guiado la formación del turismo.

Así, la idea del turismo como una nueva forma de desarrollo y como una estrategia de crecimiento económico “inicia en Inglaterra a mediados del siglo XIX, con la democratización del viaje y la racionalización del ocio y el trabajo” (Lash y Urry, 1998). En su evolución, el turismo se reducía inicialmente al *Grand Tour* de la aristocracia inglesa. Pero con el desarrollo industrial y el esparcimiento de los lugares de ocio, surgió el *turismo de masas* después de la 1ª Guerra Mundial, alrededor de 1920, aunque “el término se popularizó entre los años 1950 y 1970 cuando los turistas internacionales doblaban en número cada siete años”. Este tipo de turismo se entiende como el que realizan todo tipo de personas sin importar edad o clase social, pero por ser de un alto volumen de personas, muchas veces puede llegar a rebasar la capacidad de soporte de los recursos naturales o culturales del lugar de destino (M. Gordon, 2002)

El turismo de masas está basado en el modelo *fordiano* de producción en serie, por lo que se enfoca en el consumo masivo, donde el volumen del mercado es alto puesto que se crean paquetes ‘todo incluido’, cuyas atracciones están orientadas únicamente hacia los turistas, y donde además, los actores directos son empresas extranjeras y transnacionales que dominan sobre la economía local (Weaver, 1998). El turismo masivo se caracteriza también por el creciente involucramiento de los Estados en la fabricación y promoción de espacios para ser

explotados turísticamente. Es a partir de este período que se estandariza un modelo de desarrollo turístico que se compone de hoteles verticales, ordenamientos urbanos, así como la invención de actividades y atractivos para entretener a los visitantes.

El turismo de masas se esparció por casi todo el mundo, alcanzando su auge principalmente en la década de los 60's, bajo el justificante de ser una nueva vía de desarrollo y modernización para los países promovida por los grandes organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. En esos años, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo (OCDE) estableció que el turismo era una manera efectiva de acrecentar la economía de los países y lograr alcances ilimitados; así que bajo esta declaración la ONU y el Banco Mundial comenzaron a fomentar el desarrollo del turismo en los países tercermundistas; así 1967 fue declarado por la ONU como el "Año Internacional del Turismo" (Kadt, 1979, *op cit* en Castro, 2007).

A la postre, ello trajo consigo una serie de aspectos consecuencias negativas que se mantuvieron unidas a las desventajas del acelerado desarrollo industrial y al crecimiento del capitalismo en las sociedades receptoras, el creciente aumento en la construcción de comercios y hoteles, sobre todo de particulares y empresas extranjeras, que en muchos casos privatizaron las playas que supuestamente son federales; así como por la demanda de mano de obra abaratada, el desplazamiento del comercio local, la producción de basura, la migración, etc.

De forma que la sobreexplotación de los recursos naturales comenzó a ser un tema de renombre, en el que la preocupación de los principales responsables de la degradación ambiental permaneció en un plano discursivo. En este sentido, lo que en realidad ha resultado primordial en las políticas efectuadas por los Estados, es la preservación del sistema económico capitalista. Así, lo que comenzó manifestándose como una preocupación por el deterioro ambiental, se ha convertido en una moda ambientalista que elabora un doble discurso para disfrazar ante el escenario público y ante la presión de las organizaciones internacionales ambientalistas, que gran parte de la contaminación y degradación del entorno

natural viene del acelerado y automatizado crecimiento económico de los países industrializados, que resguardado en el paradigma de una sociedad de consumo, hace una utilización irracional de los recursos naturales con el fin de satisfacer una creciente cadena de necesidades idealizadas (López Á. *et al*, 2010).

Ante esta problemática, a finales de 1980 en la época posmoderna, surge entonces otro tipo de turismo, el *alternativo*. Éste se caracteriza por ejercer y promover prácticas sostenibles y sustentables, lo que implica su continuidad, por enfocarse en un paradigma organizativo que mantiene un equilibrio entre los sectores económico, ecológico y social, a través de prácticas de conservación y desarrollo que no afectan negativamente los ecosistemas y que, asimismo, promueven la igualdad en la satisfacción de las necesidades de la población, con el impulso en el desarrollo de la economía local o comunitaria (Weaver, 1998).

Se basa en un modelo de producción más flexible; oponiéndose a la estandarización y fabricación con excedentes. En esta variedad de turismo la producción resulta personalizada y el volumen del mercado es bajo, porque al elaborarse viajes con arreglos individuales que giran en torno a la oferta y no vienen dictaminados por la demanda, el enfoque se orienta a ofrecer experiencias diferentes al estado de confort acostumbrado, experiencias “auténticas”, que implican un mayor involucramiento de la gente local, tanto en el aspecto económico como en el cultural, ya que las actividades que se ofrecen están también direccionadas hacia ellos. Dentro de este tipo de turismo se encuentra el *ecoturismo*. El término fue acuñado por primera vez por Héctor Ceballos-Lascuráin en 1983, definiéndolo como la “modalidad del turismo que consiste en viajar o visitar áreas naturales intactas o poco perturbadas con el fin de estudiar y admirar el paisaje, las plantas y los animales salvajes que en ellas habitan, así como cualquier manifestación cultural (presente o pasada) que puedan encontrarse ahí”. Sobre esta vertiente del turismo ahondaré un poco más en las páginas siguientes, ya que se trata del modelo efectuado en la comunidad donde realicé la presente investigación, así como en muchos lugares caracterizados por tener cierto grado de aislamiento.

Pero antes de ello, veremos de forma general el desarrollo del turismo en la península de Yucatán.

Turismo en la Península de Yucatán

Históricamente esta parte de la República ha sido una de las zonas más pobres de México, pero también, con el impulso de la explotación de los productos derivados del henequén al final de la época colonial, llegó a ser una de las más ricas, hasta que con la reforma agraria se abandonaron las haciendas y la economía sufrió un cambio.

Sin embargo, en tiempos más recientes, específicamente haciendo referencia al año 2007, la economía de esta zona, según reporta Verduzco Dávila (121: 2012), ocupó el décimo lugar en mayor crecimiento económico del país, de acuerdo con la suma de los bienes y servicios que produjo. A nivel per cápita, en comparación con el 2006, se atisbó también un crecimiento económico en relación con el Producto Interno Bruto.

Lo interesante resulta de prestar atención en las actividades que dejaron una mayor aportación al crecimiento económico, ya que según menciona este autor, hasta la fecha, en las referentes a la educación, los negocios empresariales, así como las actividades del gobierno y servicios de salud, han tenido una repercusión casi nula o desfavorable en la producción, mientras que la construcción, los servicios financieros y de seguros, los medios masivos, el comercio y los servicios inmobiliarios y de alquiler de bienes muebles e intangibles, fueron aspectos en los que la aportación económica ha destacado de manera positiva. Así que en la Península, aproximadamente desde comienzos del siglo XXI se ha priorizado el sector terciario de la economía¹⁹.

Especialmente el turismo, como parte de este sector, fue impulsado con fuerza desde 1967, cuando el Programa Federal de Desarrollo Turístico, iniciado en

¹⁹ Comercio, servicios y transportes.

el estado de Yucatán, se expandió al resto de la Península, creándose asimismo el Fondo Nacional al Turismo (FONATUR) en 1974 para financiar proyectos en zonas de interés nacional; década en la que además, la marginación económica y política de Quintana Roo cambia, cuando se reconoce como estado libre y soberano perteneciente a la Nación mexicana, siendo actualmente uno de los estados con mayor impulso turístico.

López Ángeles y Gustavo Marín (2010: 234) sostienen que justamente en los años noventa, con el desgaste de Cancún y el énfasis en el desarrollo turístico sustentable, bajo políticas neoliberales y nuevas formas de desarrollo del capitalismo, surgen nuevos modelos de producción y consumo, que dan origen a un mercado más diversificado y competitivo; se crea entonces un “programa de colaboración internacional entre los gobiernos de Belice, Honduras, Guatemala, El Salvador y México (que incluye los estados de Tabasco, Campeche, Yucatán, Chiapas y Quintana Roo) dedicado a lograr la integración regional y estimular el desarrollo turístico tanto de las costas como de las ciudades y el ámbito rural. Proyecto del que nació la Riviera Maya y el Caribe mexicano como nuevos productos mercantiles, consiguiendo que en la actualidad, los tres estados que componen la península yucateca, se constituyan como uno de los principales destinos del turismo internacional. Ante ello es importante señalar que en el turismo se ha invertido mucha atención por parte de los organismos institucionales, ya que según el discurso gubernamental, en el ámbito del turismo:

...los impactos económicos son múltiples: la economía estatal se fortalece y la derrama directa del gasto turístico se amplía, con lo que el turismo se convierte en una fuente importante para las finanzas públicas... *siendo parte* importante que la iniciativa privada intervenga en la definición de las políticas relacionadas con el desarrollo del turismo (Daltabuit *et al*, 2007: 104).

Ecoturismo

Como respuesta a la intervención de particulares y transnacionales en los procesos de desarrollo económico asociados al turismo en comunidades indígenas, y al deterioro ambiental que ello ha causado al estar guiado por las diferentes maneras en que desde la hegemonía se ha concebido a la naturaleza a lo largo de la historia, surge un nuevo discurso en el mercado del turismo: el ecoturismo. Por pretender ser éste una forma de apoyo al crecimiento económico local, que propicia además el encuentro e intercambio cultural entre occidente y entre los actores y receptores del turismo procurando así mismo la conservación de los recursos naturales y culturales a través de desarrollos sustentables, el ecoturismo plantea

...viajar a áreas naturales con el objetivo de entender la cultura y la historia natural del lugar, teniendo cuidado de mantener la integridad del ecosistema y generar oportunidades económicas que hagan beneficiosa la conservación de los recursos naturales para los pobladores locales... envolviendo a las comunidades en los procesos de toma de decisiones en cuanto a su propio desarrollo y ante todo, se propone lograr el respeto de costumbres y tradiciones de las localidades receptoras (Daltabuit *et al*, 2007: 107).

Pero como ocurre con muchas de las teorías que aterrizan en rubros sociales, el ecoturismo no ha logrado accionar de forma efectiva su discurso para desprenderse de la cadena de repercusiones negativas que devienen de las relaciones asimétricas que se dan entre lo local y lo global, la formación de nuevas territorialidades y formas identitarias o la planificación de las economías estatales y políticas de desarrollo en función del desenvolvimiento del turismo como una importante fuerza de la globalización (Marín y García, 2012:13).

Así pues, el ecoturismo provoca afectaciones tanto a nivel social y cultural como, por ejemplo, la creación de nuevos actores sociales que personifican al *h-men*, como sucede en San Juan. O como sucede a nivel económico y natural, con las desigualdades derivadas de la intromisión de capitales privados y agencias transnacionales, así como a la construcción de carreteras, comercios y servicios que interfieren o modifican los hábitats naturales que rodea las poblaciones pequeñas

y la vida cotidiana de sus habitantes. La realidad que prepondera en el mundo, es que sea cual sea el tipo de turismo del que se trate,

...éste se ha erigido como un sistema global que se asocia a una serie de procesos relacionados con la expansión e integración del mercado mundial, la reconfiguración productiva de las regiones, la movilización de la fuerza laboral, la tercerización de la economía y la estetización de los entornos edificados. Esto en buena medida responde a las iniciativas de agencias internacionales que han fomentado la actividad mediante políticas y proyectos, al papel cada vez más influyente de las empresas transnacionales, y al interés de los gobiernos nacionales por conseguir divisas, generar fuentes de empleo y dinamizar las economías regionales y locales” (López Á., 2010:236)

Para dar cuenta de ello, en lo siguiente analizaré el caso particular de la comunidad de estudio. Así que basándome en el modelo de análisis diagnóstico que propone Scheyvens, R. (1999) para medir el grado de empoderamiento²⁰ de una comunidad involucrada en dinámicas ecoturísticas, mi análisis sobre San Juan de Dios y la creación de actividades ecoturísticas, y las relaciones establecidas por los ejidatarios con dos agencias tour operadoras, arrojó los siguientes resultados:

Desapoderamiento:

Económico:

-Las ganancias derivadas del ecoturismo, además de que no benefician a toda la comunidad, son discontinuas e injustas. Involucrarse con empresas turísticas, ha implicado que los ejidatarios obtengan un porcentaje mínimo del total monetario que ingresa a San Juan, pues no son ellos los administradores directos de las ganancias, algunos de ellos incluso dicen que hay días en los que obtienen más de las propinas en dólares.

²⁰ Este concepto emana de la concepción desarrollista de la década de los 70 y expresa el desenvolvimiento de las comunidades en función de la calidad de vida de su población y la repartición equitativa de la riqueza, para aludir al proceso en el que las personas de una comunidad acceden al control de sus recursos, obteniendo de ello el refuerzo de sus capacidades, confianza y protagonismo sobre los diversos aspectos de su vida.

-Se ha visto que cuando la cooperativa deja de trabajar con empresas tour operadoras externas, se han quedado sin los recursos suficientes para mantener los proyectos por la falta de promoción y concesiones con otras promotoras turísticas.

-Hay una gran dependencia hacia apoyos externos, por no haber sido capacitados para la administración de sus propios recursos o por no contar con recursos suficientes (monetarios, logísticos, etcétera), para obtener clientes por su cuenta.

-La inversión que han tenido que realizar para la manutención del mobiliario, tanto antes como después de la inundación, ha representado un gasto muy fuerte para los ejidatarios que, sin embargo, no han podido recuperar.

Psicológico:

-Debido a que las actividades turísticas en la comunidad no representan una fuente de ingresos constante y alta, hay una gran parte de los habitantes a los que no les interesa involucrarse en ello y los que sí le dedican tiempo, no ponen mucho esfuerzo e iniciativa en propiciar que se vuelva un negocio más fructífero y auto gestionado.

-Luego de que la inundación por la que pasó el pueblo acabase con gran parte de la infraestructura turística creada en torno al cenote en la que habían invertido los miembros de la cooperativa, ya nadie se muestra interesado en volver a invertir dinero, tiempo y esfuerzo para hacer de la zona un lugar agradable para los visitantes, que pudiera convertirse en una fuente de generación de ingresos para la comunidad.

-Los habitantes de San Juan no se consideran lo suficientemente capacitados para mantener el proyecto ecoturístico por sí mismos. Y es que cuando surgió la idea de llevar a cabo un desarrollo ecoturístico en San Juan, la SEDESOL impartió talleres sobre el manejo de una empresa, el marketing, el cuidado del medio ambiente y el trato para con los turistas; sin embargo, no les dio las bases y

herramientas necesarias para que, a largo plazo, el proyecto pudiera ser auto gestionado.

Social:

-Al estar involucrados en actividades ecoturísticas, los habitantes de San Juan de Dios han tenido que adoptar y reproducir dinámicas de representación externas, que les han permitido hacer uso de su identidad étnica de forma conveniente para obtener ganancias económicas, al crear nuevos personajes acordes al discurso folclórico local que simula describir el mundo maya. De ahí que ahora exista el *h-men* como el especialista ritual de la comunidad y el *chamán* como el personaje que interpreta o simula a éste en el contexto turístico.

-Los jóvenes que asisten a la escuela suelen abandonar el trabajo en la milpa. Además, hay una creciente falta de transmisión del conocimiento tradicional vinculado con el monte, debido a que a los jóvenes no les atrae aprender de ello, porque ante el mundo que se les ha presentado bajo las reglas del capitalismo, el trabajo en el monte y sus conocimientos asociados ya no son elementos que según su precepción, dejen algún beneficio de su explotación económica.

-En San Juan, el caso de la migración no es un fenómeno abundante; sin embargo, sí hay personas con familiares que han dejado el pueblo por irse a trabajar a la Riviera Maya, en alguno de los empleos que emergen de la cadena del turismo.

-Las mujeres tienen muy poca o casi nula participación social tanto en el ámbito de las actividades productivas como en el involucramiento de la toma de decisiones. En las actividades ecoturísticas se denota esta situación, ya que únicamente cinco mujeres se dedican a producir y vender algunas artesanías para los turistas justo en frente de la casa donde se lleva a cabo la ceremonia; además de que perciben unas cuantas monedas por haber adecuado el traspatio de su hogar como un pequeño zoológico con exhibición de animales como ardillas, tucanes, chachalacas, coatís y un mono araña. También están presentes en el interior de una pequeña choza tipo maya, construida para que los visitantes aprecien ese tipo de construcción y descubran en su interior a un par de mujeres haciendo

tortillas a mano en un comal con leña, jugando nuevamente con el imaginario colectivo impuesto desde el exterior e incluso con la idea de un zoo humano.

-Hay algunas personas que se mantienen recelosos de los ejidatarios, por ser ellos los únicos que por acuerdo mayoritario, pueden involucrarse en las actividades ecoturísticas. Los miembros de la cooperativa dicen que no son respetados en el pueblo.

Empoderamiento:

Económico:

-Por un tiempo, algunos voluntarios obtuvieron un ingreso del programa de empleo temporal de la SEDESOL, por haber colaborado con la limpieza de la zona de las ruinas y el cenote. Aunque se decidió que sólo los ejidatarios podrían participar en esta actividad ya que formaría parte de los arreglos para los futuros servicios turísticos de la cooperativa ecoturística ejidal.

-En la comunidad hay quienes dicen que el turismo, aunque no representa un ingreso fijo, es una entrada de dinero con la que antes no habían ni pensado que contarían.

-Aunque es muy poco notable la repercusión monetaria que deja el turismo, quienes tienen tiendas cerca de la entrada del pueblo, así como aquellas mujeres que se dedican a bordar y hacer ropa y artesanías, consiguen también de los visitantes, una entrada monetaria con la que antes no contaban, pues tratándose de las artesanas, sólo de vez en cuando suelen encargarse a algún familiar que lleve a Cobá o a Tulum, a probar suerte con la venta de sus productos.

Psicológico:

-Muchos de los habitantes de San Juan se muestran alegres de que el proyecto ecoturístico los ha dado a conocer como pueblo, así como también les ha permitido relacionarse con gente de otros lugares que de otro modo, no habrían podido conocer.

-Si bien el proyecto del ecoturismo no ha marchado completamente como se pretende que este tipo de iniciativas funcionen, a los habitantes de San Juan les ha abierto un poco el panorama acerca de otras actividades que pueden llevar a cabo en pro de su bienestar.

Social:

-Aunque no de forma autogestiva y tampoco obteniendo el máximo provecho de ello, en San Juan han aprendido a hacer uso de su identidad étnica e incorporarla a las demandas de ciertos discursos exógenos de los que obtienen beneficios económicos.

-Debido a que la organización de la cooperativa ha sido en base a la sociedad de ejidatarios y la mayoría de éstos tienen lazos familiares en los que suele respetarse como autoridad a quienes tienen mayor edad, no se han presentado disputas de poder entre ellos; sin embargo cabe destacar que los pocos vecindados que no tienen derecho a involucrarse en las actividades de la cooperativa ecoturística, han llegado a mostrar recelo al respecto, pero sin que la situación se haya agravado hasta el momento.

A partir de los datos ofrecidos puede deducirse que de la ejecución del proyecto ecoturístico en San Juan han surgido mayores características de desapoderamiento en las personas; de manera que hasta la fecha, esta iniciativa ha resultado ser otro ejemplo de que generalmente, el modelo de desarrollo que promueve el ecoturismo, muchas veces mantiene un

...carácter eminentemente discursivo, que responde a estrategias de mercado y que expresa una nueva forma de colonialismo, que se asocia a la apropiación de territorios, a formas de representación de los 'otros' como seres naturalizados y exóticos, y que impone pautas organizativas, relaciones de poder y modelos de vida. Esto aunado a los tradicionales costos del desarrollo: contaminación ambiental,

abandono de las labores productivas, dependencia del mercado, agudización de la diferencia social y pérdida del conocimiento local (López Á. *et al*, 2010: 231-232)²¹.

En la presente investigación me enfocaré sobre todo en el fenómeno de cambio que se ha desatado por la creación de un nuevo actor social que personifica al *h-men*, a partir de los modelos sugeridos tanto por dependencias de Estado como por las agencias promotoras del turismo, que buscan vender a los viajeros el atractivo de vivir experiencias en lugares y con personas que se encuentran fuera del marco referencial que ya les es conocido. Esto le da un valor añadido de venta al turismo, pues ya no sólo se trata ya de quedarse en la vivencia de los lugares que son visitados, sino de tener un contacto más directo con expresiones que develen la identidad del país, a través de presenciar por un momento, la forma de vida de los “auténticos indígenas de México”, al menos en lo que para el discurso nacional y propagandístico a nivel global de México, representan las tradiciones indígenas de nuestro país.

La “ceremonia maya” para los turistas en San Juan de Dios

La artimaña turística practicada en la comunidad de San Juan de Dios para atraer viajeros interesados, sobre todo, en lo “étnico”, se basó en la planificación y elaboración de lo que supuestamente debería ser una ceremonia maya²²; misma que jamás ha sido realizada por la figura de un *h-men*, quien en la sociedad maya es el que tiene los conocimientos y poderes necesarios para llevarlas a cabo. Sin embargo, en San Juan la ceremonia ha sido realizada por otras personas que ‘tienen conocimiento de la tradición’ [sic], a quienes por indicaciones de las empresas, se les nombra en el contexto turístico como *chamán*, identificándolas así ante los visitantes como los especialistas rituales de la comunidad, cuando

²¹Las personas a las que cito además señalan diferentes autores que aluden a estas ideas: Young 1999; Daltauit 2000; Meethan 2001; Trench 2002; Mowforth y Munt 2003; West y Carrier 2004.

²² Más adelante veremos los parámetros del discurso que los guías turísticos ofrecen a los visitantes con relación a la ceremonia que van a presenciar.

en realidad conocen apenas algo de las propiedades medicinales de algunas plantas, hierbas y raíces, siendo además muy importante que para la sociedad local no tienen este carácter.

Inicialmente, en la comunidad la representación ceremonial se puso en marcha en una caverna y era presidida por Don Casiano Cux, uno de los rezadores de San Juan, quien una vez que había barrido y limpiado el sitio (por indicaciones de la empresa), se vestía de blanco siempre que era sabida la llegada de algún grupo de visitantes, y preparaba su mesa altar y los idolillos y otros adornos que tenía dispuestos en torno a la tarima de la caverna. Entonces recitaba una arenga que había aprendido de memoria, y finalizaba echando bendiciones al público y limpiándolos de malas energías con agua bendita y rezos. Cuando la temporada era alta en la afluencia de turistas, este acto se llevaba a cabo tres veces por semana, Casiano recibía \$70 por cada uno.

Tal ceremonia, aunque tuvo su origen en la iniciativa de personas que no pertenecen a la comunidad y está más bien estructurada como show, deja ver el involucramiento de algunas creencias nativas vigentes, sobre todo referentes a la sacralización de ciertos espacios naturales que, aparentemente, a pesar de ser utilizados con otros fines, no han perdido el contenido simbólico que hiciera que por muchos años los mayas les guarden respeto. Según lo que dice Casiano, la ceremonia sirve también para proteger a los visitantes del lugar y pedir permiso a los dueños del monte para que puedan permanecer en la caverna y el cenote. “Es una limpia que de cualquier forma, si no se lleva a cabo, no afecta en nada”, menciona.

En el sitio, sin embargo, dice Casiano que ellos no podrían realizar una ceremonia con “rezos reales”, ya que los ejidatarios no lo permitirían por tener la creencia de que tal lugar “se echaría a perder”²³, pues el uso que se hace de estos espacios naturales tiene ahora otros fines distintos a los que tenía en la antigüedad;

²³ Cabe señalar que Don Pedro Canul, el *h-men* de San Juan, es miembro de la cooperativa ecoturística y su voz es respetada tanto por sus saberes como por su avanzada edad.

en la comunidad consideran que la caverna y el cenote son lugares que eran sagrados para sus antepasados, y a pesar de que no todos los habitantes actuales de San Juan les adjudican la misma sacralización (sólo las personas de avanzada edad), sí saben que son sitios a los que hay que tenerles respeto porque en ellos se puede ‘pescar’ fácilmente un mal viento²⁴. Además reconoce que adivinar y causar mal a otras personas son trabajos que sólo el *h-men* sabe hacer. Vemos entonces que la concepción de ciertos espacios naturales como lugares de respeto, en los que existen seres sobrenaturales con reglas inquebrantables, es algo que pervive en el imaginario colectivo y que el turismo no ha modificado.

En la actualidad, por los problemas que tuvieron tanto con la primera empresa con la que se involucraron los de la cooperativa de San Juan como por la inundación que sufrieron, la ceremonia ya no se realiza en la caverna y tampoco es Casiano quien la lleva a cabo, debido además, a la organización rotativa que mantienen en la cooperativa. En la siguiente descripción se plasmarán los parámetros en los que es entendida la ceremonia maya por parte de la agencia tour operadora que la ha organizado. A través del discurso del guía, se verá que éste trata de ofrecer un marco muy escueto y generalizado del papel de los chamanes en México, es esta la imagen estereotipada que se ha creado de forma exógena sobre el *h-men*.

Actualmente se ha dispuesto un lugar en el traspatio de la casa de Don Vito Medesto con un par de gradas de madera que miran hacia una mesa altar, la cual está instalada como se acostumbra en las ceremonias mayas, es decir que tiene cuatro aros recubiertos con flores en cada lado de la mesa, que aluden a los cuatro rumbos cardinales. En ella se aprecia un recipiente con copal encendido; un par de velas blancas apagadas que de acuerdo con el discurso del guía, representan el bien y el mal, el yin yang; un par de idolillos de obsidiana que son una tortuga que representa a la tierra y algo como un tótem que simboliza la presencia de las deidades; así como algunas varas de distintos tipos de árboles con propiedades medicinales.

²⁴ Se ahondará sobre esto más adelante, en el capítulo sobre especialistas rituales.

Ante este escenario, vestido de blanco y con un cinturón guatemalteco colocado en la frente (porque como según comenta, su abuela le ha dicho que para alabar a Dios se debe usar uniforme), Don Vito es introducido ante los turistas con una explicación que el guía les ofrece en inglés a los visitantes diciéndoles que están a punto de presenciar una “ceremonia tradicional maya”, llevada a cabo por quien gracias a la instrucción de su abuelo, ha sido “chamán” desde hace 80 años (cabe destacar que la edad del rezador ni siquiera alcanza este número). Les comenta que en México hay chamanes en el Pacífico y en el Atlántico, en estados como Oaxaca, Veracruz, Tabasco y San Luis Potosí (este no es un estado que se encuentre en las zonas que menciona, pero no sorprende que lo nombre ya que las prácticas rituales de los huicholes han adquirido popularidad desde hace algún tiempo). Explica que generalmente las personas de las comunidades que llevan a cabo los rituales como el que van a presenciar son los más ancianos, pues como son abuelos, en ellos recae la responsabilidad de ejercer ese papel.

Dice además que Don Vito representa “lo maya, lo tradicional”, pues es alguien que por conocer de plantas para curar, es visitado por muchas personas de distintos pueblos para aliviarles enfermedades; no obstante especifica que la ceremonia que están a punto de ver la realiza otra persona que es más anciana, dice que Don Vito tendrá esa responsabilidad sólo hasta que éste muera. Argumenta también que en este tipo de eventos es imprescindible mostrar respeto al guardar silencio y no tomar fotografías o video.

Así que antes de comenzar con las palabras en maya aprendidas de memoria, Don Vito va colocando diferentes varas de árboles con cualidades medicinales en las manos del guía, para que él traduzca a los turistas las propiedades y usos que le va informando que tienen. Entre ellas muestra el *canchac che* que es empleado para aliviar dolores, el *tuen che* que se utiliza en casos de diarrea y disentería, el *tancas che* que es para curar los malos aires que andan sueltos en las noches del viernes y el martes, así como hojas de albahaca puestas en agua, las cuales son utilizadas para bendecir. Según dice, el tratamiento de todas

las ramas consiste en rasparlas y ponerlas a reposar en alcohol para bañarse con el extracto durante tres días.

Después de ello, el guía hace que todos se pongan de pie y durante cinco minutos, con el copal en las manos, Don Vito comienza su discurso recorriendo la mesa hasta cubrir los cuatro rumbos cardinales. Hablando con él fuera de escena, comenta que sus palabras aluden a agradecer y bendecir a los visitantes, pero que sin embargo no se trata de rezos como tal, ya que él no se dedica a eso. Sus habilidades se limitan a conocer las propiedades y usos de las plantas medicinales de la región, por lo que no se considera a sí mismo *h-men*, ya que dice que éstos personajes “son como hechiceros, aquellos que veneran al demonio y que por eso pueden curar y adivinar pero también echar la enfermedad”.

Según los argumentos de Don Vito, él aceptó llevar a cabo la representación, ya que cuando empezaron los tratos con la empresa, ellos buscaban a alguien que supiera de la “tradición” y debido a que Don Vito es conocedor de las propiedades de las hierbas y plantas, les pareció que era la persona indicada para ser presentado ante los turistas como “chamán”.

Generalmente, en las poblaciones mayas, un rezador o incluso alguien que conoce de ciertas plantas medicinales no se dedica a hacer ceremonias y no es tampoco quien realiza limpiezas para quitar del cuerpo o de ciertos espacios naturales sacralizados, determinadas presencias malignas. Sin embargo, en el contexto turístico, a éstas personas se les han adjudicado dichas tareas. Se requiere de un verdadero conocimiento de la vida cotidiana de la comunidad para saber que se trata de un discurso artificial dirigido al turista, pues a simple vista, incluso el hecho de que algunas creencias se mezclen con el discurso que les han hecho reproducir con fines turísticos, llega a crear confusiones para uno como investigador, ya que en el tema religioso la gente de San Juan no sabe si hablar de sus creencias o de lo que las empresas les dicen que deben platicar. Pero sin duda, dentro de la comunidad se mantiene la diferenciación entre uno y otro personaje. Aunque no es general el conocimiento sobre el chamanismo, evidentemente les resulta aún una conceptualización ajena, de manera que la gente dice que “a los que han estado

haciendo sus cosas con los turistas les llaman *xamán* porque así se dice al norte en maya”, y a los que se dedican a hacer ceremonias y rituales para beneficio de la comunidad, suelen nombrarlos como curanderos o algunas veces como “*h-men* exacto”.

En cuanto a la percepción de los turistas sobre el evento que han presenciado, el discurso del guía y el personaje que lo ejecuta, es necesario mencionar en primera instancia, que debido a que la empresa turística consigue a los espectadores mediante paquetes pre pagados, éstos son siempre extranjeros y en el mayor de los casos gente grande, jóvenes adultos o familias, por lo que vienen con ideas previas muy vagas, exotizadas o nulas acerca de los rituales mayas y de la persona que los realiza. Debido a esto, hay quienes creen todo el discurso del guía y al finalizar la ceremonia le piden a Don Vito consejos de salud y le preguntan de plantas, hay quienes se denotan aburridos o desinteresados ante el espectáculo y hay quienes no creen nada. Cabe destacar que a pesar de que hay cierto patrón en el tipo de gente que contrata estos servicios, es decir: generalmente se trata de un tipo de turista que se hospeda con lujos y comodidades y quiere un encuentro con algo que sea extraño a su propia cultura, pues busca algo diferente sin saber muy bien en realidad de qué se trata, la percepción de los individuos que presencian la ceremonia no se puede generalizar.

El hecho es que gracias al discurso étnico que las empresas ecoturísticas pretenden mantener en su imagen, al ser compañías promotoras del turismo alternativo en San Juan, la ejecución de una “ceremonia maya” ha dado lugar al surgimiento de un nuevo actor social que personifica al *h-men*. Una vez creado este arquetipo de forma exógena, hay casos en los que podría pensarse en algún tipo de resistencia cultural por parte del grupo afectado, como el de San Juan. En este pueblo, sus habitantes juegan astutamente con la imagen que les han impuesto de ellos mismos para utilizarla con fines comerciales, como lo es justamente en el caso de quién hace y porqué las representaciones ceremoniales en contextos ecoturísticos.

Sin embargo, las condiciones del desarrollo turísticos en San Juan no permiten que éste se autogestione, pues existe una dependencia hacia las empresas que promueven la llegada de visitantes. Dependencia que además los somete a no tener el control de los ingresos, y que reproduce el patrón colonial de relación de las periferias con el centro, ya que gran parte de los beneficios económicos que produce esta actividad derivan hacia la metrópolis.

Por otro lado, es importante destacar que en esta dinámica de expansión del sistema capitalista en las comunidades indígenas, en este caso bajo la forma del turismo, Eulogio May y Pedro Canul, quienes tienen el papel de curanderos o *h-meno'ob* en San Juan, han decidido no involucrarse con las representaciones ceremoniales que llevan a cabo para los turistas en San Juan. Ambos reconocen que se trata de un discurso falso: “la ceremonia de los turistas no es legal ni real”, no son ceremonias certeras y completas dado que no están realizadas con la complejidad que implica elaborar una ceremonia; incluso la mesa altar que utilizan no conserva la representación exacta del orden cosmológico por la manera en la que la adornan, cómo orientan los aros y lo que colocan en ella. Además, según dicen, las personas que se han prestado para hacer estas representaciones, no cuentan con los conocimientos reales sobre el tema. “Hay que rezar bien para poder entrar al reino de Dios, si no él no te abre la puerta”.

Sin embargo, el curandero o *h-men* más reconocido de San Juan, tampoco se ha librado de estar involucrado, de alguna manera, con el afán de las estrategias comerciales del turismo por folclorizar los aspectos tradicionales de las culturas indígenas, y mejor aún si se trata de ámbitos místicos y religiosos. Aunque Pedro Canul nunca ha llevado a cabo la representación de la ceremonia en la caverna del complejo ecoturístico, desde 1980, a partir de que el diario Sureste Quintana Roo hizo un reportaje sobre él, comenzó a llegar gente externa a la comunidad para contratarlo y llevarlo a realizar ceremonias de boda y de Hanal Pixan en Tulum y Playa del Carmen, con una frecuencia anual de cinco veces que hasta ahora se mantiene.

Por cada ceremonia él llega a cobrar de tres mil a cinco mil pesos. Sin embargo, dice que cuando se realiza un evento de tal magnitud en el pueblo, se llega a invertir de quince mil a veinte mil pesos, por ejemplo si se trata de un *chaac chac*, *hets mec* o *hets lum*. Asimismo, cuando Don Pedro llega a ofrecer consultas a gente de su comunidad, generalmente percibe doscientos cincuenta pesos de la gente local y el doble si se trata de foráneos. Y aunque estableció estas tarifas a partir de que se dio a conocer en más sitios, ya que anteriormente cobraba cuotas simbólicas, no guarda ningún arrepentimiento ante ello, puesto que como dice, sus conocimientos y habilidades han sido un regalo de Dios, de forma que aunque Don Pedro no busca enriquecerse con esto, paradójicamente²⁵ justifica sus aumentos de tarifa como ayudas de Dios.

En la zona donde se encuentra ubicada la comunidad de estudio, existen otros cenotes y lagunas, pero es este uno de los lugares en donde los recursos naturales se han desarrollado más para el disfrute turístico. Si este desarrollo se direccionara de forma que beneficiara directamente a las poblaciones locales, podrían vislumbrarse grandes oportunidades, dado que apenas a unos pocos kilómetros se ubica la zona arqueológica de Cobá, y, un poco más alejados, están también los centros turísticos de la Riviera Maya, que generan una alta derrama económica en la Península, con los cuales se podrían autogestionar vínculos de intercambios²⁶.

Es indudable que la industria del turismo constituye una buena fuente de ingreso económico, pero es imprescindible que no constituya una fuente de sobre explotación natural, cultural y laboral, que llegue a interferir de manera irreversible con el entorno. Sería deseable, que por un lado, la actividad turística no se conforme como la única entrada de capital, ya que no es constante puesto que depende de las temporadas de afluencia turística o en ocasiones hasta de modas, y por otro

²⁵ Es paradójico, ya que generalmente los *h-meno'ob* cobran mucho menos dinero o incluso no cobran porque sus dones son regalos de Dios para ayudar a sus semejantes y no para enriquecerse con ellos.

²⁶ En las consideraciones finales presentaré una breve propuesta de autogestión para la cooperativa ecoturística de San Juan, en base a todo lo que se ha observado de este lugar.

lado, que tenga una buena administración que sea manejada por los propios habitantes del lugar. Con ello por lo menos se garantizaría que los cambios provocados por el encuentro entre diferentes culturas, así como los ingresos que ello generaría, dejaran de caracterizarse por funcionar bajo dinámicas que a los locales los mantienen subyugados. Quizá entonces los recuerdos, luego de la experiencia turística, sean más auténticos por no estar manipulados o dirigidos por los estereotipos configurados desde el estado y que se expresan en el discurso mercantil de la hegemonía hacia las sociedades subalternas como la indígena.

CAPÍTULO IV
ESPECIALISTAS RITUALES
EL H-MEN

“A veces ángel, a veces diablo, creo ese soy yo”²⁷.

Preámbulo

En esta parte de la tesis ofreceré un marco general en torno a las capacidades y funciones de los principales sacerdotes mayas desde la época prehispánica, pasando muy brevemente por el proceso de conquista, colonia y siglo XIX, para finalmente desembocar en la figura del *h-men* en la actualidad. Dando cuenta de la tradición de la que éste proviene y de la cosmogonía de la cual es parte, se entenderá quién es y qué hace en la actualidad tal personaje en las poblaciones mayas donde aún pervive, más allá de su imagen prefabricada en el contexto ecoturístico que ha sido descrita en el capítulo pasado, fenómeno que se presenta en la actualidad como un factor de transformación del significado del especialista ritual tradicional.

Así pues, en el trato con lo divino, a menudo la mediación es imprescindible, a pesar de que esta experiencia es percibida de forma íntima y privada por cada individuo. Al hablar de mediación se alude a sujetos sociales que desempeñan el rol de intermediarios entre los humanos y los habitantes de otros mundos o planos de la realidad, y que a lo largo de la historia de la humanidad han estado presentes en la mayoría, si no es que en todas, las sociedades. Se trata de sujetos que aunque adoptan diferentes nombres en función de sus habilidades y las atribuciones que reciben en cada sociedad, principalmente en el mundo occidental y sus ciencias, se les ha catalogado como chamanes. De manera que

Como la etnología nos ha enseñado, los sistemas simbólicos de los pueblos de cualquier parte son esencialmente chamanísticos y comparten tantos rasgos básicos sobre el tiempo y el espacio que sugieren orígenes históricos y psicológicos comunes. En el centro de la religión chamanística se yergue la personalidad del chamán (y la experiencia estática que es solo suya) en su papel crucial como adivino, visionario, mago, poeta, cantante, artista profeta de la cacería y del clima, preservador de las tradiciones y curandero de las enfermedades corporales y espirituales. Con espíritus

²⁷ Frase tomada de la calcomanía de la motocicleta de un *h-men* en Maxcanú, Yuc.

ayudantes o familiares, el chamán es preeminentemente el guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y submundo, pues él se ha instruido en esa geografía mística a través de su crisis de iniciación, entrenamiento y trance estático (Furst, 1980:19).

Dentro de esta misma tradición, también en las sociedades indígenas mesoamericanas, los especialistas médico-mágico-religiosos han fungido como mediadores. En muchos casos efectúan una mediación desde lo cultural o social entre los conflictos de la comunidad; hasta de carácter simbólico entre los mundos (también simbólicos) humanos y sagrados, al traducir e interpretar diferentes visiones y planos de la realidad (sueños), dada su capacidad para comunicarse con las deidades, espíritus y seres que no habitan en la dimensión ordinaria de la existencia.

Especialistas rituales precolombinos

Desde la antigüedad, los especialistas rituales han tenido un estatus específico en la sociedad tanto por su sabiduría y habilidad de mediación entre los diferentes planos cósmicos, como por el reconocimiento que reciben de la comunidad. Es en este sentido que podemos hablar de las habilidades que poseían y las funciones que ejercían los diferentes hombres religiosos y especialistas médico-mágico-rituales entre los mayas en la época prehispánica y colonial, para entender así parte de la herencia, tradición y cosmovisión que se conjuga actualmente en torno al *h-men*, siendo éste el único superviviente de los antiguos especialistas rituales mayas en las comunidades de la península de Yucatán.

De las vastas fuentes que se encuentran al respecto, Fray Diego de Landa (1966: 93) es de los primeros referentes útiles, pues apunta que “el oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus creencias y declarar las necesidades y los remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos...”. Dice también que “los hechiceros y médicos curaban con sangrías

hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en los oficios cosas”. Asimismo, haciendo una primera clasificación y distinción de los especialistas religiosos, nos cuenta en sus *Relaciones* que en el mes al que nombraban *Uo* se realizaba una fiesta en la que se reunían los hechiceros, sacerdotes y médicos para echar al demonio y prepararse para hacer saber los pronósticos y remedios del siguiente año, así,

...sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban *Ixchel*, y así a esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am* y con su mucha devoción invocaban a los dioses de la medicina que decían *Izamná*, *Citbolontún* y *Ahau Chamahez*...(p.93)

Siguiendo a Mercedes de la Garza (1990: 133-143), encontramos que entre los mayas de Yucatán había un sacerdote principal al que nombraban *ahau can* (“señor serpiente”), que se encargaba de enseñar y registrar sus conocimientos sobre astronomía, matemáticas y cronología; era consejero del gobernante, guía de otros sacerdotes y era también quien dirigía los rituales públicos.

Estaban además los *nacomes*, que eran los encargados de llevar a cabo los sacrificios; los *chaacoob*, aquellos ancianos que ayudaban en las ceremonias, los taumaturgos, cuya misión consistía principalmente en interpretar los mensajes de los dioses para transmitirlos a la comunidad y los *ah-pul-yaah*, que eran brujos “echadores de enfermedad”.

En la vida cotidiana de los mayas prehispánicos, según las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán* (2008), existía también otro especialista ritual nombrado *Ah k'in*²⁸, que si bien cumplía funciones más someras, no por esto era menos importante, pues “éstos *Ah kines* tenían libros de figuritas por donde se regían, y allí tenían señalados los tiempos en que llovía y en que los

²⁸ Su significado hace referencia a “los del sol”. De acuerdo con De la Garza (*Ibidem*), esta denominación se utilizó en los tiempos de la conquista para referirse a todos los sacerdotes indígenas.

indios habrían de sembrar y coger e ir a cazar y a la guerra” (p. 86). Eran también quienes interpretaban a un *ídolo*²⁹ al que los mayas de ese tiempo le podían preguntar cualquier cosa; era también quien los casaba y a quien “le llevaban las indias que no estaban corrompidas para que con un pedernal o un pedacito de cuerno de venado las corrompiese” (p. 217) porque es de esta manera que podían mantener relaciones sexuales con sus maridos.

Valverde (2011) también nos proporciona valiosa información acerca de otros personajes, los *kuhul ahau*. Parafraseando sus palabras, menciona que en la época prehispánica, éstos eran los gobernantes mayas reconocidos como hombres sagrados, que fungían como especialistas rituales al ser legitimados como poseedores del conocimiento que sus antepasados les habían transmitido; teniendo así la capacidad de curar, de transformarse, de adivinar, etc. Según la misma autora, estos soberanos eran quienes se encargaban de mantener el orden cotidiano del cosmos y del espacio urbano ya sacralizado a través de su participación en rituales públicos, de los que se valían, además, para legitimarse políticamente mediante el triunfo; de manera que la estructura gubernamental se engarzaba con la estructura cósmica.

Por ejemplo, nos dice Valverde, el juego de pelota (que simbolizaba la lucha cotidiana del tiempo entre el día y la noche, el cielo y el inframundo) y la guerra (que simbolizaba la creación del caos para llegar al orden) eran acontecimientos que tenían como finalidad la recreación y reestructuración periódica del cosmos, por lo que al término de cada uno, el *kuhul ahau* bajaba al inframundo encarnando a un jaguar³⁰, pues era ahí donde se renovaba periódicamente la sangre del linaje; luego renacía como un ente sabio, sagrado y entonces, transmitía a la comunidad un mensaje de poder.

De esta forma es que a través de sus poderes de transformación, al realizar un ritual, el gobernante irrumpía con la linealidad del tiempo profano convirtiéndose

²⁹ De cuyo nombre no hay dato alguno.

³⁰ Símbolo de la noche estrellada y el sol nocturno.

en un Dios vivo, una esencia divina lo enlazaba con la historia que se remonta al principio de los tiempos, que de alguna manera se volvían a vivir por medio del ritual. De ahí que como bien apunta Díaz (1982: 80-81)

Los sacerdotes, en las ceremonias, solían representar a determinados dioses... se vestían de tigre y representaban la mordida que el nahual de este dios daba al sol derrumbándolo. Se representaban los mitos, las acciones divinas. Toda ceremonia era teatro, era representación de algo.

Tenemos entonces que aquellos que ejercían actividades de curación, adivinación, hechicería y magia, eran quienes en algunos casos, además de ocuparse de presidir los rituales públicos, se enfocaban mayormente en las situaciones que se desprendían del ámbito privado. Sin embargo, aunque las habilidades de los diferentes especialistas rituales solían ser, en esencia, las mismas, existía una jerarquía de las distintas formas de sacerdocio prehispánico, pues estaban los grandes sacerdotes que sustentaban la religión estatal y los pequeños especialistas que hacían su trabajo en el ámbito doméstico. Thompson (1975: 214) apunta que el *h-men* (*ah men*) es el “sacerdote menor o rezador que practica también la curandería y la adivinación. Ellos se encargan de todos los ritos de la comunidad relacionados con el campo y la selva”, de ahí que como menciona este autor, “al desaparecer el clero superior con la conquista hispánica sólo sobrevivieron ellos, a causa de su humilde condición, como dirigentes religiosos de los poblados”.

A pesar de esta jerarquía, los diferentes especialistas médico-mágico-religiosos tenían en común ciertas habilidades y procesos característicos que también están presentes en el *h-men*. Con ello hacemos referencia -aparte de la pericia de la comunicación entre planos y la curación- a: los diferentes procesos de iniciación, la capacidad de adivinación y la capacidad de transmutación (como hemos visto en el ejemplo del juego de pelota). Todo ello, con la principal función de procurar la manutención del orden cósmico, y preservar la armonía de las relaciones entre las deidades y las personas.

Empezando con el tema de las iniciaciones religiosas, es bien sabido que se trata de la forma en que los especialistas mágico-médico-religiosos obtienen su poder y sabiduría. En relación con los mayas, hay referencias acerca de los *h-meno'ob* que apuntan a que antes de atravesar un proceso de iniciación, en algunos casos

...existen “indicios *del 'llamado' para este oficio*: los sueños o una enfermedad prolongada e incurable que, de acuerdo con el *h-men* que en estos casos hay que consultar, es señal de que el paciente debe asumir sus deberes curativos para poder sanar; o el futuro *h-men* da alguna señal cuando aún está en el vientre de su madre; o tiene una experiencia onírica en que es llevado por los vientos e iniciado en su oficio... Gubler (2007:68).

Diversas fuentes y la información de etnográfica señalan que entre los mayeros³¹ contemporáneos, la forma más común de iniciación se desarrolla al ingresar a una caverna durante algún lapso de tiempo, que generalmente es de tres días³². Período en el que *los elegidos* descienden al inframundo con la finalidad de adquirir la sabiduría para curar y hacer rituales. Naturalmente, “únicamente aquellos que nacieron con el don conseguirán que se abran las paredes” (De Ángel, 2010:83) para lograr traspasar del ámbito profano al sagrado. Durante tal tiempo, estos personajes atraviesan una muerte simbólica o algún estado de conciencia distinto del que se tiene cuando se está despierto, para comunicarse con sus parientes, ancestros o antepasados y recibir de ellos los dones de curación, los conocimientos sobre plantas medicinales y los instrumentos que su labor requiere, luego de haberse enfrentado con los monstruos de la tierra y “haber llegado sano y salvo a donde se encuentra el agua” (De Ángel, *Ibidem*).

³¹ Utilizo este término basándome en el argumento de Gutiérrez Estévez en el texto *Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales* (2002) cuando alude a que ‘mayas’ hace referencia a los “antiguos”, a los que vivieron en el pasado y ‘mayeros’ se refiere a todos aquellos pobladores actuales que saben hablar la lengua maya.

³² De la Garza hace una asociación de la duración de la muerte iniciática de los chamanes, con la muerte de Cristo (*Ibidem* p. 149).

Sin embargo, el descenso al inframundo no es la única manera a través de la cual se obtiene la sabiduría que caracteriza a los especialistas rituales. Según la información obtenida en campo, hay además quienes nacen con el *don*; quienes se hacen aprendices, aunque “hay personas que estudian pero su fe les da para uno o dos años y no llegan a aprender todo lo que se necesita para curar, hacer rezos y ceremonias”³³; o los hay también quienes encuentran una señal que les marca su destino como hombres depositarios del alto conocimiento, al divisar en su camino o bajo su hamaca la piedra traslúcida que emplean aún en la actualidad los *h-meno’ob* para adivinar. Ya Ruz (2000:107) menciona que “en algún sitio ha muerto un sabio maya yucateco, un *h-men*, y esa piedra cristal ha emprendido su camino en busca de aquél destinado a sucederlo”.

En algunos casos, esta piedra les es dada por los *aluxo’ob*³⁴, quienes también en ocasiones son los encargados de transmitir al *h-men* todo aquello que requiere saber. *X-kukican* es la deidad que da consentimiento al encuentro entre la persona y el *alux* en la vecindad de las ruinas prehispánicas, para convertirse en *h-men*. Estos entes, según Boccara (2012), representan la rebelión de la cosa que ya no quiere ser sólo una cosa, de la naturaleza que ya no alimentamos, pero que exige atención a cambio de sus servicios como el que cuida y nutre a la naturaleza, del monte; es la manifestación del alma, el *ethos* colectivo de la comunidad. Pedro los reconoce como “seres de piedra con ropa y zapatos, son los santos de los antiguos mayas, que cuidan los cenotes y el monte y las cuevas donde éstos guardaban sus secretos; son seres malos porque hacen travesuras y si se les tiene miedo causan enfermedades, además no se les puede ver porque eso les otorga más poder, así que los antiguos les han indicado que deben esconderse, además como el poder de vida que tienen es de viento, si no se concluye porque uno los ve, se quedan como vientos”.

³³ Palabras de Don Pedro Canul, con sus casi 70 años de edad, es el más experto en San Juan de Dios sobre la labor de un *h-men*.

³⁴ Gubler (*Ibidem* p.67) señala que el *Diccionario maya Cordemex* define a estos seres como “geniecillos del bosque” o “enanos legendarios”. (citarlo yo directamente)

Hablar de esta piedra traslúcida nos conduce ahora a adentrarnos en el tema de la adivinación. Así que una vez *iniciados*, para exaltar sus poderes sobrenaturales, más comúnmente entre los mayas antiguos que en los contemporáneos, estos hombres religiosos se inducían trances extáticos mediante prácticas de ayuno, insomnio, auto sacrificio y abstinencia sexual. De esa forma se volvían capaces de interpretar, a través de diversos elementos, las voces de las deidades. Las prácticas adivinatorias son comunes en la época actual, y consisten principalmente en prevenir o anunciar fenómenos naturales, leer la suerte, definir los mejores tiempos para sembrar, así como curar y establecer el origen de los males. En la documentación realizada por el obispo Sánchez de Aguilar (*Op cit.*, p. 129) encontramos información sobre esta práctica en época colonial llevada a cabo con granos:

...Son sortílegos, y hechan suerte con un gran puño de maíz, y *tzité (colorín)*, contando de dos en dos y si salen pares, vuelven a contar una, y dos, y hasta tres veces hasta que salgan nones, y en su mente llevan el concepto sobre qué va la suerte... (p. 79).

Por otro lado, siguiendo a Bartolomé (1988: 206-207), aunque en la época prehispánica el *Alto Conocimiento* se mantenía difundido sólo entre el estrato social más alto, de modo que incluso la religión tenía un carácter estatal, los códices, que después se convirtieron en manuscritos, jugaban también un papel importante en las prácticas adivinatorias, pues en ellos se encontraban relatadas las profecías tanto a nivel individual como comunitario, además de que funcionaban también como recurso visual para apoyar la memoria oral. Se regulaban a través de ellos los “rituales relacionados con el ciclo vital del individuo y con el ciclo económico de la producción”.

Así, mediante los libros del Chilam Balam, el Popol Vuh y de otras crónicas mayas coloniales, se transmitía de generación en generación el conocimiento sobre “profecías calendáricas, crónicas históricas, recetarios medicinales, ritualismo y adivinación” (Bartolomé, *Ibidem*). El *Título Yax* sostiene que “...todo les era manifiesto. Sabrían que habría muerte, hambre o guerra; seguro que lo sabían.

Tenían algo que usaban para consultar todo esto; se trataba de un libro, el *Popol wuj...* (“El título Yax y otros títulos quichés” *apud* De la Garza, 1990: 150).

Como sucedía en las formas de iniciación, los sueños son otra importante forma de adivinación o pronóstico, pues es durante ese proceso que la parte consciente de cada persona viaja a otras dimensiones sin tiempo, muchas veces dándose encuentro con seres de otra realidad vivida, de modo que la noche del cuerpo es el día del alma.

Los sueños representan asimismo todo un código de imágenes simbólicas asociadas en su interpretación, con el bagaje colectivo de la comunidad; en los que sin embargo, sólo aquellas personas con *el don*, consiguen ligar de manera asertiva una multiplicidad de significados a éste único significante. Polisemia que para los intérpretes de su código, refleja una impronta social ancestral para establecer un diálogo con la naturaleza al ver en el alma y ver como el alma, a fin de otorgarle un significado posible al signo soñado, a conciencia de que se trate de situaciones en las que se requiera realizar diagnósticos o conocer la forma de curar una enfermedad. Generalmente lo que sucede es que os que tienen el don sueñan con los seres o espíritus que son quienes les comunican los mensajes.

Según De la Garza (1990: 150), a la interpretación de los sueños se le denomina en maya *wayasba*, que significa “adivinar por sueños o signos, señal por conjetura de lo que ha de venir”. En muchos casos, es mediante este estado de conciencia que las enfermedades manifiestan su origen o causa al que interpreta, pues es también cuando muchas de ellas se adquieren causando malestares al espíritu, como son los *tancas*³⁵, *frenesís* o *ataques*: delirios, espasmos, fallecimientos, afasias, mal erótico o sexualidad desordenada, incoherencia, irritabilidad, depresión y locura.

³⁵ El Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana en línea de la UNAM, refiere que los *tancas* son “un fluido enigmático que genera males y alteraciones nerviosas como desmayos, temblores, escalofríos, inquietud y espasmos... se les llega a considerar como entes etéreos con voluntad propia que se originaron el día cuatro *ahau* y son la esencia de un coito celeste realizado por la deidad con este nombre”.

En nuestros días, además de mediante los sueños, la forma más común de adivinación que se conserva al menos entre los mayas peninsulares, es la que realizan los *h-meno'ob* a través de la piedra traslúcida a la que hacía referencia anteriormente. El *sáastún* (“la piedra clara o traslúcida”), como se denomina en maya, es “esa piedra transparente en la que los *h-meno'ob* pueden adivinar desde los males que afligen a sus pacientes hasta el momento adecuado en el que deben ser desenterrados los *pibes*, cuando éstos han terminado de cocerse bajo la tierra” (De Ángel, 2010: 80).

De las habilidades que nombramos anteriormente, en lo relativo a la transmutación, Mercedes de la Garza (1987: 81) señala que

...entre los grupos mayenses, por nagual se entiende una clase de hombre religioso que aúna a sus poderes de transformación los de penetrar en los espacios sagrados, comunicarse con los muertos y con los dioses, poseer una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que le permite ejercer la adivinación y curar enfermedades, sobre todo las de origen mágico.

Entre los mayas de Yucatán, los naguales eran conocidos como *uaay*. Según el *Diccionario de Motul*³⁶ éste es el “familiar que tienen los nigrománticos, bruxos o hechiceros, que es algún animal que por pacto que hazen con el Demonio se convierten fantásticamente; y el mal que sucede al tal animal sucede también al brujo cuyo familiar es”.

En esta noción cabe hacer una aclaración, pues en el nagualismo de los grupos mexicas y varios de la familia mayance se reconoce que había dos concepciones empleadas para nombrar el vínculo de los hombres con los animales. La primera de ellas es el *tonallismo*, que hacía referencia a la creencia de que cuando una persona nace, un animal lo hace también, y es con él con quien la persona compartirá su aliento vital, la suerte y el destino; se trata de un compañero animal, un *alter ego*. Apunta López Austin (1980: 226) que “el principal rasgo que suelen compartir es su fecha de nacimiento: los nahuas creían que nacer el mismo

³⁶ *Diccionario de Motul*, fol.439r. Ver Ara, *Vocabulario...*,402.

día las dos criaturas adquirirían una misma entidad anímica, llamada *tonalli*, que era insuflada en ellas en el momento de su concepción”.

La segunda concepción es la del *nahualli*, término que se empleaba para nombrar a aquellos que tenían el poder de transformarse en animales. López Austin (1967: 95-96) menciona que éste deriva de las raíces *ehua* o *ahua* que significa 'lo que es mi vestidura' 'lo que es mi ropaje', 'lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor' Sin embargo, de la Garza (1990: 143) menciona que en la época colonial debió haber una confusión del *alter ego* animal con el brujo y viceversa. Lo anterior se vio reflejado en el término maya-yucateco *uaay*, que de acuerdo con ella, debió haber sido en realidad la manera en la que en la antigüedad se nombraba al compañero animal, ya que por ejemplo, entre los tzotziles a éste lo denominaban *wayjel* y entre los tzeltales al brujo lo conocen como *uaiaghon*.

En relación a este mismo tema, y utilizando a la misma autora, es importante señalar que en el caso de los gobernantes o soberanos mayas, los animales más relacionados con la transmutación son el jaguar y la serpiente; concebidos como animales sagrados, dado que el primero

...simbolizó el lado nocturno de la vida, el reino del misterio, el mal y la muerte, la oscuridad y las tinieblas... de los poderes ocultos e incomprensibles, de los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común. Así los hombres que logran transformarse en [jaguar], adquieren sus poderes y trascienden el ámbito humano (p. 136).

La serpiente por su parte, es un símbolo de fertilidad, de agua, de energía vital sagrada y de “energía generadora del mundo... y que por su cualidad de renacer de sí misma, que es como interpreta el hombre creyente el cambio de piel, está asociada a las iniciaciones religiosas, en las que el hombre profano muere como tal para renacer sacralizado” (p.92) al ser engullido por las enormes fauces de una serpiente, que lo escupirá o defecará luego de haberlo dotado de sabiduría y poderes sobrenaturales.

Breve acercamiento a la conquista y el régimen colonial en el marco religioso y de la salud

El bagaje de concepciones y creencias en torno al mundo sobrenatural, así como el papel y las funciones de los especialistas precolombinos mencionados anteriormente, sufrieron importantes modificaciones a partir de la conquista:

Puesto que desde un inicio los conquistadores hicieron del frente religioso campo privilegiado de su dominio, no es de extrañar que fuese desde la sombra donde conspiraran los antiguos señores y los sacerdotes, durante el breve tiempo en que pudieron mantener poder y prestigio suficiente para cohesionar a las masas y animarlas al enfrentamiento, el repliegue o la huida. Una vez que muchos de los primeros fueron aniquilados, desposeídos de sus cargos y desprestigiados, y mientras los altos sacerdotes se derrumbaban junto con los dioses de las élites, segundones y arribistas tomaron las migajas del poder dejado por los antiguos nobles, en tanto que los sacerdotes de menor rango que lograron permanecer fueron degradados por el discurso católico a simples brujos y curanderos (Ruz, 2002: 249).

Así, cuando se acabó con la clase gobernante maya en la conquista, la actividad de las prácticas rituales se conservó clandestinamente. Por ello, es justo en esta etapa donde reside la causa de la supervivencia de los *h-meno'ob*, ya que como hemos mencionado antes, éstos se encontraban en el nivel más bajo de la jerarquía religiosa o incluso podemos decir que no pertenecían a ella. Y es que durante la evangelización de los indígenas fueron prohibidas, perseguidas³⁷ y condenadas aquellas prácticas que, de acuerdo con los españoles, eran paganas porque rendían culto a diferentes deidades que no se correspondían con las creencias cristianas. Dicha circunstancia se desató con mayor fuerza en el área maya entre los siglos XVI y XIX, pues de acuerdo con el texto *La deidad fingida* (1988: 215), en ese tiempo, la labor de evangelización estaba en detrimento ya que había

...un adoctrinamiento asaz superficial dada la enorme extensión de la tierra y el escaso número de evangelizadores. Así, las comunidades indígenas, en apariencia

³⁷ Como la persecución que realizó Diego de Landa en 1561 en Yaxcabá, Sotuta y Mopilá.

cristianas, continuaban venerando a sus antiguos dioses y realizando sus acostumbrados ritos.

Para ilustrarnos al respecto, en los “Documentos de la división del Beneficio de Yaxcabá” (Izquierdo, 1988: 159-195) se ofrece un panorama más tangible acerca de la organización política y religiosa que trataba de instaurar el Imperio español en las Indias, y la resistencia cultural que se llegó a desarrollar en algunos casos por conservar las antiguas creencias religiosas indígenas. De modo que para implantar el nuevo régimen, los españoles pretendían incidir hasta en aquellos ámbitos más íntimos de la vida privada, creando una conceptualización en torno a lo que era bueno y permitido creer y lo que no. Así es que se consideraba como idolatría

...una violación a la Ley que atentaba gravemente contra el logro de la conquista: la cristianización de los paganos, *pues se refería a toda forma religiosa de tradición prehispánica ejercida en cualquier ámbito de la vida humana, siendo la adoración de los dioses prehispánicos, la más grave de ella (Ibidem, p. 161).*

Lo cual implicó un fuerte proceso de resistencia cultural, ya que en algunos pueblos había *Ah kines* que se encargaban de asegurar la permanencia de las prácticas y creencias precolombinas, buscando asimismo mantener su autoridad como especialistas rituales. El discurso de un *Ah k'in* aludía a que lo propagado por los sacerdotes católicos “... era cosa de burla y no era dios el que ellos predicaban ni habían de durar en la tierra y se habían de ir muy pronto y ellos y los demás naturales tomarían a las cosas antiguas...” (Scholes y Adams, 1938: 107).

Las autoridades coloniales establecieron también un sistema de castigos que aseguraban el mantenimiento y extensión de su control ante los casos en que (algunas veces por denuncias de los vecinos) se descubría que en un hogar había cuidadosamente ocultos por generaciones, ciertos ídolos.

Se castigaba al Cacique del pueblo privándolo del cargo y se le azotaba por no haberse percatado de la idolatría, por no haber informado a las autoridades, o por haberlo hecho demasiado tarde. Otro que también perdía su puesto y se le aplicaban 50 azotes era el Maestro de capilla... por su parte, a los indígenas implicados se les

adjudicaban cien azotes en forma pública y un año de servicio gratuito en el templo (*Ibidem* p.163).

Así que la introducción forzada de nuevos cánones de pensamiento religioso por parte de los españoles modificó buena parte de las añejas creencias religiosas de los indígenas. Sin embargo, son varios los autores que afirman que en esencia las concepciones y creencias en torno al mundo sobrenatural no se transformaron radicalmente, ya que el pueblo maya adoptó nuevas formas de nombrar a las deidades y de adorarlas o rendirles culto a través de los santos católicos; sin que eso signifique que se trató nada más de un cambio de nombre, sino que hubo una especie de fusión de creencias mesoamericanas y medievales. Ruz (2002: 267) apunta en este sentido que “hasta hoy los numerosos santos católicos siguen siendo identificados con otras tantas divinidades menores, a las que permitieron subsistir... por incorporarlas a su antiguo universo cultural”. Así pues, estos procesos suponen

...no sólo la pérdida de un sentido posible de la realidad, sino también una necesaria reformulación de la identidad de sus miembros, que deberá recurrir a otros referentes para definirse... si bien se puede mantener la identidad étnica a pesar de las transformaciones cosmológicas, ésta se referirá cada vez más a un cuerpo cuya alma ha sido cambiada y vaciada de los contenidos que las generaciones habían depositado en él (Bartolomé, 1997:123)

Otro aspecto que también se modificó con la conquista fue la forma de concebir el propio cuerpo (transformado ya por el cambio de sustancias y hábitos alimenticios), y con ello tanto el origen y entendimiento de muchas enfermedades, como las funciones y labor de los especialistas en medicina, magia y rituales para remediar los males y conciliarse con las deidades. Así, a los indígenas se les inculcó la idea de la existencia de una única alma, además de la lógica cristiana de la culpa ante el sufrimiento de Jesucristo. De esa forma todos los hombres se reconocen como pecadores dentro del dualismo de las acciones buenas y malas, de la gloria y el infierno, la vida o la muerte sentenciadas por Jesucristo, y la confesión como la única forma de obtener el perdón y la salvación del alma tras la muerte y como la forma de aliviar las enfermedades, que garantizará la dicha si se realiza bien. Sin

embargo, entre muchos mayeros la idea de pagar en el más allá los males causados en vida no es tal, al contrario, éstos se pagan en vida en forma de enfermedades, accidentes, desgracias, etc.

Landa (*Ibidem*, pp. 47) menciona que porque los yucatecos "...creían que por el mal y el pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos". Siguiendo los postulados de Gutiérrez Estévez (2000: 91, 105), ello demuestra que los mayeros, continuaron sin embargo priorizando las atenciones del cuerpo y no las del alma, para conseguir dicha, pues para ellos

...la conducta no es la manifestación externa del alma, sino la causa de ella... es la que produce, en primera instancia, el estado del cuerpo, y luego, el estado del alma. Es éste un universo moral en el que carece de sentido el arrepentimiento o la confesión; donde el pecado no es sino defecto ritual y la pena es la aflicción corporal, pero no la penitencia. El cuerpo, aunque sea su recipiente, no es espejo del alma, sino reflejo del mundo.

Así, en la concepción maya el cuerpo se mantuvo como un microcosmos que se engarza con la armonía del universo todo (Ruz, 2000: 109). Universo al que se le brinda respeto adjudicándole un papel activo en la vida de la comunidad; siendo este el propio espacio natural, la sociedad, el individuo, el mundo sagrado, el tiempo, el inframundo, el cielo, etc. De esta manera la salud y la enfermedad se definen en función de las relaciones que mantienen tanto los individuos entre sí como con las fuerzas naturales y sobrenaturales que les rodean. En este sentido

"El mal es entendido como desarmonía o como agresión y sus manifestaciones particulares toman en el individuo la forma de una aflicción o una enfermedad. Que el mal se presente como causado por la desarmonía supone que se postula la existencia de un "contrato" previo, de un acuerdo que armoniza las relaciones del individuo con la naturaleza, consigo mismo, con otros y con los poderes sobrehumanos. Es la ruptura de cualquiera de estos "contratos" lo que produce la aflicción. (Gutiérrez, 2000: 103).

Bajo este entendido es que a pesar de los cambios que trajo la conquista, pervivieron distintas enfermedades que afligen física o espiritualmente a las personas, o que son causadas por factores que escapan a los parámetros de la ciencia médica occidental. De acuerdo con Gubler³⁸ (*op. cit.* p.49), las enfermedades más comunes entre los mayas peninsulares se pueden clasificar en función de su origen de la siguiente manera:

1. Las que se deben a causas naturales.
2. Las de origen sobrenatural, enviadas por deidades, espíritus o vientos, como castigo por infracciones en el comportamiento humano.
3. Enfermedades que se atribuyen directamente a la acción de un brujo o hechicero quien obra por encargo de otra persona con la expresa intención de hacer daño.
4. Las dolencias por causa involuntaria como el "mal de ojo", que obedecen a la mirada fuerte de una persona borracha, embarazada, calurosa, etc.

Ya que durante todo el escrito a menudo he venido mencionando el concepto de los aires o malos vientos porque hasta la actualidad constituyen una de las causas más comunes de enfermedades o el padecimiento de males, es momento de explicar de qué se trata el término. Así que aunque hay una gran cantidad de información que los alude, tomaremos lo que el Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana en línea de la UNAM menciona acerca de ellos, encontrando entonces que

...en su forma de entidad, los malos aires tienen una suerte de vida propia, son siempre peligrosos y originan la enfermedad de nombre *ik'* o mal aire. Su malignidad se manifiesta en que atacan a las personas que tienen la desgracia de toparse con ellos. El poder para hacer daño aumenta en determinadas circunstancias: son particularmente malos los aires de los días martes y viernes, los de las 12 del día, lo mismo que los de la media noche y, finalmente, los aires al momento de formar remolinos; estos son "vientos muy fuertes que van girando sobre la tierra de abajo

³⁸ Cabe aclarar que esta es sólo una de otras tantas formas que utilizan otros autores de clasificar enfermedades.

hacia arriba". Se pueden manifestar en el monte, las milpas, los cerros, los cenotes, las cuevas y los caminos³⁹.

Los remolinos son sobre todo temidos si logran envolver al individuo: cuando esto ocurre se dice que el sujeto "carga el remolino". El aire forma parte de la causalidad de enfermedades más habituales, tales como el dolor de cabeza, la diarrea, la diabetes y el reumatismo, entre otras. Una de las premisas para ser afectado por un aire o viento es la de encontrarse en un estado particular, designado por los informantes como "caluroso".

En función del origen y las características de muchas enfermedades, como en el caso de los malos vientos o aires, para que el individuo pueda volver a restablecer su armonía, al igual que sucedía antes de la conquista, se continúa requiriendo del poder y los conocimientos de los especialistas rituales, pues desde siempre han sido ellos quienes, por conocer los secretos para manipular las fuerzas naturales y sobrenaturales, así como por pertenecer al mismo contexto cultural que el enfermo (con quien comparten lengua, creencias, ambiente, cultura), podrán establecer y comprender el origen de su malestar y tendrán también la manera de encontrar un remedio, ya sea que se trate de algún problema físico o psicosomático.

La tarea del terapeuta es averiguar la procedencia del "frenesí", es decir, la identidad de la deidad que ha causado la enfermedad⁴⁰, y establecer el momento y la forma en que ésta se manifestó...Esta información es clave, confiriéndole poder para enfrentar y medirse con el espíritu a la vez origen de la enfermedad y enfermedad personificada, a la que tiene que dominar y vencer para poder curar a su paciente (Gubler, 2006: 63).

³⁹ Consultado en línea el 5 de febrero de 2014, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

⁴⁰ El frenesí era un término más recurrente en la época colonial para referir a un tipo de enfermedad, en la actualidad ya no tiene mucha vigencia, pues de lo que más comúnmente se habla es de los malos vientos).

El *h-men* en la actualidad

Ahora bien, después del proceso de prohibición religiosa y transformaciones culturales que acaecieron desde la conquista, en la actualidad perviven en algunas de las comunidades mayeras diferentes terapeutas tradicionales. Aunque éstos suelen alternar o combinar funciones sus funciones, haremos caso a la clasificación establecida por Gubler (2007: 53-54), encontrando así a:

1. Sobadores, hueseros, parteros y, en menor número, sangradores, grupo en el que también podemos incluir a los “yerbateros”⁴¹. Los primeros se limitan a la manipulación física del cuerpo, y el último al empleo de plantas medicinales. El elemento religioso se reduce al mínimo, por ejemplo a la formulación de un rezo o una plegaria durante el tratamiento.
2. Curanderos y curanderas, capacitados para remediar tanto las dolencias físicas como las enfermedades sobrenaturales o psico-religiosas.
3. Brujos o hechiceros, a quienes se les atribuye la capacidad de mandar enfermedades y otros males por medio de la magia negra o roja.

Pero sólo uno de estos especialistas trasciende el ámbito de la salud física, para hacer tanto de curandero como de especialista ritual: el *h-men*⁴², de quien la misma autora (1996) declara que su tradición alude a que “en un sujeto se reúnen los variados roles de adivino, médico y sacerdote”⁴³, ya que desempeña el papel de curandero mediante invocaciones, rezos y actos rituales. Es adivino principalmente de las causas de enfermedades y males; y es “yerbatero”, es decir, conocedor y

⁴¹ A quienes en la época prehispánica se les llamaba *dzac-dzac*. Aquí Gubler menciona a los culebreros con menor incidencia, dado que en la actualidad ya escasean; sin embargo, tuve la oportunidad de conocer a una familia en Yobaín que se dedica a vender a un muy bajo costo, cápsulas de carne de serpiente de cascabel preparada en polvo, para curar casi cualquier tipo de cáncer, utilizando además la capa de grasa que sólo algunas víboras llegan a tener entre la piel y la carne, para aliviar el asma y el herpes al consumirse frita. Aunque cabe aclarar que los culebreros a los que se refiere la autora eran especialistas en curar las mordeduras de serpiente, no preparaban remedios.

⁴² Aunque el *h-men* es capaz de hacer y deshacer algún hechizo, se diferencia de los brujos y hechiceros en que él no suele trabajar con magia para causar daño. Se trata en realidad de una cuestión de principios morales, pues de que el *h-men* tiene la capacidad de causar mal la tiene.

⁴³ Cada función es específica, alternada o combinada, dependiendo de los requerimientos de la situación.

dispensador de preparados de hierbas para infusiones, baños, friegas o emplastos (Gutiérrez E., 2000:92).

Aunado a ello, generalmente se tiene la idea de que quien tiene el poder y los conocimientos necesarios para hacer el bien también posee las cualidades necesarias para causar males, así que el *h-men* representa una figura de temor y respeto para los habitantes de la comunidad por ser un personaje dual, siempre sospechoso, temido y respetado al mismo tiempo. Sin embargo, el *h-men* generalmente escoge “un solo lado de la moneda”. Quintal (2003: 290) menciona que todo iniciado debe pasar por una lucha con su propio lado oscuro o sombra (*oochel*), que representa las tentaciones de su propia maldad. Si lo convence la idea de que la fuente de toda su sabiduría proviene de Dios y debe estar enfocado, por tanto, a hacer el bien, éste no se convierte en *jpulya’aj* (hechicero) o en *jwáay* (personas que se transforman en animales o fenómenos naturales para hacer maldades), pues ya decidió vencer a sus propios demonios.

Estas características, sumadas a su sabiduría, sus conocimientos de medicina y magia, su capacidad de interactuar con las diferentes fuerzas del mundo sagrado, de hablar con las entidades anímicas y ser un puente entre lo natural y sobrenatural, en fin, el poder que se articula en su papel de especialista ritual, le prestan un estatus específico dentro de la sociedad, volviéndolo un mediador simbólico de mundos, también simbólicos.

Por lo tanto, al *h-men* se le facilita valerse no sólo de aspectos prácticos, es decir, de la cura de algunas enfermedades físicas, sino que considera también elementos simbólicos y religiosos en el alivio de aflicciones de origen psicosomático, muchas veces, al enfrentarse con los espíritus malignos que las causan. El *h-men*, sin embargo, al menos cuando está aliviando un mal de origen incierto, se mantiene a salvo de los peligros de luchar con esos espíritus al encomendarse a sus santos protectores. Aunque claro que siempre es bueno tener precauciones y no incursionar en territorio de otros curanderos, para evitar ser víctima de sus encantamientos. Además de que “conocer los secretos de la vida implica adentrarse en los terrenos de la muerte; incluso la propia” (Ruz, 2000: 122).

El *h-men* reinstala a sus pacientes dentro del orden cósmico y social, fungiendo como mediador y generando control y cohesión social comunitaria. De esta manera el *h-men* restablece la armonía⁴⁴ en las relaciones sociales que causan las aflicciones⁴⁵; así como también propicia en los individuos un comportamiento bueno y estable que disipa sus probabilidades de enfermarse, ya que funge como garante de la moral tradicional. En su papel, también como garante del sistema simbólico tradicional indígena, el *h-men*, además, procura la continuidad de las creencias y prácticas indígenas, haciendo alusión al hecho de que faltar a las normas tradicionales ocasiona problemas. Al respecto menciona Ruz (2000:109) que “cualquier yucateco sabe que no faltan castigos para aquél que no muestre suficiente devoción al orar o asistir a una ceremonia”. Y es que en este ámbito, es el temor que se desprende de la creencia en lo sobrenatural y en el castigo que se deriva de faltar a las obligaciones rituales, el que se mantiene como un eje esencial en el mantenimiento de las creencias y prácticas mágico-religiosas. Pero lo es también la resistencia de un sistema cosmológico en el que el hombre y los dioses son entidades en continua interacción.

De manera que el *h-men*, al fungir como mediador de las relaciones sociales entre los habitantes de una comunidad⁴⁶ y (en un orden mítico religioso) y las deidades a quienes éstos deben brindar tributo, es un actor fundamental en eventos comunitarios que tienen una repercusión directa en la vida diaria de la gente; pues las ceremonias en la religión mesoamericana, implican un servicio para los dioses que garantiza el bienestar de la población.

Porque santos y dioses, para subsistir, requieren del reconocimiento que les tributan los hombres. Por eso durante la ceremonia se les ofrenda *generalmente* cacao,

⁴⁴ Refiriéndome con armonía a un restablecimiento de la normalidad, del orden cotidiano.

⁴⁵ Refiriéndome específicamente, a los casos en los que se le pide algún trabajo al *h-men* para aliviar un mal que otra persona haya hecho, cuando se es víctima de algún hechizo.

⁴⁶ Me refiero sólo a los casos en los que la presencia del *h-men* sigue siendo fuerte, al grado de que se desarrolla aún como líder espiritual y su palabra, decisiones y actos llegan a tener la fuerza y respeto necesarios, como para mediar en los conflictos sociales de la comunidad a través de los consejos.

tabaco y balché⁴⁷, dones exclusivos de las deidades de América. Con ellos comulgan los mayas, reafirmando la comunidad de la naturaleza, los hombres y los dioses (Ruz, *Ibídem*, p.109).

En la actualidad, en muchos de los pueblos de la Península, la figura del *h-men* mantiene ciertas ambigüedades, principalmente en relación a la manera en la que es reconocido o nombrado por la gente. Por un lado, es precisamente la dualidad de su papel entre el bien y el mal lo que, como una consecuencia de la Conquista, causa confusiones para los habitantes de algunas comunidades, en donde la concepción española de la brujería se mezcló con la tradición de los especialistas rituales mayas. Por otro lado, los discursos sobre el chamanismo de los que se valen las empresas turísticas en la actualidad para atraer consumidores, aunque dirigidos hacia el exterior de la comunidad, son también motivo de confusión para los propios vecinos en relación a la figura del *h-men*. Hecho que, como veremos más adelante, se nutre de las tendencias de pensamientos y comportamientos que surgen de movimiento con la *new age*, ya que propicia la propagación de farsantes que simulan ser *h-meno'ob*. Y es que tanto el discurso turístico como el de la *new age* resultan efectivos, puesto que hay un incremento en la demanda de la población de turistas procedentes del primer mundo hacia encontrar formas de sentirse en contacto con su lado espiritual.

Para dar respuesta a esta demanda, tanto en San Juan como en otras comunidades se han llevado a cabo representaciones de carácter espiritual a las que llaman “ceremonias mayas”, que son oficiadas por personas que desempeñan un papel exclusivamente turístico, a quienes las agencias turísticas o ciertas dependencias de Estado han hecho llamar *chamanes*, como si realmente desempeñaran el papel de *h-men* en sus comunidades.

⁴⁷ Bebida ritual que se obtiene de la corteza del árbol del mismo nombre.

Espacios sagrados, concepción del cosmos y ceremonias

Para los mayas, la construcción del espacio habla de una forma particular de concebir el universo; misma que a partir de ciertas reglas tomadas de acuerdos con el mundo sobrenatural, rigen la forma cotidiana de habitar y actuar sobre los espacios. Existen territorios sagrados en donde residen entidades que son consideradas como los “dueños” de éstos, por lo que es necesaria la realización periódica de ceremonias y rituales a cargo de los habitantes de un lugar para procurar la presencia de los guardianes o protectores de estos espacios al retribuirles una parte de los beneficios que obtienen de laborar en los mismos. Como bien lo dice Mercedes de la Garza (1990: 55) “en los espacios ceremoniales se produce una concentración de energías sagradas, por lo que son centros desde los cuales el hombre puede influir sobre el cosmos íntegro convocando a los dioses mediante los ritos, los cuales aseguran su presencia en ese lugar”.

En la cosmovisión maya hay ciertos espacios naturales y culturales como las cuevas, cavernas, cuyos⁴⁸, cenotes, pirámides⁴⁹ y actualmente en menor medida, el árbol de la ceiba⁵⁰, que funcionan como símbolos que remiten a la antigua percepción nativa de la estructura del cosmos. Actualmente fungen como portales naturales al mundo intangible donde residen las deidades ancestrales nativas, y a través de ellos se produce una constante comunicación entre ambos planos de la realidad. Por ello, estos espacios están:

...cargados de sacralidad en tanto que sirven como puerta de acceso al reino subterráneo, el inframundo o *metnal*, donde moran aquellos dioses vinculados a la

⁴⁸ Término que refiere a los montículos de los restos de las ruinas arqueológicas, pero también “es una castellanización del vocablo maya *k’uuo’ob* plural de *k’uu*, que según el *Calepino de Motul* sirve para referirse tanto a lo sagrado como a la divinidad” (De Ángel, *Ibidem* p. 86).

⁴⁹ Pensando particularmente a las pirámides como portales dimensionales, cabe destacar que muchas de las construcciones de este tipo que hay por todo el mundo fueron edificadas y colocadas estratégicamente, de acuerdo con los puntos energéticos más fuertes en la tierra. De la Garza menciona que “se ha demostrado que las ciudades mayas fueron construidas con orientaciones astrales, lo que impregna los espacios de las energías sagradas emanadas por los seres celestes en sus trayectorias” (*Ibidem* p.75).

⁵⁰ Se trata de la representación simbólica del árbol como sostenedor del cosmos, creador de vida, eje del mundo y enlace entre dos planos.

muerte y a la enfermedad, pero también a la fertilidad de las plantas, los animales y las personas (De Ángel, 2010: 81).

Como señala también Bartolomé, “después de la invasión, gran parte del culto tradicional, siempre dirigido por los chamanes y sacerdotes, se refugió en las cavernas y cuevas... hasta la actualidad... pues se las consideraba el lugar del nacimiento del aire y del agua” (1988: 209).

Las razones entonces para guardar respeto y efectuar cultos en estos lugares sobran, más aún porque según los registros actuales sobre las creencias colectivas que se mantienen en muchos de los pueblos de la península de Yucatán, incluyendo San Juan de Dios, de ellos surge también el peligro de pescar alguna enfermedad o quizá de ser llevado por alguno de los seres que en ellos habitan, sobre todo en los días martes y viernes, pues son días de mucha fuerza. Como dicen en San Juan, “son los días en que justo a las doce de la noche es la hora del silencio, en que el diablo cumple años”. Así que además son días “considerados como ‘de hechizo’ en que los *h-meno’ob* ‘pasan consulta’. A esas horas es extremadamente peligroso deambular por las inmediaciones” (De Ángel, 2010: 84) de los espacios naturales sagrados -sobre todo en el caso de las mujeres y los niños-. Dicen en San Juan que esos días es mejor que no se le prendan velas a los santos, que no se vaya al monte, e incluso que no se traten temas sagrados, y si hay necesidad de visita al *h-men*, que sea sólo para deshacer un mal viento⁵¹. De esta manera se aprecia que la sacralidad de ciertos lugares se potencia coincidiendo con una temporalidad también sagrada.

Por su parte, las ceremonias agrícolas son eventos que se llevan a cabo de forma colectiva como un pago de los hombres a las deidades por lo que han obtenido con su trabajo, implicando un agradecimiento desde su inicio con las peticiones, hasta su conclusión. De ahí que cada elemento y acción que intervienen en el ritual tiene importancia, así como una disposición simbólica determinada que guarda relación con el pensamiento cosmológico ancestral nativo que forma parte

⁵¹ Información obtenida en campo, por las palabras de Eulogio May, segundo curandero de San Juan.

del sustrato cultural de los oficiantes. De hecho, en los rituales que lleva a cabo un *h-men*, siempre hay alguna correspondencia con ciertos números como el 9 y el 13, lo cual está ligado con la manera en la que es entendido el cosmos en el pensamiento maya (desde la época prehispánica).

Según las fuentes bibliográficas, esto se ve reflejado a partir de una división triádica (cielo, tierra e inframundo, respondiendo a la visión tradicional del cosmograma maya) en la que de acuerdo con las palabras del *h-men* de San Juan, que coinciden a su vez con los textos de Quintal (*et al.*, 2003: 280-284) y De la Garza (2002:68-71), en la parte de arriba del cosmos, que es caliente, masculina, alta, luminosa, seca, solar, habitan los *Oxlahuntiku*, los 13 dioses de los pisos celestes, que a su vez están divididos en 9 cielos superiores (región *ka'an*) y 4 cielos bajos de los hombres, que son los que se encuentran inmediatamente sobre la superficie de la faz de la tierra (*y'ook' olkab*); debajo de ésta se encuentra el espacio del *metnal* o inframundo, el cual más que de la muerte, es el del renacimiento y la transformación. Esa zona fría, femenina, oscura, baja, acuosa, lunar, donde habitan los *Bolontiku*, los 9 dioses del inframundo.

En el centro de los tres planos cósmicos, hay un punto central que es por donde los “espíritus” pueden transitar de un nivel a otro. Es justamente este eje, cordón umbilical o camino estelar sagrado (*kuxa'an suum*), mediante el cual los gobernantes precolombinos accedían al inframundo, ya que a través de él, cuando el sacerdote resurgía transformado, propiciaba la renovación cíclica de la vida y el orden del universo (De la Garza, 2002: 68-71).

Esta imagen cosmológica está orientada por el movimiento solar, que a la concepción del tiempo le otorga un carácter cíclico, al existir un sol diurno y un sol nocturno. Cada vez que el sol se pone en el horizonte pasa al otro mundo, en donde recarga su energía para resurgir a la mañana siguiente. Además, el recorrido que realiza el sol por la bóveda celeste marca los rumbos del universo, a partir de una división cuadripartita de las esquinas del cielo (*kan ti'its ka'an*) y las esquinas de la tierra (*kan ti'its lu'um*) (Quintal *et al.*, 2003: 280-284), que se encuentran también resguardadas por seres en forma de vientos o deidades a los que el *h-men* en su

actuación ritual, hace descender al plano terrenal mediante invocaciones y plegarias que formulan al inicio de las ceremonias. A tales entidades se les conoce como *Yumtsilo'ob* (dueños, patronos; capaces de aparecerse en todos los puntos del plano cósmico) que se clasifican de acuerdo a su función. Así, están los que se encargan de resguardar del mal a las personas, los pueblos y las milpas; los que se ubican o pueden aparecer en las cuatro esquinas de la tierra (*Báalamo'ob*). Están también los que tienen por misión proteger el monte y a sus habitantes, los cuales se manifiestan, además de en los espacios que tienen bajo su protección, en los puntos cardinales y en las entradas de los pueblos (*k'u'ilo'ob K'áaxo'ob*). Por último existen los dueños de las lluvias y las nubes, los cuales se hacen presentes también en los puntos cardinales porque proceden de ellos y en el monte (*Cáako'ob*) (Villa Rojas, 1985 *apud* Quintal *et. al.* 2003:285).

Tal cosmovisión se trasladada simbólicamente a la forma en que los *h-meno'ob* arman la mesa-altar en ciertas regiones del oriente y sur de la Península, con vistas a la realización de ciertas ceremonias agrícolas. De acuerdo con Quintal (*et al, Ibídem: 283*), sobre la superficie de la mesa-altar sobre la que se realizarán las ofrendas, se colocan hojas de *ja'abin* para representar el plano terrenal, la parte de abajo es el inframundo (*yáanal lu'um*) y la de arriba el cielo. En cada lado de la mesa se levanta un arco simbolizando cada uno de los rumbos del cielo, así como un par de arcos más grandes que se interceptan en un punto central (*chúumuk ka'an*), que simboliza el punto más alto alcanzado por el sol en su transcurso de este a oeste. De esa forma los arcos sobre la mesa representan la imagen de la bóveda celeste y parten de las cuatro esquinas de la tierra que figuran del mismo modo, los cuatro puntos cardinales: *lak'in*-oriente (donde sale el sol y de donde

proviene los guardianes y los *cháakes*), *chik'in*-este (donde se oculta el sol), *nojol*-sur y *xamán*-norte (donde se originan los malos vientos).

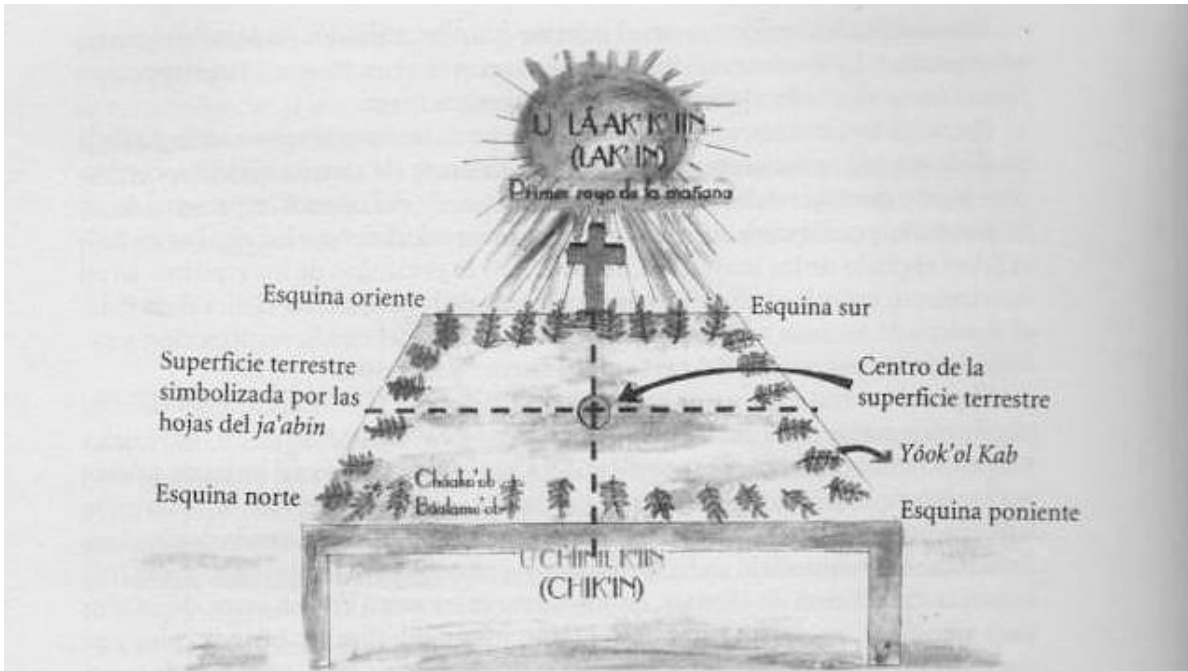
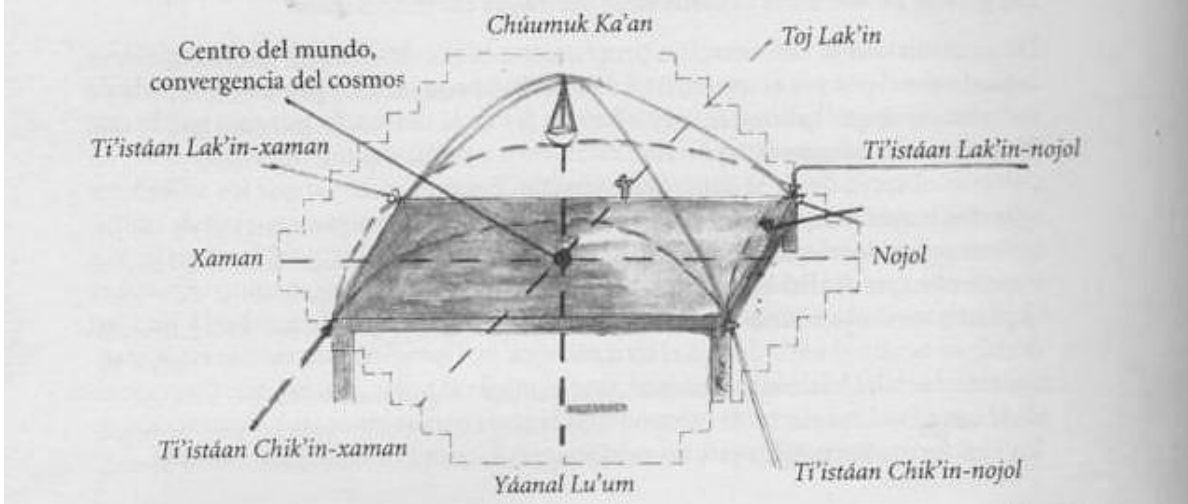


Figura 31
Mesa altar U láak'k'in (Lak'in).



“Mesa altar y cosmovisión”. Tomado de Quintal *et al*, *Ibidem*: 282.

Algunas de las ceremonias que la gente de San Juan conoce y que aunque con una frecuencia muy reducida aún realizan los *h-meno'ob* entre los mayeros de San Juan son aquellas en las que se marca el inicio y el cierre de los ciclos agrícolas de cosecha, las que tienen por fin proteger al pueblo de espíritus malignos, hacer un llamado a los dueños de la lluvia para que la liberen y se puedan obtener buenas cosechas (*cha'achaak*), asegurar la continua protección de las milpas, viviendas y parcelas por los espíritus de la tierra, una vez que dichos espacios han sido limpiados de los malos vientos (*jéets lu'um*), o agradecer el total de la cosecha obtenida (*waji kol*). Cabe destacar que hay ceremonias o rituales que son de territorialidad, cuya finalidad es que un espacio se vuelva habitable por los humanos, y hay otras que “contribuyen a reproducir la idea cosmogónica general a partir de la cual se ‘construyen’ y mantienen diversos espacios como territorios humanos” (Quintal *et al*, *Ibídem*: 299). A continuación se muestra un listado con los diferentes rituales que se han registrado como vigentes en la Península, la finalidad de colocar este listado es para ilustrar o mostrar la importancia que los *h-meno'ob* tienen aún en algunas zonas de la Península, cabe recalcar que estos datos corresponden a la zona maicera principalmente:

| CEREMONIA | OFERENTE | MOTIVO | DÓNDE | A QUIÉN |
|----------------|-----------------------------------|---|-------------------------------------|--|
| CASA | | | | |
| Primicia | Dueño de la casa, jreesa o jmeen | Agradecimiento por la cosecha | Altar de la casa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob |
| Saka' | Dueño de la casa, jreesa o jmeen | Agradecimiento, petición de bienestar | Altar de la casa, puerta de la casa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob |
| Looj | Jmeen | Agradecimiento, petición de protección | Esquinas y entradas de la casa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob |
| K'eex | Jmeen | Pago de alguna afrenta | Esquinas y entradas de la casa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob |
| SOLAR | | | | |
| Primicia | Dueño del terreno, jreesa o jmeen | Agradecimiento por la cosecha | Esquinas y centro del patio | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob |
| Saka' | Dueño del terreno, jreesa o jmeen | Agradecimiento, petición de bienestar | Esquinas y centro del patio | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob |
| Looj | Jmeen | Agradecimiento, petición de protección y permiso de uso | Esquinas y centro del patio | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| K'eex | Jmeen | Pago de alguna afrenta | Esquinas y centro del patio | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| Ch'a' cháak | Jmeen | Petición de lluvia | Esquinas y centro del patio | Yumtsilo'ob, Chaako'ob, Yum iik' o'ob |
| Jets' lu'um | Jmeen | Apaciguar la tierra, permiso para habitarla | Esquinas y centro del patio | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| PUEBLO | | | | |
| Looj | Jmeen | Agradecimiento, petición de protección | Entradas y centro del pueblo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| K'eex | Jmeen | Pago de alguna afrenta | Entradas y centro del pueblo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| Ch'a' cháak | Jmeen | Petición de lluvia | Entradas y centro del pueblo | Yumtsilo'ob, Chaako'ob, Yum iik' o'ob |
| Jets' lu'um | Jmeen | Apaciguar la tierra, permiso para habitarla | Entradas y centro del pueblo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob |
| IGLESIA | | | | |
| Primicia | Milpero y/o jreesa | Agradecimiento por la cosecha | Altar de la iglesia | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob, Chaako'ob |
| Saanto uk'ul | Milpero, jreesa, tatices | Agradecimiento por la cosecha | Altar de la iglesia | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob, Chaako'ob |
| Jo'besaj nal | Milpero, jreesa, tatices | Agradecimiento por la cosecha | Milpa y altar de la iglesia | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Bálamo'ob, Aj kalano'ob, Chaako'ob |

| CEREMONIA | OFERENTE | MOTIVO | DÓNDE | A QUIÉN |
|---------------|----------------|--|--------------------------------------|--|
| Ch'Waji kool | Imeen | Agradecimiento y alimentación de | Atrio de la iglesia los "señores" | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| 'a' cháak | Imeen | Petición de lluvia | Atrio de la iglesia | Iajal Dios, Yumtsilo'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |
| RANCHO | | | | |
| Looj | Imeen | Agradecimiento, petición de protección | Esquinas y centro del rancho | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Jwa'an Túul |
| K'eex | Imeen | Pago de alguna afrenta | Esquinas y centro del rancho | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Jwa'an Túul |
| Ch'a' cháak | Imeen | Petición de lluvia | Esquinas y/o centro del rancho | Yumtsilo'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |
| Jets' lu'um | Imeen | Apaciguar la tierra, permiso para trabajarla | Esquinas y centro del rancho | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob |
| MONTE | | | | |
| Loj sitio | Imeen | Petición de permiso para extraer chicle | Cabaña en el sitio chiclero | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Juan de monte, Jwa'an tso'ots k'in |
| Loj kaab | Imeen | Petición de protección para las abejas | Apiario | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Loj ts'oon | Imeen | Permiso y protección para cazar | Cabaña, sitio especial en el monte | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, San Eustaquio |
| Ch'a' cháak | Imeen | Petición de lluvia | Sitio especial en el monte | Yumtsilo'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |
| MILPA | | | | |
| Saka' | Milpero, imeen | Agradecimiento, petición para buena cosecha | Esquinas y/o centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Primicia | Milpero, imeen | Agradecimiento por la cosecha | Esquinas y/o centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Jo'besaj nal | Milpero, imeen | Agradecimiento por la cosecha | Esquinas y/o centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Looj | Imeen | Agradecimiento, permiso para sembrar | Esquinas y centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob |
| K'eex | Imeen | Pago de alguna afrenta | Esquinas y centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob |

| CEREMONIA | OFERENTE | MOTIVO | DÓNDE | A QUIÉN |
|-------------------------|----------|---|-----------------------------------|---|
| Waji kool | Imeen | Agradecimiento y alimentación de | Esquinas y/o centro de la milpa | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Ch'a' cháak JO' KAAJ | Imeen | Petición de lluvia | Esquinas y/o centro de la milpa | Yumtsilo'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |
| Looj | Imeen | Agradecimiento, petición de protección | Salidas del pueblo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob |
| Ch'a' cháak | Imeen | Petición de lluvia | Salidas del pueblo | Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |
| Jets' lu'um | Imeen | Apaciguar la tierra, permiso para habitarla | Salidas del pueblo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob |
| POZO | | | | |
| Loj ch'e'en | Imeen | Agradecimiento, permiso para usarlo | Alrededor del pozo | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Cháako'ob |
| CERRO | | | | |
| Saanto uk'ul | Imeen | Agradecimiento, alimentación de los "señores" | A los pies o en lo alto del cerro | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob |
| Ook'otba r'aan | Imeen | Ceremonia de "graduación" del imeen | A los pies o en lo alto del cerro | Dios Yumbil, Yumtsilo'ob, Balamo'ob, Aj kalano'ob, Cháako'ob, Yum iik'o'ob |

"Lugares donde los mayas hacen sus rituales". Listado tomado de Quintal *et al*, *Ibidem*: 296-298.

Los *h-meno'ob* de San Juan de Dios

Como ya he mencionado, en San Juan de Dios muchas de las prácticas rituales tradicionales y de las creencias sobre el mundo sobrenatural a ellas asociadas han dejado de ser reproducidas por los más jóvenes, de modo que generalmente son las personas de mayor edad las que han mantenido en actividad a los dos *h-meno'ob* que residen en la comunidad: Eulogio May y Pedro Canul. Además, también en algunas ocasiones, vecinos de otros pueblos cercanos acuden a

consultarles. Ya que previamente he ofrecido una visión general en torno a la cosmogonía maya y a la tradición de especialistas rituales de las que provienen los *h-meno'ob*, a continuación me concentraré en lo que corresponde a los *h-meno'ob* de la comunidad de estudio.

Eulogio May es el único miembro de su familia que a sus 63 años sabe de curaciones, plantas, rezos, adivinación con cartas y rituales. Todo lo comenzó a aprender con el fin de poder ayudar a sus familiares y a la gente con problemas de salud, tras doce años de convivir con curanderos de Tixhualactún, el pueblo de donde sus padres son originarios. Hasta la fecha son ya cuarenta años los que lleva aprendiendo de la tradición, y como creyente católico, son también los años que lleva encomendándose y rezándole a diversos santos cada que encuentra una planta medicinal. Santos como el Santo Cristo, San Esteban, San Antonio, San Cosme Damián, los Tres Santos Reyes, la Virgen de Guadalupe y Dios Padre. Les reza ya que según dice, son ellos quienes curarán al enfermo a través de él. Dice que es de esta manera que puede curar enfermedades como paperas, sarampión, espasmo, dolor de muelas, tos, picaduras de serpiente, asma. Muchas de las cuales son ocasionadas por los *tancás*, que según él, suceden cuando el espíritu de alguien muerto se introduce en el cuerpo de una persona viva, o bien, por los malos vientos que se adhieren e introducen al cuerpo causando enfermedad, principalmente en los días martes y viernes, así como por aires de lluvia o de tormenta. Cuando se dan estas circunstancias Eulogio comenta que es necesario realizar un ritual de curación al que llaman *ke'ex*⁵², con vistas a expulsar la maldad que se ha introducido en el cuerpo del paciente.

Aparte del *ke'ex*, otros de los rituales de los que Don Eulogio tiene conocimiento y que ha realizado en colaboración con curanderos de pueblos vecinos son el *chac-chac*, el *jéets mec* y el *looj*. Además, de forma individual, tiene la costumbre de ofrecer comida a los santos cada vez que comienza una nueva temporada en la milpa.

⁵² En maya *ke'ex* significa cambio, lo que remite a la naturaleza de este ritual, que consiste en restituir algo a la entidad causante de la enfermedad, a cambio de que libere al paciente del mal.

Por otro lado, Eulogio también sabe leer las cartas “para decir la suerte de la gente”. Dice que en ellas se muestra la abundancia material que tendrán sus clientes, las personas con las que están involucrados en el presente, y acontecimientos que sucederán en el futuro, entre otras cosas.

Muy de vez en cuando, a don Eulogio lo visitan personas de otras comunidades que buscan su ayuda. Para ellos su tarifa es de \$100, mientras que para las personas de su comunidad generalmente no establece tarifas, sino que se conforma con lo que la gente desee brindarle. Cuando trata casos difíciles, don Eulogio acude a Xoquen, al que localmente reconocen como “El centro de la Tierra”, pues en dicho poblado fue encontrada hace mucho tiempo una “Santísima Cruz” encajada en una piedra inquebrantable, y en cuyo lugar levantaron una iglesia a donde mucha gente acude porque dicen que es sumamente milagrosa.

Por su parte, Don Pedro Canul Nahual -quien funge también como *h-men* en San Juan de Dios, pero mantiene un nivel más alto de experticia- comenzó a curar desde los 10 años siguiendo las enseñanzas de su padre y de su abuelo que vivían en Xocan. Dice que los “antiguos mayas”⁵³ fueron quienes inicialmente le enseñaron los rezos, pero para actualizar sus conocimientos con el paso del tiempo fue el santo de su pueblo natal y su fe en Jesucristo los que lo ha ayudado a aprender más.

Antes de los 10 años de edad, aunque no había adquirido aún valor para poner en práctica sus habilidades, dice que él sabía que estaba destinado a ayudar a la gente porque podía sentirlo, además de que siempre ha tenido visiones en sus sueños que eso le indicaban. En las primeras visiones que recuerda, dice que le fue explicada la manera en la que estaba conformado el mundo en la antigüedad. Un sueño le reveló que “en el mundo todo era agua, habían tres capas abajo y una arriba, así como una séptima en medio que es en donde nos encontramos nosotros los humanos”. Don Pedro Canul comenta que a través de esas visiones es que también comprendió acerca de la conformación del hombre. Cree así que los seres humanos estamos formados, además de por el cuerpo, por otros dos componentes

⁵³ Se refiere a los “antiguos mayas” cuando habla de sus antepasados: sus abuelos y sus padres.

intangibles. El primero sería el espíritu, que “es el que da la vida con un soplo y entonces el niño llora”; gracias a ese soplo, cree que “todos somos ángeles que andan en la tierra”. Al segundo lo denomina alma, que “es la que da risa, la que deambula en la tierra sin el cuerpo, es la que asusta de pronto”.

Cuando Don Pedro decidió seguir su destino y ejercer como *h-men*, ofreció su alma a los *tres doctores*⁵⁴ para que le dieran fuerza y le ayudaran a encontrar hierbas medicinales. A partir de entonces se encomienda también a San Cosme Damián, un *doctor santo* de Canxoc -su pueblo natal-, y a la Santísima Trinidad. Estos santos se comunican con él a través de su espíritu en los sueños, le platican sobre las cosas que van a suceder y, según dice, no le mienten. Es por ello que aún con remedios medicinales, él sólo puede curar si la gente tiene fe, pues según comenta, el poder de Dios sólo funciona cuando la gente está dispuesta a ser ayudada y mantiene la “mente abierta”.

Y es que Pedro Canul sabe que la mente guarda un asombroso poder cuando la voluntad del hombre se enfoca completamente sobre algo específico; tanto que las cosas que uno piensa se manifiestan en la realidad: “cuando uno piensa que va a tener un bebé, llega, y así se fue reproduciendo el hombre, cuando se piensa que uno tiene la enfermedad le aparece y así es”, comenta. Así que para él, lo que cada individuo tiene en la mente define su estado de salud, ya que el cuerpo y el estado físico sin duda se ve influenciado por los pensamientos y creencias que produce la mente. Dice que las enfermedades las provoca Satanás buscando que los enfermos maldigan y generen entonces más mal.

También puede reconocer cuando alguien está enfermo o es susceptible de padecer alguna aflicción, pues las personas denotan tristeza, debilidad y generalmente están sin trabajo. De modo que debido a que Don Pedro nació con un don, es capaz de identificar el padecimiento de un paciente sólo con escuchar los síntomas que el afligido sufre e interactuar un poco con él, puede llegar a sentir el malestar justo cómo lo hace el enfermo, entonces sabe qué recetar o cómo curar.

⁵⁴ Se refiere a los santos conocidos como los Tres Reyes Magos.

Y es que según dice, los doctores santos (los Tres Reyes Magos), así como la Santísima Trinidad se llevan bien con él, comunicándole a través de su espíritu las cosas que van a suceder mientras sueña. Así, según sus palabras, “adivina como lo hacen los doctores cuando encuentran una enfermedad”.

Cuando ofrece consultas, la forma más efectiva y común que tiene Don Pedro para realizar sus diagnósticos es mediante el empleo de sus piedras de cuarzo. Para ello las va colocando en la frente, la garganta, el pecho, el ombligo, el vientre y los pies del paciente. Tiene una específica para cada zona, donde se hallan los puntos sensibles más fuertes del cuerpo, prestando mayor atención a la boca, el ombligo y las rodillas, pues según dice, son los niveles por los que el *pixan* (espíritu) entra. Según sus palabras, son tres porque ese es el número de la Santa Madre, y por ende, también son las zonas por donde se alimenta con *saka'* (agua de maíz) a los cuidadores del monte cuando se están preparando los pibes⁵⁵ en una ceremonia. Comenta que aquella piedra de cuarzo que al ser retirada del cuerpo del paciente se percibe caliente o, en algunos casos modifica su color, indica el área donde se ubica el padecimiento. Usualmente el *h-men* los identifica con alguna clase de tumor, dolor de cabeza, estómago o pies, piedras en los riñones o cáncer primario, hemorragias o cirro⁵⁶. Sobre sus cuarzos comenta que son piedras sagradas que le han sido enviadas por destino, para depositar en ellas la enfermedad o maldad que pueden tener las personas. Don Pedro los ha ido encontrando a lo largo de su vida desde hace cincuenta años. Mientras caminaba en el monte encontró la primera piedra; las demás, según dice, fueron apareciendo en sus bolsillos o en el altar de su vivienda cada vez que guardaba una nueva.

A propósito de su altar doméstico, merece la pena describirlo considerando que don Pedro es el único de su comunidad que tiene un altar que se distingue de los del resto por ser más complejo y elaborado de lo habitual. Así, en un terreno

⁵⁵ Los pibes son panes de masas de maíz rellenos de frijol y pepita de calabaza molida, cocinados en hornos subterráneos.

⁵⁶ Don Pedro dice que esta enfermedad es causada por los malos vientos o por tomar refresco frío luego de haber comido sin haber hecho digestión. Se trata de una pulsación en el ombligo de los hombres que causa diarrea, dolor de estómago, de cabeza así como disminución de la fuerza y el apetito.

frontal que es el solar de su casa, en donde tiene sembradas muchas de las plantas que utiliza para curar, al fondo se aprecia una pequeña cabaña de guano sin electricidad y nada más una mesa grande rectangular de madera que hace las veces de altar. En éste ha colocado una caja de madera que en el interior resguarda tres cruces blancas vestidas con telas bordadas muy similares a las de la ropa típica de la Península, flores artificiales, jícaras, un par de velas, unas estatuillas de los Tres Reyes Magos, con una imagen de los mismos encima de ellas, un Cristo de madera crucificado, alrededor de 25 cuarzos, una baraja española y algunos cuadernos y lapiceros. En la parte baja de la mesa, sobre el suelo, se aprecian nueve velas acomodadas en tres filas de tres, con otras tantas que ya han sido utilizadas, un botellón de agua y otro de agua ardiente. En el interior de la cabaña se observan también cubetas y otras cosas como utensilios y herramientas desperdigadas y en completo desorden, lo que hacen pensar que el lugar también funge como una bodega. Ello obedece, según los familiares de don Pedro, a que la frecuencia con la que la gente acude en busca de su ayuda es cada vez menor. Añaden que años atrás era en esta estructura de guano donde ofrecía consultas, y aunque actualmente aún llegan algunos pacientes, don Pedro ya no se preocupa por mantener la cabaña ordenada.

Sin embargo, y a pesar de la pérdida de pacientes, Pedro Canul aún conserva un amplio conocimiento de plantas con propiedades medicinales, muchas de las cuales sabe en qué parte del monte encontrarlas y otras, como mencioné, las cultiva el mismo en un amplio terreno que tiene en frente de su casa, para emplearlas en la curación de las enfermedades más recurrentes. De esta manera, por ejemplo, para tratar las piedras en los riñones, elabora una mezcla de madera de *chintoc* cortada, raíz de *limón che'* y de *dzelemuy*, todo ello hervido en 3 litros de agua para beberlo con un popote (evitando así que se pegue en los dientes), durante tres veces al día por el tiempo que sea necesario; el paciente debe mantenerse sin comer manteca, carne de res y pibes. Para curar hemorragias hierve cuatro matas de *can a cha* con un poco de miel, que se ha de beber tres veces al día durante tres días. Para curar el *cirro* prepara un té de un cuarto de rama de *tipte ak* mezclado con colas de raíz de *xain* y hojas de *xné* todo hervido en litro y medio

de agua para ingerirse también tres veces al día durante tres días. Para curar paperas y tumores hierva *rut balam*, con lo que el enfermo debe bañarse durante una semana. Finalmente, para aliviar los dolores de cabeza, don Pedro utiliza un té de *camán can* que se toma dos veces al día, y para el dolor de oído prepara una infusión de orégano que se ha de aplicar en gotas en la zona afectada.

Además de sus conocimientos de herbolaria, en San Juan de Dios don Pedro Canul es el encargado de officiar varios rituales y ceremonias, tales como el *cha'achaak*, *jéets lu'um*, *hanal pixán*⁵⁷ para conmemorar a los familiares y amigos que ya han fallecido y el *jéets mec*, que es una ceremonia realizada a los niños varones para abrirles por primera vez las piernas, además de introducirles en las que serán las herramientas que emplearán en las tareas que son propias de su género. En el ritual se coloca al bebé en la cadera de la madrina en el caso de las niñas y del padrino en el de los niños por primera vez, siendo sostenido con sus piernas abiertas para que cuando comience a caminar lo haga bien y rápido; mientras Don Pedro lo bendice, la madre debe dar 13 vueltas a la derecha y 9 a la izquierda con el objetivo de buscar la vida del niño. Además debe haber una mesa altar que contenga dos jícaras con miel o azúcar y piloncillo o pinole para que el chiquillo obtenga sabiduría; debe haber también 13 huevos blancos sancochados, que sirven para abrirle la mente al mismo, y uno o dos kilos de pepita, que son degustados por todos los invitados y tienen la función de hacer que el niño piense más rápido. Al finalizar, Don Pedro coloca una piedra blanca en la coronilla del niño y hace un pequeño corte en su cabeza como simbolismo de acceso al conocimiento y con la finalidad de que desde un principio el infante tenga sólo sangre “buena” en su cuerpo⁵⁸. De esta forma se le muestra el destino del infante a los familiares que asisten a la ceremonia, al tiempo que es incorporado a la comunidad.

⁵⁷ Generalmente en la Península el *hanal pixán* es una celebración familiar, que no requiere de la presencia de un h-men. Sin embargo en San Juan me tocó presenciar que el *h-men* es invitado al hogar donde se lleva a cabo la celebración para bendecir los alimentos en maya y rezar en recuerdo a los difuntos, luego de eso todos comparten los pibes para la cena.

⁵⁸ Este ritual es común por la Península, sin embargo hay particularidades que realiza Don Pedro que comúnmente no se llevan a cabo como el corte en la cabeza, sin embargo, por su explicación con lo de la sangre buena, ello parece venir de la tradición de los *sangradores*, pues la bibliografía nos dice que “el sangrador utiliza un colmillo de culebra, un hueso de pez, el espino de una planta, o un simple pedazo de

Las observaciones y los testimonios recabados en campo han dejado ver que los habitantes de San Juan cada vez recurren menos a la labor del *h-men* dados los diversos factores que propician el abandono o diversificación de creencias, ya sea por la migración o por la influencia y los procesos de aculturación que se vienen desarrollando con la inserción de México en los procesos capitalistas globales.

Por otro lado, es importante analizar el papel del *h-men*, pues aunque las atribuciones de éste como especialista ritual y terapeuta local no se han modificado de manera tajante, los rituales y el sistema cosmológico que representa y encarna su trabajo sí lo han hecho de manera notoria desde la época prehispánica hasta la actualidad, de manera que sus prácticas resultan de la mescolanza de algunas de las capacidades que presentaban los antiguos hombres religiosos que les antecedieron, con la adopción de prácticas y creencias del catolicismo impuestas desde la Colonia, tratándose así de una síntesis de las creencias prehispánicas con las del nuevo mundo en adelante.

A ello hay que añadir que justamente las relaciones con los procesos capitalistas globales, en este caso con el turismo, han propiciado que la imagen del *h-men* esté alterada hacia el exterior, respondiendo a nuevas dinámicas de interacción y comercio que resultan de la inserción del ecoturismo en una comunidad indígena. A partir de lo anterior se ha construido una imagen estereotipada del *h-men*, que contrasta mucho con el *h-men* de la comunidad, y que sin embargo tiene público consumidor ya que ha sido creada en base a la exaltación del misticismo de “lo maya”, cuya popularidad aumentó aún más con la errónea interpretación de una profecía maya que anunciaba el fin del mundo para el 2012. Este *h-men* recreado, este ‘chamán’ ha sido planificado retomando toda esa propagandística producida por diversas empresas turísticas extranjeras respaldadas por la CDI; es un personaje que representa pero no es, un personaje al que dotan de parafernalia para mantener la idea de algo exótico ante ‘el otro’, un personaje que en los únicos puntos en los que puede converger con el *h-men* de la

vidrio para llevar a cabo la sangría (tok’). Por este medio deja escapar los malos aires o alivia el dolor (por ejemplo, de cabeza, de huesos, etcétera), haciendo fluir la “sangre mala” (Gubler, 138:2006).

comunidad es en el habla de la lengua maya y el pronunciamiento de ciertos rezos, así como en el conocimiento de plantas medicinales.

Por su parte, independientemente de la existencia del chamán turístico, en San Juan de Dios la denominación de *h-men* guarda muchas ambigüedades. Sus habitantes tienen la concepción de que un *h-men* es alguien que hace mal a la gente porque cuenta con las capacidades de un brujo, de modo que aunque en el pueblo principalmente Pedro Canul es quien sabe de rituales, rezos, curaciones, adivinación y plantas medicinales mejor que nadie, además de que se encarga de officiar algunas ceremonias públicas, él se reconoce como curandero porque tiene fe en lo que hace y lo ofrece a Dios. Se diferencia de la figura de los *h-meno'ob* porque, según él, éstos suele ser personas que se valen de mentiras para engañar a quienes acude a verlos en busca de ayuda. Sin embargo, su hermano Anastasio Canul, quien se define como rezador del misterio y cuenta con algunos conocimientos acerca del alivio de ciertas aflicciones causadas por los malos vientos (dado que es aprendiz de su hermano), tiene una opinión diversa, pues cree que don Pedro sí es un *h-men*, ya que para él ellos hacen favores a los enfermos que acuden a visitarlos al librarlos de las graves enfermedades que padecen (dolores, calenturas, nervios...).

CAPÍTULO V
TURISMO Y MERCANTILIZACIÓN

Preludio

En este capítulo se pretende ofrecer un marco teórico que explique los factores que han llevado a las comunidades indígenas a estar caracterizadas por mantenerse en una situación de marginación y dependencia económica que, como veremos, a lo largo de la historia se ha expresado en la subordinación de sus conocimientos y diversidad cultural, así como de sus tierras y su fuerza de trabajo. Proceso que se ha gestado a través de la colonia (de la cual ya se ha abundado antes); la política del Estado-Nación que además se apoya en el desprestigio de Occidente hacia el conocimiento tradicional, y el fenómeno de la globalización y el capitalismo que, en nuestro caso, se expresa en el establecimiento de complejos turísticos que se basan en la mercantilización de las riquezas naturales y las culturas originarias. Más en concreto, trataré de explicar el trasfondo que propicia que en San Juan de Dios se ofrezca una representación de carácter “religioso” a los turistas, para hacerles creer algo que se aleja de la realidad cotidiana de la comunidad, por ser parte de un discurso mercantil que funciona como forma de reclamo para un tipo de turismo de carácter étnico propio del ecoturismo. Esta representación se apoya en un discurso generado por el Estado y reproducido por las agencias turísticas en torno a la construcción de identidades étnicas nacionales y la folclorización de sus rasgos más llamativos para el turista extranjero con la principal finalidad de obtener una ganancia económica.

El fenómeno de cambio en la figura y el papel del *h-men* se da en dos sentidos: en primer lugar los cambios que han venido sufriendo los especialistas rituales mayas a lo largo de la historia en las comunidades, de ser el centro de éstas a estar hoy, en el caso de San Juan, totalmente marginados. En segundo los cambios que propicia el ritual inventado por la CDI con la creación de la figura de un chamán para el disfrute turístico. Ambas cuestiones devienen de un marco más grande y profundo, cuya generalidad, insisto, recae en la situación de marginación y dependencia socio-económica en la que históricamente se encuentran los grupos étnicos; misma que consecuentemente aterriza en las dinámicas de creación de complejos turísticos, ya que éstos suelen aprovecharse de tal situación y la

perpetúan. Lo anterior, a su vez, se enmarca en un problema de interculturalidad en el que la visión del mundo indígena choca con la perspectiva occidental de la vida, desde una posición histórica de desventaja que perpetúa las relaciones asimétricas hacia las poblaciones originarias.

Es necesario detenerme en este punto a explicar desde qué perspectiva se inserta el concepto de interculturalidad en el caso de estudio de la presente investigación, para ello, la postura de Walsh (2010: 76-79) resulta bastante útil ya que establece una clara diferenciación que define tres perspectivas acerca de las relaciones interculturales: la *relacional* hace referencia sólo al contacto e intercambio entre diferentes culturas excluyendo “la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación”. La perspectiva *funcional* (en la que se sitúa el caso de estudio) alude al reconocimiento de la diversidad cultural a través de su inclusión al sistema dominante, haciéndola “funcional” a la estructura social establecida, pero sin “cuestionar las reglas del sistema neo-liberal existente”; de modo que

...el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierte en una nueva estrategia de dominación, que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora “incluyendo” a los grupos históricamente excluidos en su interior (p. 78).

El último punto de vista plantea el anhelo de cómo deberían establecerse las relaciones entre diferentes culturas, la interculturalidad *crítica* establece un cambio radical; como “proyecto político, social, ético y epistémico... apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas” (p 79).

En este caso la relación entre lo occidental y la vida cotidiana de los habitantes de San Juan se concreta a través de la inserción del turismo en la comunidad, donde la interculturalidad queda en el mero manejo discursivo del

concepto con vistas a su explotación comercial, pero carece de contenido real ya que no plantea relaciones de respeto e igualdad. A partir de lo que establece Walsh podemos ver tal relación de interculturalidad ya no como el mero contacto entre culturas distintas, sino como una expresión de asimetría y desigualdad que se convierte en estrategia del Estado para no romper con la “funcionalidad” del orden establecido.

Cultura e identidad ante el cambio

Pero antes de introducirnos de lleno en el tema que corresponde a este capítulo, y dado que se trata de una situación que oscila entre lo moderno y lo tradicional, lo auténtico y lo artificial, es necesario hablar sobre cómo se entienden los conceptos de cultura e identidad como agentes de cambio.

La postura que se expone no pretende incurrir en algún tipo de esencialismo que, *de facto*, determine al turismo como agente provocador de calamidades cuando se introduce en comunidades autóctonas, y mucho menos que se piense que los habitantes de las mismas se mantienen como receptores pasivos de estos procesos; por ello partimos de que:

...cada cultura descarta elementos que son incongruentes, modifica otros para sus propios fines e inventa otros más que coinciden con sus gustos. El resultado es una forma de vida dispuesta en torno a unos cuantos principios estéticos e intelectuales que producen una cosmovisión única (Benedict, 2010: 180).

Tenemos entonces que las culturas se mantienen en continua transformación, nutriéndose de las modificaciones que se van suscitando en su entorno, de forma que se conservan vivas si son capaces de incorporar esos cambios a las tradiciones que se transmiten de generación en generación dentro del grupo social. La vida misma y todo en ella se encuentra por ley natural en movimiento, así que hasta las herencias y tradiciones que se han conservado por años mantienen esta dinámica. El problema, pues, no son los cambios como tal, sino los factores que provocan y determinan dichos cambios. En el caso de los

grupos indígenas, éstos son fruto de situaciones de desigualdad socio-económica frente a las empresas o Estados, que en los peores casos provocan el abandono de prácticas y conocimientos ancestrales. Pero como lo veremos con mayor amplitud más adelante, aunque las “identidades nacionales tienden a excluir a los portadores de dimensiones sociales o culturales alternas, la identidad de los grupos étnicos se manifiesta precisamente a través de las discontinuidades que hacen a las sociedades reelaborar su propia imagen” (Bartolomé, 1997:42).

Valiéndonos de los términos de Aguado (*et. al.* 1991), si comprendemos a la identidad social básicamente como una construcción material de sentido social, es decir, como una construcción simbólica en el sentido amplio del término, cultura es, por así decirlo, el cuerpo de la identidad. De esta manera, la identidad surge a partir de que las personas se hayan inmersas en una cultura, y del mismo modo que ésta, la identidad se mantiene en un proceso de construcción y cambio dirigido por los propios individuos.

En el caso de la identidad étnica, que de acuerdo con Bartolomé (1997:45), “se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas”, pensar en los factores que propician su cambio resulta más complejo sobre todo en el caso del Estado mexicano, ya que la etnicidad en el país siempre ha estado “orientada hacia la homogeneización artificial de lo étnico”, de manera que la categoría de ‘indio’ o de ‘indígena’ ha sido entendida de forma despectiva desde diferentes posturas: el integracionismo lo percibía como algo que debía desaparecer ante la construcción de la ‘mexicanidad’ generalizada, los desarrollistas veían este factor como causante del atraso y subdesarrollo, el reduccionismo economicista lo amalgamaba con el campesinado, y la modernidad también cree que debe desaparecer ante la occidentalización global (p.55).

Este panorama ha hecho que la identidad étnica se constituya como un discurso cambiante que muchas veces suele ser retórico, porque en su construcción, “la expresión de lo que los indios piensan de sí mismos, se configura también con lo que los otros piensan de ellos”; de manera que el discurso étnico es

“producto de condiciones sociales específicas y está orientado hacia un ‘mercado lingüístico’ capaz de comprenderlo” (Bartolomé, 1997:66).

De esta forma, muchas veces, cuando la identidad cambia para ‘adecuarse’, es “manipulada o negociada en las fronteras de interacción siendo instrumentalmente orientada hacia la satisfacción de fines inmediatos” en un proceso que Bartolomé denomina *trasfiguración cultural*, es decir: “la expresión de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural e identitario” (*Ibidem*, p.73).

Subordinación indígena

Las representaciones ideológicas de la construcción de la identidad y principalmente de la identidad étnica, están siempre influidas por las “diferentes posiciones de poder derivadas de las relaciones de dominación políticas y económicas” (Bartolomé, 1997: 71). De esta manera

Los desbalances de poder influyen en la autopercepción individual y social de los participantes de los sistemas interétnicos. Una de las consecuencias de estos sistemas es que se construyen formas identitarias calificables como *identidades subordinadas*, en la medida en que dependen de un antagonista dominante para conformarse (Bartolomé, *Ibidem*).

Así que cuando se trata de procesos de cambio identitario o cultural que surgen de relaciones interculturales donde existe un grupo dominante, no siempre son los individuos subordinados los que dirigen los procesos de cambio de su identidad, ya que la respuesta a esos cambios puede darse en diversos grados y direcciones en función de factores tales como el grado de explotación por grupos dominantes, la interacción con las comunidades aledañas, la existencia de recursos susceptibles de ser explotados por otras personas diferentes a los locales, la integración de una comunidad dentro de la cultura nacional o regional, o la frecuencia con la que se dan contactos con gente o ideas de otras naciones, (Escalante *et al*, *apud* Alcocer, 2007: 5-6).

De tal suerte que si bien, casi de forma general, la cosmovisión tradicional indígena tiene que ver con ideas acerca de una comprensión holística que concibe la vida del hombre en estrecha relación con el universo material y espiritual, para de ello configurar todo un sistema de prácticas e ideas aceptadas como verdad en torno al mundo sobrenatural, está, sin embargo, perdiendo su vigencia en las creencias y prácticas de muchas de las comunidades mayeras de hoy en día, en gran parte por la forma en la que se han ido direccionando los cambios culturales que experimentan las comunidades indígenas. Lo anterior se debe a factores tanto históricos como socio culturales y económicos, en los que se ven involucrados también los procesos de migración y la consecuente ruptura de la continuidad de la transmisión y reproducción de conocimientos y prácticas tradicionales, la subordinación indígena frente al Estado Nación (de lo que se ahondará poco más adelante), la emergencia de nuevas religiones y la existencia de los avances tecnológicos sobre todo (en este caso) en el ámbito de la medicina alópata.

Todo lo cual mantiene como eje la lógica de la inserción del pensamiento y prácticas capitalistas a través de un proceso que inicia en la Colonia, se refuerza con la Ilustración y la industrialización propias de la modernidad occidental, para verse reflejado asimismo, en la conformación del Estado-Nación y enriquecerse con las desventajas de la globalización y el neoliberalismo, que llegan a conjugarse en las dinámicas de comercio propias del turismo. De ahí que para hablar del desarrollo y repercusiones del mismo, haya de considerarse su carácter industrial (a partir de la globalización), político (a partir del ejercicio del poder del Estado) y social (a partir de su dimensión local).

Para sintetizar el proceso histórico de subordinación de los pueblos indígenas por la división social de trabajo, tomaré como referencia lo apuntado por Bracamonte (2014: 2-3). Él menciona que a partir de la conquista española se gestó un orden social en el que a través de la diferencia lingüística y cultural, a los indígenas se les adjudicó un “papel de subordinación en la división del trabajo”. Luego, mediante los mecanismos de explotación colonial: “los tributos de encomienda, contratos de repartimientos y mandamientos y servicios personales”,

se impuso un medio de vida traducido en una escasa canasta básica; misma que fue el parte aguas para que aquellos que con su trabajo fungían como productores directos, se mantuvieran por muchos años en la pobreza y la marginación ante su precario salario. “Así, los mexicanos originarios quedaron necesariamente incluidos en el sistema productivo, pero, por obligación, marginados del sistema de distribución de la riqueza y, por tanto, del consumo”.

Esta situación se ha mantenido reforzada por el sistema económico que domina actualmente. En el proceso de tecnificación e industrialización del mundo, respaldado por un contexto de globalización permeado por el sistema económico neoliberal dominante, hay una apertura del comercio que permite el desarrollo universal de un mercado mundial, el cual propicia la expansión del capitalismo de forma permanente a través de la explotación de las clases trabajadoras por las burguesías aliadas a las grandes empresas dueñas de capitales corporativos, así como a través del consumo. Este sistema ha generado relaciones sociales de desigualdad por la injusta repartición de la riqueza, dando pie así a que las comunidades indígenas continúen con la reproducción de su situación de marginación socio-económica.

En el caso específico de los mayas ha habido un cambio en cómo se les percibe económicamente, pues en tiempos de la Colonia y el porfiriato, con el desarrollo de las haciendas agropecuarias bajo el mando de criollos y mestizos, la etnicidad en Yucatán modificó su carácter étnico por uno socioeconómico: ya no se trataba de indígenas sino de campesinos. Así que su valor comercial como peón asalariado era su fuerza de trabajo. Sin embargo ahora, ante el panorama al que se aludió anteriormente, y habiéndose instaurado en la Península el sector primario como base de la economía, a través de una visión de desarrollo que no soslayó la caída del henequén, las comunidades indígenas mayeras de este territorio se han visto inclinadas, en algunos casos, a comercializar su cultura y recursos naturales, pero no mediante estrategias de autogestión, sino estando supeditadas a las reglas del comercio actual. En ellas el flujo de turistas de los países industrializados hacia los subdesarrollados es controlado por trasnacionales mediante agencias tour

operadoras, con lo que hay un auge de empresas ecoturísticas buscando organizar y establecer negocios en la Península, que por priorizar su inversión en algunas zonas más que en otras, generan desigualdades socioeconómicas, y aunque en muchos casos

...los individuos locales tienen una participación muy importante ya que refuncionalizan los elementos o efectos externos de acuerdo a su cultura local, la cultura hegemónica tiende a ignorar esa acción a través de sus instancias, como un acto discriminatorio que considera a los grupos indígenas incapaces de desempeñar tales acciones, y los agentes externos hacen las cosas por ellos sin darles la información necesaria para que lo puedan reproducir (Alcocer, 2007: 6).

Desprestigio del conocimiento tradicional

Ahora bien, siguiendo con el tema de la subordinación referida al conocimiento tradicional indígena, como lo mencionaba en el capítulo anterior, desde el mundo colonial es perceptible un rechazo al conocimiento y relación que existe con los mundos sobrenaturales, mismo que de acuerdo con Jiménez (2002: 59-68), se trasladó al continente Americano en la época colonial bajo un estigma negativo, dando pie de esta manera al desprestigio de las prácticas ancestrales en torno a la medicina y la magia (que fueron catalogadas de “supersticiones y brujería”). La “brujería”⁵⁹ entonces, quedó disfrazada en la religiosidad como una forma de resistencia cultural a partir de la conquista⁶⁰. Se fueron introduciendo entonces, a

⁵⁹ Entendamos este término en el sentido de que ésta fue la manera en la que los españoles catalogaron a las religiones indígenas.

⁶⁰ Acerca del proceso de estigmatización que sufrieron las religiones indígenas durante la conquista y la colonia, Bartolomé (1997: 101-103) expone que “la conversión de los nativos aparece como uno de los esfuerzos capitales de la empresa colonial, en realidad destinado a tener la subordinación ideológica de los dominados...la represión de las religiones indígenas se prolongó durante centurias. Los hombres de conocimiento nativos, percibidos sólo como ‘sacerdotes’ y ‘brujos’, fueron perseguidos; los sagrados códices quemados y las creencias y rituales pasaron a ser clandestinos y demonizados. Las reconfiguraciones consecuentes supusieron procesos de sincretismo, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión impuesta para lograr hacerla propia al compatibilizarla con los códigos preexistentes”.

través de los años, los cánones propios de la modernidad, que se caracterizan por construir una visión homogénea de un mundo objetivado y desacralizado.

Occidente, como representante de la idea de civilización, con el engalane del progreso, la modernidad, la razón, la objetividad, en su forma de crear conocimiento, ha mostrado una fuerte intolerancia y etnocentrismo⁶¹ hacia los distintos marcos conceptuales que ofrecen múltiples concepciones de la realidad. Así, por ejemplo, lo primitivo está fuertemente adjudicado hacia la superstición, mientras que la modernidad alude siempre a la razón. Ya se reflejaba esto en las ideas de la Ilustración, en la que se veía incipiente la ideología de educar para reproducir el sistema capitalista, a través del aprendizaje del manejo de tecnología compleja y la habilidad para conceptualizar procesos. Así, la tendencia apunta a que para que un individuo pueda ejercer libremente su poder necesita ser educado; de ahí que todo aquél que no acceda al conocimiento procedente de la cultura occidental, sea un ser inculto, atrasado, puesto que no hay un reconocimiento pleno de otras formas de producción de conocimiento.

Siguiendo las palabras de Olivé (2004: 20) cuando dice que “el conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red”, caemos en cuenta de que bajo este paradigma, los saberes tradicionales no pueden adquirir valor por sí mismos ni tampoco al sumarse al canon de producción de conocimiento hegemónico, pues en su condición de exclusión sólo pueden ser legitimados bajo una patente por ejemplo.

La postura de Habermas (2005) ayuda también a entender el tema del desprestigio del conocimiento tradicional, a partir de la contribución que la ciencia moderna hace a ello. En este sentido, en la concepción de la naturaleza y el entendimiento y apropiación del entorno, se mantiene la misma situación, pues de acuerdo con el autor, la lógica de pensamiento de la ciencia moderna, alineada

⁶¹ Cabe aclarar que por etnocentrismo estoy entendiendo la visión del mundo que bajo sus propios parámetros percibe a otras culturas, y que entiende al grupo propio como superior y más importante que otros.

también al paradigma occidental, ha funcionado alrededor de un modelo de racionalidad del mundo que instaura una racionalización tecnológica de medios-fines en nuestro acercamiento con el entorno, de modo que el afán por tener conocimiento, responde al deseo de controlarlo y dominarlo. Así, los científicos en su intento experimental por reproducir los fenómenos naturales, manejan un discurso de dominio y control sobre la naturaleza, en el que ésta es percibida como un objeto, que bajo una lógica de coste-beneficio, es explotado con la intención de tener más por menos.

Aunado a ello, este modelo de funcionamiento de la ciencia moderna ha sido instaurado de una forma tan audaz que, a través del discurso de confiabilidad que ha creado en las personas que tienen acceso a ella, consigue que su propia producción de conocimiento sea poco cuestionada, a la vez que tiene el poder de deslegitimar y desvalorar otros tipos de conocimientos por considerarlos irracionales. Es así que los saberes en torno a la medicina tradicional y los aspectos mítico-religiosos pierden legitimidad y reconocimiento frente a la visión pretendidamente científica emanada de Occidente. Aspecto que se suma al conjunto de factores que propician el desprestigio de los grupos indígenas, ya que son desapoderados en distintos niveles. Todo lo anterior favorece que se vean obligados a adherirse a los procesos de mercantilización turística ante su falta de reconocimiento y respeto por parte de Occidente como grupos sociales con autodeterminación sobre su diversidad cultural.

Estado e identidad nacional

Esta misma línea de pensamiento que desvirtúa el conocimiento tradicional indígena, y que por ende se suma a la cadena de factores que propician la endémica situación de marginación socio-económica y cultural de este sector de la sociedad, se manifiesta también en la política de creación del Estado-Nación mexicano. Ésta embona con el tema de mi estudio en dos sentidos: por un lado, la construcción de la identidad nacional excluye la diversidad cultural favoreciendo la marginación, en

la que “lo indígena” desaparece o se presenta como un símbolo del atraso con el que se ha de terminar, orillando así a las comunidades autóctonas a adaptarse a las dinámicas del comercio actual, en este caso, mediante el turismo. Por otro lado, es también a partir del discurso gubernamental que se crean imaginarios colectivos de la etnicidad, cuya interpretación, a pesar de que resulta estar casi siempre alejada del contexto real de la vida en las comunidades indígenas, es adoptado por el turismo como una estrategia de mercado orientado a exaltar el folklore.

Para desarrollar las ideas anteriores iniciaré por comprender el origen del Estado moderno, cuya política de formación emerge y va creciendo con el surgimiento del liberalismo cuando al acabarse con el feudalismo se le quita poder al Estado y se le inhibe el control de los bienes económicos de la sociedad. Entonces, el Estado queda conformado a partir de la unión entre un poder político que regula el orden interno y brinda seguridad frente al extranjero, y la construcción de una identidad colectiva, como una estrategia de pertenencia, clasificación y diferenciación. En el caso mexicano, la finalidad de ello recae en reorientar la identidad mexicana hacia una homogeneización para consolidar el proyecto social de nación, proyecto que como puede verse, favorece la marginación de la diferencia cultural.

Siguiendo a López y Rivas (1995) cuando habla de la conformación de los Estados Nacionales neoliberales, sus argumentos establecen que a finales del siglo XIX, en México comienza a haber una política homogeneizante y asimilacionista que se plasma en el aprendizaje de un mismo lenguaje y en la reproducción de la ideología nacional. Misma que bajo un primer objetivo neo colonial, busca integrar la diversidad cultural al sistema económico global, imponiendo arquetipos acordes con una historia nacional que desacredita la diversidad cultural, identificando a todos los ciudadanos a partir de un origen común. De forma que gracias a la exclusión del sistema educativo de las lenguas originarias y de la diversidad cultural, desde entonces, éstas quedaron oficialmente desplazadas del sistema hegemónico. El autor concluye que los grupos indígenas, como una consecuencia de ello, muchas veces se han enfrentado a la negación de su propia identidad o han perdido

legitimidad y reconocimiento en su diferencia frente al Estado, quedando bajo el sesgo de la marginalidad y subalternidad ante el grupo hegemónico.

A ello cabe añadir que cuando México se independizó del dominio colonial, se prohibió el habla de las lenguas indígenas, hubo una disminución de las formas de organización indígena, y en general, de la expresión de cualquier rasgo cultural indígena. Del mismo modo, hubo un “blanqueamiento” de la población como signo de progreso que eliminara las razas, ya que tanto liberales como conservadores mantenían el estereotipo de los indígenas como gente tonta, floja, desorganizada, etc.; se invitó a extranjeros para repoblar y trabajar la tierra, de tal manera que se tuviera una producción con mano de obra barata para crecer económicamente.

Para aterrizar el tema de la conformación del Estado y la identidad nacional, tomaré la postura de Gutiérrez (1998) cuando habla de la identidad nacional, coincidimos en que los Estados-Nación, neutralizan y desaparecen las etnicidades no deseadas al moldear las diferentes identidades en una sola, bajo la idea de una integración que pretende retomar sólo algunos de los aspectos característicos de las etnias, convertidos en folklore, en el sentido de que son descontextualizados para configurarse como atractivos turísticos difundidos a través de las redes globales de comunicación que van más acordes con las ideas pre construidas y superficiales sobre la diferencia cultural, que con el marco histórico que sienta las bases de los principios de las cosmovisiones indígenas.

Se trata de la promoción de similares estilos de vida a través, sobre todo, de simbolismos relacionados con valores homogéneos que imponen sobre las tradiciones locales ideales universales de la cultura occidental, y que son apoyados por los estados que protegen el imperialismo cultural. Se produce así un arquetipo reforzado que retoma la idea de un pasado prehispánico glorioso. Arquetipo del que hace uso el ecoturismo cuando busca hacerse de un carácter que promueve lo étnico.

Es justo por el respaldo del Estado que las empresas privadas y trasnacionales han tenido las facilidades de operar en el territorio nacional. En la

actualidad, como una consecuencia de la globalización, el modelo de Estado sufre una crisis en la que se ve obligado a ceder parte de su soberanía ante las firmas, tratados y decisiones internacionales, de manera que el control de lo que sucede internamente escapa de sus manos y se convierte en mero administrador de los recursos territoriales, pues se trata de un modelo que tiende al Estado mínimo, cuya intervención en la economía se limita al otorgamiento de permisos y licencias de explotación.

Tal circunstancia se ve reflejada en la colaboración entre las empresas privadas y estatales para impulsar la industria del turismo, mediante la “planificación de proyectos turísticos, la enajenación y comercialización de tierras, la desregulación y las reformas para atraer inversiones, la promoción de destinos” (López Á. *et. al.*, 2010:239), así como la estructuración de productos culturales (a través de discursos, representaciones e imágenes relacionadas con la formación de identidades de la nación) que contribuyen a la producción de ‘bienestar’, consiguiendo así reforzar los sistemas políticos estatales.

Así, es claro que dicho replanteamiento del proyecto nacional, al surgir bajo los ideales de la ciencia moderna y la Ilustración, ha sido uno de los factores determinantes para dar lugar tanto al desprestigio de los conocimientos que son generados en los grupos indígenas, como a su situación de marginación. Ya bien lo expone Bartolomé (1997: 34) cuando dice que

...tradicionalmente se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas, no sólo para consumirla sino también para producirla. Se las ha orientado compulsivamente a consumir formas culturales externas, minusvalorando su capacidad para generar cultura de manera original y autónoma.

Pero además, cuando el Estado impulsa un modelo turístico con fines meramente mercantiles, permitiendo condiciones de inequidad entre las empresas turísticas en relación con los pueblos originarios, en este caso la comunidad de San Juan, lo que hace es, no sólo actuar mal éticamente y reforzar la visión (neo) colonial que en realidad siempre ha impulsado, sino que además está violando

derechos humanos e incumpliendo una obligación derivada de una norma internacional. Cabe recordar pues, que en los últimos años ha habido un reconocimiento normativo relativamente importante de los derechos de los pueblos originarios, a través de la reforma al artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y con la ratificación de determinados tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT en el que por ejemplo se establece en el artículo 2 que

“los gobiernos deben asumir la responsabilidad de proteger los derechos de los pueblos y garantizar el respeto de su integridad... incluyendo medidas... que promuevan la plena efectividad de los derechos económicos y culturales de los pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;... ayudando además a los miembros de los pueblos a minimizar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida” (1990: 6-7).

O como se establece también en el artículo 12 de la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas que

“los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto...” (2007: 6).

A pesar de que estas normas establecen obligaciones muy claras para el Estado, su incumplimiento por parte del Estado mexicano es evidente y más aún si hacemos referencia al Informe del Relator Especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas, James Anaya (julio de 2010), sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, que establece cuáles son las obligaciones que tiene el estado y las empresas en relación con los pueblos originarios sobre la base de que existe una situación desproporcionada e inequitativa en la relación que se gesta entre dos actores en condiciones económicas, políticas y sociales tan distintas.

En términos generales, en este informe se manifiesta que el Estado tiene la obligación de proteger los derechos humanos frente a abusos cometidos por empresas y de haberlos, castigarlos; teniendo el deber asimismo, de consultar a los pueblos en relación con las actividades que les afecten. Las empresas por su parte, deben respetar las normas internacionales de derechos humanos considerando en el desarrollo de sus actividades: el contexto nacional, la existencia de pueblos indígenas, su impacto sobre los derechos humanos y la posibilidad de contribuir a la vulneración de algún derecho, así como asegurarse de no ser cómplices de ello; realizar estudios de impacto, medidas de mitigación, así como asegurar la participación indígena en los beneficios. Tal diligencia se plasma en el Pacto Mundial de las Naciones Unidas. Además de ello, este informe da cuenta de que

las políticas de Responsabilidad Social Corporativa del sector empresarial incluyen compromisos más amplios en relación con las comunidades indígenas que en relación con otros sectores sociales. Estos compromisos van desde el respeto a las comunidades y culturas locales a la mejora de las condiciones económicas de dichas comunidades, y, en ocasiones, a la exigencia de su consentimiento previo, libre e informado (p. 11).

Como vemos, son varios los documentos que establecen legislaciones sobre el respeto a los derechos indígenas por parte del Estado, y de forma importante en el caso que incube a la presente investigación, por parte también de las empresas. Diligencias que para darle sentido a su existencia, deben ser del conocimiento público generalizado o por lo menos de las diversas personas que se han visto y ven afectadas por el incumplimiento de tales estatutos, pues constituyen una sólida herramienta para utilizarse en procesos legales de defensa de derechos humanos y derechos indígenas.

Estrategias de mercantilización en San Juan

Los procesos de mercantilización cultural que se viven en San Juan de Dios se tratan en resumidas cuentas, de la desgastada secuencia de hábitos configurados para discriminar la diversidad cultural, tanto a nivel de las creencias y tradiciones, como a nivel económico con el control del comercio turístico por agentes externos a los pueblos. Lo anterior genera que sus saberes y prácticas tradicionales sean relegados, de tal forma que ante la imposibilidad de manifestarse libremente, los individuos se ven en la necesidad de reproducir las condiciones a las que el sistema y las dinámicas del pensamiento moderno los inclinan, ya sea mediante la migración a poblaciones más grandes en busca de oportunidades de trabajo propiciando con ello la discontinuidad de las prácticas y creencias más arraigadas a la identidad colectiva de la comunidad, o como es el caso, a través de la venta de un producto cultural tergiversado y folclorizado, como resultado de que en la industria turística “los productos se estetizan en el proceso de mercantilización, al mismo tiempo que las mercancías se fetichizan (imágenes, objetos, experiencias y lugares turísticos) disociándolas de las relaciones de su producción” (López Á. *et. al.*, 2010: 227).

Circunstancia que en San Juan se ejemplifica en la representación del papel del *h-men* en una “ceremonia maya” en la que posiblemente como un mecanismo de resistencia cultural, se desarrolla un juego de identidad entre los habitantes de la comunidad de estudio por mantener la imagen que se les ha adjudicado de forma exógena ante la otredad, con el fin de procurar que el aspecto cultural que se imita, no sea transgredido por el contacto con paradigmas externos a la comunidad.

Cabe destacar además que incluso tal montaje o representación, no es elaborada por el especialista ritual que tiene los conocimientos necesarios para realizar una ceremonia, sino por un rezador o hierbatero de la comunidad, ya que tal producto fue planeado por una dependencia de gobierno y estructurado y reforzado por un par de empresas ecoturísticas externas, ante las cuales en diversas ocasiones, los pobladores se han visto en desventaja en la negociación de las ganancias económicas.

Por ello insisto en la realidad de que “la dinámica en la que actualmente están envueltas las culturas tradicionales, en donde la interacción interétnica y la hegemonía de la cultura occidental o industrializada es una constante” (Alcocer, 2007) ha llevado a las comunidades indígenas de la península de Yucatán, (haciendo mayor alusión específicamente a San Juan de Dios, por ser la comunidad de estudio) a continuar inmersas en una situación histórica de marginación socio-económica y cultural. Ante ello, los grupos indígenas han encontrado en la comercialización de su cultura una alternativa para solventar sus necesidades económicas a través de su involucramiento con el turismo.

Pero la competencia en este mercado es apabullante y las agencias tour operadoras ven en las organizaciones comunitarias una oportunidad de explotación comercial que obedezca a los cánones de demanda y desarrollo de su propio mercado. Al ser impulsadas por iniciativas que provienen mayormente de estas empresas, las prácticas culturales, como las que se conjugan en el oficio del *h-men*, son transformadas de manera que se alinean y estandarizan con el marco de referencia occidental. Esto como reflejo de que el paradigma dominante a nivel global va reconfigurando las prácticas locales; en este caso, al haber una apropiación y resignificación por parte de los habitantes de San Juan de un discurso que se da en un contexto exógeno de ecoturismo referente al papel y a la figura del *h-men*.

Esto hace alusión específicamente a las formas de percepción que hay en torno a la figura del especialista ritual maya en San Juan de Dios, ya que en su modalidad de producto cultural de mercado que ha sido originado para dar respuesta a una demanda de venta externa, es nombrado como “chamán”. En este caso, dicho término pretende funcionar ante la mirada externa pero no ante la mirada de los habitantes de San Juan, como un sinónimo de *h-men* en tanto que hace referencia al mismo conjunto de capacidades que tienen estos hombres de gran poder y sabiduría, pero en el marco de una cultura distinta. Así que gracias a las empresas promotoras de actividades y atractivos que incitan a los viajeros a consumir, los habitantes involucrados en proyectos ecoturísticos han adoptado un

nombre aconsejado por éstas para referirse a los especialistas rituales, cuando de presentarlos hacia la gente ajena a la comunidad se trata. Por ejemplo, uno llega a Punta Laguna⁶² preguntando por el *h-men* y corren las voces gritando que hay alguien en busca del *chamán*.

El fenómeno es reflejo de que la manera en la que la sociedad nacional se relaciona con la población indígena, lo que ha generado juegos de alteridad entre el discurso que se vende hacia el otro y el que se encarna en la cotidianeidad. De tal suerte que como resultado de las relaciones que se dan con el turismo, hay una emergencia de nuevos actores sociales que personifican al *h-men*, pues recordemos que los sujetos presentados como chamanes, aunque son los encargados de llevar a cabo las representaciones ceremoniales para los turistas, no son los que desarrollan el complejo papel de *h-men* en la vida cotidiana de la comunidad. Y es que de acuerdo con información obtenida en campo, los *h-meno'ob* no pueden encargarse de llevar a cabo esas representaciones, ya que al no tratarse de ceremonias, digamos “reales” o quizá más bien completas, ellos se ven arriesgados a sufrir los achaques de un mal viento o algún otro padecimiento por infringir las normas que han de seguir para ofrendar a las deidades a las que suelen ofrendárseles estos rituales, o bien pueden ocasionarle un mal a alguno de los presentes.

El sentido principal del caso recae en que al hacerse un préstamo de nombres para pretender ante los turistas que se hace referencia al especialista ritual maya, se favorece la folclorización de aspectos culturales como este, de modo que la estrategia de mercantilización apunta a emplear un término que, aunque tiene su origen en las culturas siberianas, se ha popularizado y desprendido de su raíz histórica para referirse a los especialistas rituales de diferentes culturas del mundo, dado que en el conocimiento popular la palabra *chamán* se encuentra como un referente que no produce desconocimiento, pues está inserta ya dentro de los

⁶² Es una comunidad aledaña a San Juan de Dios en la que también ha habido intervención de empresas privadas para llevar a cabo “ceremonias mayas” que son representadas hacia los visitantes.

imaginarios colectivos globales, y principalmente, dentro de los occidentales que buscan una experiencia con lo “otro”.

La problemática radica entonces, en que cuando “la economía prepondera sobre la cultura y el valor de cambio se sustituye por el valor de uso, la mercantilización somete todo a su dominio” (Giménez, G., 2011). En este caso, un tipo de conocimiento tradicional incorporado al circuito de mercado del turismo, como la figura del *h-men*, se presenta ante el turista como un producto alterado; a tal grado de que mucha de la propaganda que se elabora con la popularización de ritos y ceremonias de curación o de tipo mágico-religioso, se encuentra fuera de contexto. Así sucede, por ejemplo, en el caso de las bodas mayas y temazcales que se ofrecen en Cancún, o el altamente costoso spa de la Hacienda Chichén en el que se realizan ceremonias de este tipo, por mencionar sólo algunos casos.

Mecánica de la mercantilización turística

Las tácticas de mercantilización que promueve el turismo cultural giran en torno a la construcción de discursos a través de estrategias de marketing para producir mercancías simbólicas o culturales, expresadas en la “transformación de las grandes ciudades de todo el mundo, como espacios de consumo, donde los servicios, el espectáculo, la explotación de la herencia cultural y la comercialización de la imagen predominan en sus pautas de desarrollo y sus formas de vida”(Zukin *et al*, *apud* López A. *et. al.*, 2010: 230). Ello predetermina en los potenciales turistas, ya sea de forma directa o mediante el subconsciente, aquello que ha de configurarse para funcionar como una motivación que los impulse a salir de su realidad cotidiana para tener contacto con aquello que suponen como algo radicalmente diferente y “auténtico”.

En este sentido, MacCannell (*apud*, *ibídem* p. 226) alude a la lógica mercantil del turismo como una expresión de la modernidad postindustrial, en una “semiótica de la producción capitalista”. Es decir, que el valor de las vivencias en un viaje en el que uno forma parte de la cadena comercial del turismo, se ve determinado por la

“experiencia cultural y los signos y su representación como objetos de consumo”. Pues como también lo sostiene John Urry (*apud, ibídem* p. 224),

La “mirada turística” y nuestras experiencias son estructuradas por la preexistencia de imágenes culturales generadas por el cine, la televisión, la literatura, la prensa, la música, los videos, etc. Ésta es organizada por una industria de profesionales que producen nuevas mercancías culturales para ser incorporadas a los deseos de los turistas, en función de los cambios sociales relacionados con las estructuras de clases, los géneros, las edades, las identidades étnicas y/o nacionales, los gustos, etc.

En este mismo ámbito, siguiendo las ideas de López y Marín (2010: 229), el carácter del turismo como factor de progreso y modernización responde también a una “economía simbólica” que obra mediante la construcción o recreación de ambientes que reinventan y dotan de un valor distinto a los lugares. Mientras que la industria crea productos simbólicos y significados culturales, haciendo suyos los sentidos culturales de los destinos turísticos, adaptándolos o inventando nuevos, lo que implica que se gesten relaciones de poder en esos lugares en torno a la apropiación del espacio manipulado, mismas que “trastocan formas sociales, sistemas de propiedad, formas de vida, prácticas materiales y subjetividades, todo para control de la industria y satisfacción de los visitantes”. Se trata pues de la *mercantilización del espacio*, que los mismos autores definen como

...el proceso mediante el cual se sustraen las relaciones sociales del lugar en términos de experiencia histórica y social (de pertenencia, identidad, cotidianidad, vida material o sentido sagrado, por ejemplo) para que un lugar y algunos de sus contenidos, pasen a convertirse primordialmente en producto para ser incorporado como mercancía al circuito del mercado cultural.

Pero la problemática en este sentido continúa desprendiendo vertientes, pues cuando las empresas ecoturísticas llegan a las comunidades e implementan sus modelos de funcionamiento, el comercio local se restringe y, consecuentemente, los precios suben y las ganancias de los habitantes son muy reducidas en comparación con el total de dinero que entra a la comunidad y que se

llevan las agencias turísticas. Queda patente así la condición de subalternidad de los grupos indígenas. Ya en San Juan de Dios, mis informantes manifiestan que dejaron de trabajar con las empresas que tuvieron la iniciativa de realizar las “ceremonias mayas”, pues les exigían exclusividad para trabajar con ellos y además resultaba notable la desigualdad en la repartición de las ganancias⁶³.

El caso es que en San Juan, como en otros lugares de la Península que han sido foco de atracción para el desarrollo de proyectos ecoturísticos, se ha hecho imprescindible que la oferta de atractivos hacia los visitantes se centre en la experiencia de vivir un encuentro con el “otro”, el otro adaptado a la imagen prefabricada, es decir, la cultura autóctona transformada de forma exógena para adecuarse a las pautas occidentales de lo maya. Actitud que ha sido heredada del proceso de tránsito de la modernidad a la posmodernidad, en el que la atención en las minorías y la emergencia de paradigmas subjetivos -que fueron el resultado de procesos en los que hubo ruptura social, guerra, revolución, anarquía, relativismo, colapso del racionalismo y la Ilustración-, ha dado lugar a ampliar el imaginario colectivo global sobre la diferencia cultural, con el reconocimiento de la existencia de diferentes modos de vida y concepciones del mundo.

La New Age como estrategia de mercantilización de la fe

Iniciaré este apartado con el tema de la religión, por ser esta conceptualización la que incluye las creencias en mundos sobrenaturales y especialistas rituales, cuyo papel es fungir como intermediarios entre éstos y el mundo terrenal. Además, en esta investigación interesa ofrecer una elucidación del término, ya que sobre todo con la propagación de la *new age*, la necesidad de las personas por tener alguna relación con lo religioso o espiritual, ha dado cabida a que en la modernidad la religión se utilice para comercializar con la fe de las personas y en este caso, se

⁶³ Lo expresó Santiago Chan, perteneciente a la cooperativa “Mul’ichi Ts’on’ot” en San Juan de Dios.

creen entonces discursos turísticos con interpretaciones alejadas del contexto cotidiano local.

Parafraseando a Valverde (2012), en el hombre siempre ha sido una constante la búsqueda del sentido a su vida y respuesta a sus problemas filosóficos y existenciales básicos en la religión⁶⁴; a partir de la cual establece un vínculo entre su razón de ser en el mundo con algo sagrado, que lo trasciende más allá de su conciencia. Se trata del *mysterium tremendum*, representado en la majestuosidad y grandeza del universo divino en la que reside una verdad oculta sobre las causas de todas las cosas primeras. En base a ello se articula un bagaje de creencias manifestadas, reforzadas y actualizadas a través de mitos⁶⁵ y ritos⁶⁶, discursos simbólicos de lo sagrado que fueron revelados por la divinidad y que se presentan en epifanías que apuntan a lo poderoso, lo significativo, lo sobrenatural y lo existente.

A través de la religión entendida como un sistema de normas éticas y morales que implican principios de conducta sobre lo que se debe y no hacer, y que se reflejan en una estructura de prácticas rituales, emocionales y subjetivas, el hombre consigue una explicación lógica⁶⁷ del mundo y de la vida, de las causas de todas las cosas primeras, del origen de lo divino y del orden natural del mundo; al conseguir estas explicaciones, el hombre logra sentir un acercamiento hacia lo divino. De ahí la necesidad de los miembros de las sociedades occidentales

⁶⁴ Aunque el término como tal no existía entre las culturas mesoamericanas. Los griegos fueron los primeros que plantearon un concepto de lo religioso y no religioso (VALVERDE V. Ma. Del Carmen, Coloquio: *Religión y símbolo...*)

⁶⁵ Entendamos por mito historias sagradas que son así mismo narraciones simbólicas y que implican la creencia en seres sobrenaturales (VALVERDE... *Ibidem*)

⁶⁶ Veamos el rito como una forma de experimentar la vivencia de lo sagrado, a través de oraciones o plegarias y el sacrificio en forma de ofrendas, traducidos en acciones simbólicas que buscan tener una eficacia también simbólica, mediante la comunicación con otros planos de realidad para un fin determinado. El rito es así mismo, una forma de actualizar el mito, es conservador ya que tiene normas que no se pueden infringir, pero es también cambiante (VALVERDE... *Ibidem*)

⁶⁷ Una lógica inserta en el pensamiento religioso y no racional a partir de la explicación de la religión por la religión misma.

industrializadas de buscarle cierto sentido religioso o espiritual a sus vidas, inclinando su búsqueda sobre todo, hacia las características de otras culturas que tienen que ver con lo espiritual.

Esta situación se refleja muy bien en la comunidad de estudio, pues como se ha mencionado, los habitantes de San Juan que trabajan en la cooperativa ecoturística, una vez insertos en las dinámicas de representación hacia el viajero, desarrollan un juego de identidades al manejar su propia imagen étnica a través de los constructos que tanto los medios de comunicación y el Estado como las empresas promotoras del turismo construyen sobre ellos desde una perspectiva externa. Así pues, lo maya se caracteriza a través de un discurso que mitifica el pasado de las culturas prehispánicas, dotándolas de un aura mística.

Este último aspecto viene a embonar en las últimas décadas de forma casi perfecta con la expansión de ciertas ideas, tendencias y formas de vida que caracterizan a la “*new age*”. Con ello hago referencia, sobre todo, al crecimiento en el interés de las personas a nivel global del ámbito cultural occidental, por reconectarse con su vertiente espiritual. Ello da cabida a que ciertos aspectos de la cosmología relativos a los mitos y rituales de las comunidades indígenas sean reconfigurados como productos culturales que se convierten en atracciones turísticas. Como argumenta Sarrazin (2012) “La difusión de la ideología New Age conlleva la promoción de identidades étnicas como fuentes auténticas y ancestrales de espiritualidad (...) las culturas indígenas son imaginadas siempre como tradicionales y milenarias, es decir, de una manera ahistórica y esencializada (...) haciéndose referencia a múltiples tradiciones y orígenes culturales reinterpretados y universalizados”.

En lo siguiente ahondaré en el tema de la *new age* con el fin de comprender por qué las representaciones ceremoniales tienen efectividad como productos turísticos, a pesar de que muchas veces crean interpretaciones que dan lugar al surgimiento de nuevos actores sociales que personifican al *h-men* (como es el caso) o incluso a individuos farsantes, quienes, así como lo hace el turismo, se lucran con

la fe de otras personas. Ambos, aspectos han contribuido a las transformaciones que ha sufrido la percepción de la figura del *h-men*.

El término Nueva era o *New age* ha sido empleado alrededor de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI aludiendo a un lapso del tiempo en que el movimiento del Sol coincide con el signo zodiacal de Acuario. Hanegraaff (1999 *apud* Graef, 2006) define el término como

...un conjunto de espiritualidades que ya no se incrusta en cualquier religión - como fue el caso con todas las espiritualidades en el pasado - sino directamente en la propia cultura secular. Todas las manifestaciones de la religión de la Nueva Era, sin excepción, se basan en lo que he llamado una "manipulación individual de los sistemas simbólicos existentes". De esta manera, se están creando continuamente nuevas síntesis, que proporcionan exactamente lo que la religión siempre ha proporcionado: la posibilidad de mantener ritualmente contacto con un marco metaempírico más general de significado, en términos de los cuales las personas dan sentido a sus experiencias en la vida diaria.

Según Ferguson (1994) en este período existe una transformación de la conciencia occidental que producen cambios en la humanidad; esos cambios hacen referencia a la popularización de la evolución de la conciencia de la humanidad y con ello, del acercamiento a su espiritualidad.

Parfraseando a Carozzi (UCA-FCSE año 2 n°5) argumenta que esto se ve reflejado (entre otras cosas) en el creciente interés por formas alternativas de curación como la acupuntura⁶⁸, el reiki⁶⁹, el ayurveda⁷⁰, la herbolaria, etc.; prácticas físicas como el yoga o el tai chi; lecturas espirituales como el tarot, la lectura de la

⁶⁸ La acupuntura es una práctica milenaria surgida en China que consiste en la introducción de agujas en puntos o partes estratégicos del cuerpo para estimularlos y provocar cambios en las funciones físicas del cuerpo.

⁶⁹ El reiki es una práctica de medicina alternativa que funciona a través de la imposición de manos sobre el paciente por diferentes zonas del cuerpo para canalizar energía, con la finalidad de crear equilibrio tanto en un plano físico como mental y espiritual.

⁷⁰ Ayurveda ("ciencia de la vida") refiere al sistema curativo tradicional de la India, que comprende el alivio a padecimientos tanto físicos como psicosomáticos.

mano, la carta astral, etc.; la creencia en que metales, cristales y cuarzos resguardan en ellos fuertes poderes energéticos que pueden curar, proteger, armonizar o limpiar la energía de los espacios y el cuerpo; la clarividencia; la práctica de la meditación para el encuentro con uno mismo en un estado de paz absoluta; el acercamiento a teorías de ocultismo, gnosticismo, teología, metafísica, esoterismo, etc.; el surgimiento de un mayor número de astrólogos, espiritistas y personas que practican la telepatía. Todo lo cual se conjuga en la creencia de la existencia de fuerzas superiores manifestadas a través de la naturaleza, que provocan cambios a nivel espiritual, pues se sostiene que todo lo existente, al ser energía y provenir de una misma fuente, se encuentra interconectado.

Este último punto da lugar a la propagación en la conciencia del lugar que ocupa nuestra galaxia en un universo de infinitas galaxias, lo cual se acompaña de la creencia cada vez más fuerte en la existencia de otras formas de vida fuera de la tierra, la conexión y origen común con seres del universo superiores a los humanos en muchos sentidos. Idea que funciona como un refuerzo a la creencia de que esos seres influyen en los cambios que hay en la tierra y que son muchas veces, quienes dotan de poder a las personas que dicen tener la capacidad de curar, pues en esencia tanto ellos como nosotros somos los mismos, ya que provenimos de explosiones estelares.

Pero sobre todo ello, un aspecto importante y central para la presente investigación es otro fenómeno que se desprende de esta tendencia occidental hacia una forma de vida “más espiritual”, que implica, asimismo, las creencias sobre la existencia de enfermedades psicosomáticas, enfermedades del alma o del espíritu que no necesariamente son causadas por factores físicos explicables.

Como veremos, es este otro de los factores que contribuyen a que la figura del *h-men* sea percibida ante occidente de una forma alejada de su realidad cultural, tal y como sucede en los contextos eco-turísticos.

Me refiero a la expansión de “falsos profetas” o el surgimiento de un número creciente de personas por todas partes del mundo con múltiples seguidores, que apoyados en las ideas de la *new age*, se adjudican capacidades o poderes

sobrenaturales a través de los que se hacen ver a ellos mismos como “puentes de enlace hacia la divinidad”. Según su autoproclamada condición consiguen curar, por ejemplo, mediante canalizaciones de energía que logran con la superposición de las manos en alguna zona del cuerpo de los pacientes, o bien se dicen tener la capacidad de ver en ciertos elementos o lugares naturales un vínculo o vórtice de energía abierto hacia el universo, lo que también propicia un gran poder de curación o simplemente un estado mental de paz para quienes tienen contacto con los mismos.

Es bien sabido que tratándose de los hombres medicina, en muchos lugares del mundo la charlatanería con fines de lucro también abunda. Exitosamente se utiliza la fe como motivo religioso para convertir en negocio aquello en lo que la gente cree. De ahí que el turismo ha tenido éxito en comercializar los aspectos religiosos de las comunidades indígenas, mediante la construcción tanto de discursos como de personajes y espacios. En el caso de los *h-meno'ob*, hay situaciones (aunque son pocas porque en las comunidades quien les dan su estatus a los *h-meno'ob* es la misma gente) en las que los farsantes emplean elementos de parafernalia como canicas o piedras de colores que no son propiamente cuarzos, para figurar la idea del *saastún* y supuestamente practicar la adivinación. De ahí que en las comunidades en las que existen aún especialistas rituales, la acreditación de la gente resulte muy importante para dotar al *h-men* de reconocimiento, respeto y prestigio.

En el caso del *h-men*, no fue sólo la evangelización y en tiempos recientes la mercadotecnia los responsables de las transfiguraciones que hay en torno a su papel, pues como lo ha dicho Boccara (2012), a partir de que en los años 20's se gestara un apoderamiento del discurso católico por la introducción de escuelas protestantes -cuyo auge se dio en los 90's- la religión maya estaba decadente y consecuentemente el *h-men* había perdido relevancia. Ello trajo consigo que en muchos casos, bajo intereses capitalistas, su figura se renovara al retomar de Francia ciertos aspectos de la corriente espiritista. De modo que, según argumenta este autor, en la época surge un “nuevo *h-men* espiritista urbano”; quien apoyado

en su parafernalia de sacerdote, sabe que su atractivo es mantenerse en estado de trance, ignorando lo que en el momento sucede, pues él simplemente presta su cuerpo para que algún espíritu se le incorpore mientras alguien más lo transcribe.

Tenemos entonces que en muchos casos se trata simplemente de discursos manipulados para hacer creer a las personas que ciertas cosas son reales. Es decir, si bien es cierto que en este tipo de cuestiones resulta difícil enjuiciar en términos de lo que es falso o auténtico, ya que se trata de planos completamente subjetivos, a veces la sugestión y superstición de las personas (quienes en diversas ocasiones se encuentran en un estado mental susceptible puesto que ya antes habrán recurrido a otras posibilidades sin tener éxito y ésta es la única esperanza para aliviar algún malestar), es lo que las lleva a caracterizar como reales cosas que no lo son, sentir cosas, ver cosas, saberse capaces de curar, etc.

Como sea, así como la propia mente puede llegar a causar malestares reflejados en el cuerpo físico, puede también tener el efecto contrario; se trata del poder de la creencia y la fe sobre circunstancias intangibles. Tema que nos lleva a cuestionar de dónde proviene entonces el alivio a las aflicciones y padecimientos de tipo psicosomático. Pues ya sea el poder divino depositado en personas que tienen el *don* para curar y percibir otros planos, o simplemente la sugestión de los seguidores de los diversos profetas por todas partes del mundo, es cierto que mantener una creencia firme transforma realidades.

Así, de la misma manera que funciona con la construcción de imágenes que son propulsadas por los canales de información sobre lugares y culturas para dotarlos de atractivos mediante técnicas de mercadotecnia y formación de representaciones y subjetividades de lo propio y lo diferente; funciona también con la promoción de valores y hábitos hacia la cultura popular cuando se pretende que la gente tenga una espiritualidad más despierta, con la propagación por ejemplo de, diversas técnicas de activación física y mental para manipular energía y como fin último, viajar al interior de cada uno para alcanzar niveles de conciencia elevados, que implican el encuentro con uno mismo en la eternidad. Así el yoga, el reiki, la lectura de las cartas del tarot, el espiritismo, la realización de limpiezas, de amuletos

de protección, etc. son elementos que se han colocado en el plano de la vida común, tocando incluso los bordes de la moda.

De tal manera que los círculos de poder que mantienen el control de la propagación de ideas y la producción de la imagen sobre lo diferente han sabido manipular este “boom” por la espiritualidad, para volverlo un imán que despierta la curiosidad sobre el lado místico, ritual y religioso de la vida. Entonces, en muchas comunidades con complejos turísticos, ha resultado pertinente ofrecer “rituales mayas” como limpias y bodas principalmente.

Tomando las ideas de Boorstin (*apud* López Á. *et. al.*, 2010: 223) podemos hablar de la creación de *pseudoeventos* como una táctica de mercadotecnia que consiste en “la fabricación de imágenes y experiencias artificiales e ilusorias con fines de ocio y recreación, sin importar su origen, veracidad y autenticidad. Desde esta perspectiva, la experiencia turística se encuentra apuntalada en el mundo de la simulación, a través de una especie de engaño negociado por el propio turista”. No pongo en tela de juicio esta idea, sin embargo, tampoco la considero determinante ya que considero que existen diversos tipos de turistas, los habrá más conscientes que otros.

Politización de la identidad

Parece claro entonces que para el Estado y las empresas turísticas es necesario mantener imaginarios colectivos a través de ciertos patrones comunes, aunque no reales, en aquellos aspectos del plano más privado de la vida (los que refieren a las tradiciones y creencias más arraigadas sobre el orden de la vida para la gente de las comunidades), y se les exija entonces a los encargados de llevar a cabo las limpias o representaciones ceremoniales para los turistas, vestir siempre de blanco y no dejar de hablar y rezar en maya. De esta forma, para darle continuidad y firmeza a las imágenes ya creadas, se sigue con patrones de estandarización en los que a los especialistas rituales mayas de hoy en día no se les conoce como *h-meno'ob* sino como chamanes.

Claro que depende a quién se le venda o represente esta imagen. Es ahí donde se justifica la idea mencionada antes acerca del juego de identidades o más atinadamente comercialización de la identidad, en el sentido de que el indígena decide cuándo utilizar su propia identidad étnica, en este caso, como una estrategia de conveniencia para su inserción en el mercado global expresado en el turismo. Ello puede verse hasta como una forma de resistencia cultural de las comunidades indígenas, cuando se valen de las diferentes lecturas que los otros les han impuesto, ya que a fin de cuentas la etnicidad es una construcción en constante transformación.

Bartolomé argumenta (1997: 66) que la identidad étnica puede constituirse como un discurso muchas veces retórico por no corresponder o ser un referente hacia la conducta, discurso que es “producto de las condiciones sociales tanto de la ideología étnica de la sociedad regional como de la nacional y que es orientado hacia un mercado lingüístico capaz de comprenderlo”, así que es frecuente que varios grupos étnicos “tienden a definirse a sí mismos a partir de los términos de lo que los otros piensan de ellos”.

De modo que en San Juan de Dios si eres un turista, te hablan del chamán, ese que antes de ingresar a un cenote te realiza una limpia que es necesaria porque los cenotes, al ser lugares sagrados para los antepasados, guardan energías que pueden causar enfermedades.

Vemos pues que en el juego de imágenes de auto representación, aunque para ellos no se confunden los papeles que uno y otro personaje desempeña en la vida cotidiana, como si de verdad les fuera muy fácil llevar dos discursos de vida (uno exclusivamente para ellos y otro para el foráneo), sus creencias se ven involucradas en ambos discursos, pues por ejemplo, a pesar de que las representaciones para los turistas no son ceremonias como tal, la adjudicación de ciertos espacios naturales como lugares sagrados y cargados de energía se mantiene.

La cuestión radica entonces en que los grupos indígenas no son meros receptores pasivos de los procesos que se desarrollan a su alrededor en el marco de la globalización y que les llegan desde fuera para dejarlos inmersos sin posibilidades de acciones autogestivas. El caso no es siempre éste. Sin embargo, es claro que se trata de relaciones asimétricas que deberían gestarse desde la óptica intercultural, dado que históricamente hay un modelo político que se esfuerza por excluir y marginar todo aquello que no representa la visión del mundo civilizado y tecnificado occidental, aún a pesar de que en casos como el del Estado mexicano se ha adoptado el discurso de la diversidad cultural y ésta ha sido reconocida ante la ley.

Así, en este modelo, en los excluidos recae el insertarse de la manera más conveniente a los procesos de desarrollo moderno, cuando lo que debería suceder es que, con la autosuficiencia en la administración de sus propios recursos, y primordialmente cubriendo sus necesidades básicas, no se verían involucrados en situaciones de dependencia hacia el Estado o hacia las empresas de iniciativa privada y las trasnacionales.

Consideraciones finales

A través de la exposición de los factores que a partir de la conquista se han ido configurando a lo largo de la historia para generar marginación y vulnerabilidad en las comunidades indígenas en México, la presente investigación contribuye a mostrar las transformaciones que ha sufrido la figura del *h-men* como una consecuencia de tales procesos de dominación, en una comunidad donde actualmente las dinámicas de mercado del turismo son las responsables de la estructuración de discursos de marketing que se expresan en la creación de un nuevo actor social, quien ante los turistas espectadores hace el papel del *h-men* sin serlo.

Cabe destacar que una parte de esta tesis se centró en la religiosidad prehispánica no con la intención de recrear los vínculos que muchas veces los antropólogos insisten en señalar como inquebrantables e inmutables, amalgamando el pasado con el presente en torno a “lo maya”. La finalidad de la línea temporal que marqué en la presente investigación fue en realidad un motivo para contextualizar dos aspectos cuya relación pretendí explicar, para comprender el producto que de ellos se ha creado como atractivo turístico. Me refiero al proceso que ha llevado a los pueblos indígenas a encontrarse en una situación de subalternidad histórica y a las transformaciones en la percepción de la figura del *h-men*; rubro en el que es necesario señalar cómo eran los especialistas rituales en el pasado porque hablamos de una transformación, lo cual implica necesariamente tener un referente entre el antes y el ahora. Estos dos aspectos se amalgaman en tal investigación en el papel que desempeña el turismo desde lo global hasta lo local.

Pues bien, del presente estudio me atrevo a deducir que si en la conquista los mayas tuvieron sus propias técnicas de resistencia cultural ante la imposición religiosa llevada a cabo por la evangelización, actualmente quizá podamos también hablar de un tipo de ‘resistencia cultural’ ante el dominio de las estrategias de mercado del capitalismo sobre los pueblos. Mismas que se expresan a través de la creación manipulada de arquetipos que son luego puestos en venta como atractivos turísticos y son adoptados, como en el caso de la gente de San Juan de Dios, por

los habitantes de las comunidades como una herramienta identitaria, mediante la cual, aun siendo a contextual y exógena, se obtienen beneficios económicos, en este caso, des equitativos.

Sin embargo, ello no elude que se trata de una situación que se han visto obligados a reproducir; así como tampoco elude que en muchos casos esa 'resistencia cultural' expresada en la manipulación de la propia identidad o simplemente no se logra o se adecúa a los parámetros dominantes, como suele suceder en el caso del turismo, donde los esfuerzos de las culturas locales se direccionan a la obtención del control del mercado occidental inicialmente impuesto. López Á. *et. al.* (2010: 244).lo expresan muy bien en la siguiente idea:

...el turismo como proyecto y proceso económico e intercambio-mercantil cultural, que conlleva la apropiación sistemática de territorios comunales, la expulsión de lugares públicos (como la playa), la invasión a espacios ceremoniales o la devastación del entorno ambiental, implica en sí la consideración de reconocer los procesos de contestación y lucha, que muchas veces no encaminan ya su descontento hacia esos aspectos, sino hacia disfrutar de los beneficios que genera el turismo al tener el poder y control de los recursos, la ocupación de empleos y la dirección de los negocios, así como el control de las ganancias.

Así que al ser una comunidad indígena, y por lo tanto estar en una situación de marginación a nivel nacional, los habitantes de San Juan de Dios han tenido que irse acoplando, a través de diversas estrategias de resistencia cultural, a las políticas que se expresan en el marco jurídico del Estado mexicano que, hasta ahora, no ha sabido manejar su diversidad cultural, propiciando la autodeterminación de sus pueblos indígenas, el manejo pleno de sus recursos, el empoderamiento jurídico, la defensa de su identidad, la libre asociación, la no discriminación, la autonomía, la participación en el ámbito social, cultural y económico o, por lo menos, el pleno reconocimiento frente a las políticas de Estado más allá de los estatutos plasmados en papel.

Así, ante la especulación de las grandes empresas sobre el monopolio, la renta, la explotación de trabajadores y la degradación del medio ambiente; el

desarrollo de proyectos con la intención de mejorar el desarrollo de las comunidades, a través de la puesta en marcha de conjuntos eco-turísticos, debe replantearse el modelo de acción que hasta ahora prepondera en nuestro país, de tal manera que al traspasar la brecha discursiva, los grupos marginados que son introducidos a este tipo de dinámicas de mercado, puedan, por ellos mismos, conseguir la explotación del máximo potencial que se genera de la derrama económica de la cadena del turismo, de una forma consciente, es decir, procurando que los proyectos tengan, además de un carácter autogestivo, sostenibilidad y sustentabilidad. Todo ello encaminado a que obtengan una ganancia justa prescindiendo del involucramiento con intermediarios por un lado y por otro, obteniendo también la gestión de su propia manera de autorepresentarse como grupo social, con la decisión de elegir un discurso acorde con su propia forma de ver y entender el mundo para darse a conocer ante los demás.

Si bien los habitantes de San Juan han aprendido a instrumentalizar su identidad como un sombrero que se quita y pone dependiendo de la situación, es la creación de un imaginario occidental manipulado la que propicia esta circunstancia, que en este caso además, responde al lucro de la fe como motivo religioso. Una buena parte de los turistas que llegan a San Juan se ven atraídos por cierto morbo que los incita a conocer uno de los ámbitos privados de lo que creen que es la cultura maya, y otra parte espera realmente encontrar una experiencia religiosa o de curación. Así que tanto la curiosidad como la creencia, son los aspectos que dan valor a la moneda. Aunque muchas veces sin imaginarlo, lo que para los consumidores es tradicional, para la gente de San Juan está muy alejado de sus costumbres.

Este fenómeno además, les quita autodeterminación en el sentido cultural a todos aquellos que se han visto involucrados en actividades turísticas, ya no por un gusto e interés propios, sino por un sometimiento económico hacia las dinámicas de mercado del sistema capitalista en un mundo globalizado; donde se mantiene como una constante de carácter normal el hecho de que la modernidad “se traga” a los grupos sociales que por años han estado en desventaja ante su vulnerabilidad

y marginalidad socio económica y cultural, por no ser respetados como diferencia cultural, por no ser reconocidos como gente capaz y con derechos sobre la gestión de sus propios recursos y la tierra que trabajan.

Todo lo anterior es cobijado por el manto de la mala administración que tiene nuestro país, donde es una prioridad importante invertir en los bienes y servicios que puedan interesarle al sector privado, que invertir en el desarrollo del campo, en el mejoramiento del sistema educativo y de salud, y en el impulso del comercio local. Pues esto lleva a las personas a tener la necesidad de migrar a otros países donde se verán carentes de muchos derechos y continuarán siendo una minoría marginada. O bien, migrar a zonas urbanas del país donde las empresas requieren mano de obra barata, y entonces, como una consecuencia de la desintegración de las comunidades y las casi nulas oportunidades de enriquecerse culturalmente, por no estar valoradas las formas de vida que se diferencian del modelo occidental, la reproducción del conocimiento tradicional y muchas prácticas culturales resultan cada vez menos recurrentes.

Es de esta manera que en México podemos hablar de un contexto general en el que, de acuerdo con Londono (2006), prevalecen una serie de fallas institucionales y de mercado, tales como los costos ambientales no contabilizados, las externalidades negativas, los derechos de propiedad mal definidos, las políticas públicas poco eficaces, las prácticas furtivas e ilegales, la ausencia o fragilidad de mercados, la sobredemanda de bienes públicos ante restricciones de oferta, así como el acceso libre a los acervos bienes y servicios naturales.

Lo que se requiere entonces es que se vuelvan tangibles las iniciativas que proponen un cambio de paradigma económico e incluso cultural (para aprender a convivir con la diferencia), mismo que sea impulsado desde lo local hacia lo global, mediante estrategias de desarrollo endógeno.

En este sentido, retomo la postura de Herder (en Contreras: 2004) porque independientemente del sentido moralista que le da a lo cultural, brinda la posibilidad de abrir un debate sobre la diferencia cultural; de esta forma se sostiene

que cada grupo social tiene una visión particular del mundo y, por consiguiente, un modo específico de relacionarse con el entorno. ¿Cómo puede juzgarse aquello que es correcto, valioso, aceptable o no para una cultura ajena, si se hace con una carga subjetiva que manifiesta una propia interpretación de la realidad? Es por ello que Herder no se equivoca al decir que el carácter de cada pueblo está circunscrito a su territorio, espacio y tiempo, de forma que los valores aprendidos socialmente son relativos a cada grupo humano.

No puede pensarse que todas las acciones humanas son en función de una racionalidad matemática e instrumental de medios-fines, pues también poseen orientaciones axiológicas y normativas, guiadas por los paradigmas que construidos de forma particular en cada cultura, influyen directamente en la manera en que sus miembros discernen aquello que, por valioso, es digno de ser abordado. Es decir que, según los términos de Peter Winch (1994), cada cultura tiene su propia racionalidad y sus propias formas de construir objetividad, por lo que Occidente no debería juzgar sobre los criterios de otros grupos sociales. Ante la postura de este autor cabe aclarar sin embargo, que no estoy de acuerdo en percibir a los actores sociales como meras marionetas de su cultura por encontrarse envueltos en ella, pues si bien los paradigmas culturales definen y determinan hábitos y pensamientos, éstos no son siempre incuestionables e inamovibles, por el contrario, esto es relativo a cada individuo.

La tarea versará pues sobre cómo concebir un modelo de desarrollo a partir de las propias concepciones del mundo y la realidad, así como a partir de la administración de las propias riquezas naturales y culturales. En este sentido, en lo que refiere a la mecánica actual del turismo, es imprescindible que para contrarrestar sus efectos negativos sobre la desigualdad socioeconómica y las transformaciones culturales que responden a los modelos de occidentalización, las comunidades locales que están involucradas en este tipo de mercado reciban asesoría de organismos especializados, ONG's, asesores técnicos profesionales o incluso instituciones gubernamentales cuya orientación se mantenga en la línea de

la participación comunitaria, para consolidar su organización y apuntar a la creación de cooperativas o pequeñas empresas de verdadero turismo auto sustentable.

El Estado, por su parte, debe crear las condiciones necesarias y acompañar los procesos legales de reconocimiento, respeto y aceptación de la diferencia, permitiendo asimismo el ejercicio de la autonomía de los grupos indígenas marginados. A nivel constitucional se deben abordar reformas legales, como la inclusión de un marco jurídico de acuerdo a los usos y costumbres dentro del derecho político.

De la misma manera, las reivindicaciones de los grupos étnicos segregados deben dejar de estar en el abandono, pues por ejemplo, aunque se recogen en la normatividad internacional⁷¹, y por lo tanto establecen obligaciones y responsabilidades en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas para el Estado, para los gobiernos en los distintos niveles y para las empresas, en la actualidad se limitan a representar el cumplimiento de esos derechos únicamente en un papel. Como sea, constituyen un primer reconocimiento y andamiaje de mandatos que, en teoría, deberían ejercer presión internacional para velar que las normas establecidas al respecto sean cumplidas o de lo contrario se apliquen las sanciones o reparaciones correspondientes.

En general, las reformas que se planteen deben funcionar en pos de la aceptación y gestión de la diversidad cultural y no en pos de un modelo de desarrollo guiado por el capitalismo y la modernidad en el que las comunidades y grupos

⁷¹ Para tener una referencia más extensa sobre los tratados internacionales ratificados por México se pueden consultar los siguientes:
CONVENIO INTERNACIONAL DEL TRABAJO (NÚM. 107) SOBRE POBLACIONES INDÍGENAS Y TRIBALES - OIT, Ginebra, Suiza, 26 de junio de 1957.
CONVENIO (NÚM. 169) SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES – OIT Ginebra, Suiza, 27 de junio de 1989.
CONVENIO CONSTITUTIVO DEL FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE - ONU, Madrid, España, 24 de julio de 1992.

sociales vulnerables mantienen un papel pasivo y marginado. De acuerdo con James Anaya⁷² hay posibilidades de que sea a la inversa pues dice que

“la experiencia comparada demuestra que la actividad empresarial puede convertirse en un factor clave para el desarrollo de los pueblos indígenas en la medida en que los propios pueblos pueden controlar dicha actividad en ejercicio de sus derechos de su autonomía o de autogobierno. A lo que se oponen los pueblos indígenas es a un tipo de desarrollo que se lleve a cabo sin respetar sus derechos básicos, que deje tras de sí solo impactos adversos y que no redunde en un beneficio visible para sus comunidades” (p. 9).

Para finalizar, no me dedicaré a plantear un modelo de desarrollo que dé respuesta a los anteriores enunciados, ya que es labor que a mi parecer requeriría trabajo aparte por su extensión y complejidad, sin embargo, me parece importante destacar las oportunidades que existen en San Juan para mejorar el desenvolvimiento de su potencial económico, social, cultural y ambiental en torno al replanteamiento y mejor aprovechamiento del desarrollo eco turístico con el que cuenta la comunidad, a modo de que las acciones y discurso que maneja la cooperativa que se ha formado para este tema, vaya acorde con la responsabilidad que recae en el eco turismo de procurar hábitos sustentables y amigables con el entorno natural; del mismo modo que debe ir acorde con prácticas autogestivas que les permitan a los habitantes de San Juan tener autodeterminación sobre el uso y explotación de sus recursos tanto naturales como culturales, al decidir qué imagen quieren mostrar de sí mismos hacia el exterior, sin la necesidad de depender de empresas ajenas al ejido.

Para este fin, uno de los aspectos destacables de la comunidad de San Juan es que hay personas que tienen experiencia en el trato hacia los turistas y están familiarizados con el tipo de paquetes y servicios que las empresas turísticas ofrecen, así como con la forma de contactar grupos de visitantes ya que trabajan en el restaurante de la zona arqueológica de Cobá. Sumando esta experiencia a la

⁷² Informe del 19 de julio del 2010 del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas.

asesoría de expertos en el tema que puedan gestionar para recibir en forma de talleres, les otorgará independencia de las tour operadoras que les exigen exclusividad y controlan las ganancias, o por lo menos condiciones de negociación menos desequilibradas.

La comunidad además tiene la oportunidad de diseñar un plan de acción comunitario a través del cual se planteen metas, los requerimientos para lograrlas, el tiempo previsto y los responsables de llevarlas a cabo. Por el potencial que he observado en el pueblo, propongo algunas de las posibles metas pero la intención es que sean los habitantes quienes manifiesten sus ideas e inquietudes. De principio es imprescindible diseñar una imagen que de identidad a la cooperativa para entonces hacer publicidad de los atractivos y servicios que ofrecen con señalamientos desde Cobá, así como con una página web y promoción en revistas de difusión turística como “Yucatán Today” o “Explore” que se reparten de forma gratuita en el estado.

Ya que la productividad del ejido es diversa y constante, es posible aprovechar otras actividades económicas y vincularlas con el eco turismo en dos sentidos: los productos que obtienen como son el carbón, la miel y sus derivados, así como los diferentes tipos de piedra que pueden ser utilizados para hacer artesanías talladas, se podrían ofrecer a los visitantes una vez conformada una cooperativa turístico-productiva y venderlos como productos artesanales y orgánicos; por otro lado, cabe la posibilidad de plantear recorridos guiados por las zonas productivas del ejido con avistamiento de aves, con la intención de que los turistas conozcan no sólo la diversidad de flora y fauna del lugar, sino también el proceso de extracción de la miel, de la producción de carbón, así como el paisaje terrestre donde se pueden apreciar los distintos tipos de piedras y sus usos. Ya que estas zonas no están muy distantes de la entrada del pueblo o de donde se encuentra el cenote, sería buena idea hacer estos recorridos a pie o bien, gestionar la compra de bicicletas que los miembros de la cooperativa se comprometan a mantener en buen estado. Contando con esta forma de transporte, otra opción posible es ofrecer recorridos desde la laguna de Cobá.

Considero que estas propuestas no resultan inviables tanto por el tiempo que lleva conformada la cooperativa eco turística como por los inmuebles con los que ya cuentan, además de la belleza del espacio natural en el que se encuentran. Sin embargo es necesario reactivar y reconstruir ciertos espacios como el comedor que existe cerca del cenote, rehacer la mensura que abre paso hacia las ruinas arqueológicas, limpiar los alrededores de éstas y construir baños ecológicos.

Con el tema de la “ceremonia maya” que ofrecen para los turistas antes de ingresar al cenote, vale la pena que los habitantes de San Juan consideren si quieren seguir con ella de la forma en que lo hacen actualmente, sin embargo, en mi opinión personal, de ser así creo que deberían dejar claro que no se trata de algo verídico o apegado a como aún suele hacerse por tradición en diversos poblados de la Península, sino que se trata de una representación que rescata sólo ciertos elementos como la mesa altar y el rezo a los cuatro rumbos cardinales⁷³. Si lo que se pretende es dar a conocer sus aspectos culturales específicamente en el ámbito de lo religioso, se tendría que consultar con el *h-men* de San Juan sobre su disposición a compartir a los visitantes algo de sus saberes, lo cual no obstante, lo encuentro difícil ya que hasta la fecha él ha preferido no involucrarse con el tema del turismo.

Cabe señalar que estoy consciente de que presentar una propuesta que abra las posibilidades de mejorar la administración y organización del proyecto ecoturístico que existe en la comunidad de San Juan no generará de forma automática autonomía y auto determinación en los habitantes de dicho lugar, pues al impulsar esta idea, de alguna manera se continúa bajo los parámetros que el sistema ha impuesto en muchos de los poblados de la Península al tener que adecuar sus actividades productivas y su economía hacia el turismo en vez de que se les dé la oportunidad de mejorar el uso y explotación de su tierra para tener auto sustento en primer lugar, o que se les dé la oportunidad de hacer viables sus propios

⁷³ Sin embargo reconozco que ante esta opinión personal es necesario también considerar la posibilidad de que la comunidad elija seguir reproduciendo el show tal cual está ahora porque quizá el mercado turístico valore más la oferta del *h-men* como mercancía que la honestidad, pero creo que en este punto se incurre en la subjetividad de cada visitante.

deseos de llevar a cabo su vida. Hay que considerar además que el eco turismo ofrece sustento sólo por ciertas temporadas del año y no se exime de ser parte de una política de Estado en la que el discurso se muestra a favor del desarrollo sustentable y la conservación porque responde al interés de ofrecer financiamiento nacional e internacional a proyectos acordes con las políticas de desarrollo oficiales a nivel mundial (Daltabuit *et. al.* 2007: 113).

Sin embargo sostengo también que un modelo eco turístico comunitario puesto en práctica de forma adecuada al contexto local puede comenzar a sentar las bases de una buena organización social, misma que con participación y voluntad de la gente, tiene oportunidad de evolucionar hacia la mejor identificación y resolución de sus propios problemas. Para ello es necesario considerar algunos parámetros de evaluación que permitan luego generar un plan, éstos fueron desarrollados en el presente escrito, pero para cerrar esta investigación, a continuación los muestro como indicadores puntuales, basándome en la propuesta que ofrecen Daltabuit *et. al.* (2007: 109-110):

- 1) Caracterización del grupo comunitario: años de funcionamiento, análisis FODA, representantes, tipo de integrantes.
- 2) Organización: bases, orientación e inicio del proyecto, integración antes y después de éste, tipo de organizaciones involucradas y sus impactos, gestión de los recursos, cambios en la organización local a partir del turismo, deseos y propuestas de los integrantes y la población general, existencia de un reglamento.
- 3) Toma de decisiones: mecanismos de decisión, formas de resolver conflictos, elección y destitución de representantes del proyecto.
- 4) Desarrollo de actividades: capacidades del grupo para desempeñar tareas, servicios y atractivos que se ofrecen, existencia de material e infraestructura y vínculos con operadores turísticos, existencia de medidas ambientales y sociales para el desarrollo del ecoturismo.

5) Transferencia de conocimientos: existencia o no de un mecanismo para la realización del proyecto eco turístico y cómo se desarrolla.

6) Uso del área: reglamentación para el aprovechamiento del área en relación con el uso de suelo y cómo se relaciona con el eco turismo.

BIBLIOGRAFÍA

Aceves, Jorge (1997). "Un enfoque metodológico de las historias de vida". En Graciela de Garay (coord.) *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto MORA-CONACYT.

Aguado, José C. y Ma. Ana Portal (1991). "Ideología, identidad y cultura, tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural". En *Boletín de Antropología Americana*, núm. 23. Diciembre. México.

Alcocer, Elías (2007). "El ecoturismo cultural dentro de una comunidad maya de Yucatán". *Tesis de Maestría*, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, Mérida, Yucatán, pp. 117.

Ara, fray Domingo de (1986). *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanabastla*. Edic. de Mario H. Ruz, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, México (Serie de fuentes para el estudio de la cultura maya, 4).

Aristóteles (1995). *Retórica*. 1ª edición, 4ª impresión. Madrid: Gredos.

Barrera, Vázquez Alfredo (2001). *Diccionario maya: maya-español, español-maya*, México D.F.: Porrúa; (Mérida, Yucatán): Gobierno del Estado de Yucatán.

Bartolomé, Miguel Alberto (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 3ª edición, México: Siglo XXI.

..... (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Benedict, Ruth (1934). "La integración de la cultura". En Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Lecturas de antropología*, Madrid: McGraw Hill, pp. 178-185.

Bertram, M. Gordon (2002). "El turismo de masas: un concepto problemático en la historia del S. XX". En *Revista Historia Contemporánea*, núm. 25 (ejemplar dedicado a: Turismo y nueva sociedad), págs. 125-156.

Bracamonte, Pedro (2014). *Ante el etnocidio. Nuevas políticas públicas para los pueblos originarios de México*, Mérida, Yucatán: Calle 70, pp. 45, 2014.

Carozzi, María J., "Definiciones de la new age desde las ciencias sociales". En *Boletín de lecturas sociales y económicas*, año 2 núm. 5. Buenos Aires: UCA-FCSE. Disponible en <http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf> [consultado el 20 de julio de 2015].

Castro, Ulises (2007) "El turismo como política central de desarrollo y sus repercusiones en el ámbito local: Algunas consideraciones referentes al desarrollo de enclaves turísticos en México". En *TURyDES*, Vol. 1, núm.1, La Habana.

Ceballos-Lascuráin, Héctor (1987). *Estudio de Pre factibilidad Socioeconómica del Turismo Ecológico y Anteproyecto Arquitectónico y Urbanístico del Centro de Turismo Ecológico de Sian Ka'an, Quintana Roo*. México: SEDUE.

Contreras Peláez, Francisco J. (ed.) (2004). *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, España: Universidad de Sevilla.

Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya, julio de 2010. Disponible en <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2010/8026.pdf?view=1> [consultado el 20 de noviembre de 2015].

Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1990). Disponible en

http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf [consultado el 25 de noviembre de 2015].

Daltabuit *et al* (2007). “Reflexiones en torno al ecoturismo en Yucatán”. En *Península*, UNAM, Mérida, Vol. 2 núm. 1, pp. 103-124.

..... (2012). “Turismo, Globalización y sociedades locales en la península de Yucatán, México”. En *Pasos, Revista de turismo y patrimonio cultural*, Universidad de la Laguna, Vol. IV núm. 7, Islas Canarias, pp. 275.

De Ángel García, David (2010). “En busca del don para curar. Los viajes al inframundo de los *h-meno’ob* yucatecos”. En *Viajeros por el mundo maya*, edición de Carolina Depetris, Mérida, Yucatán, pp. 79-94.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Disponible en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [consultado el 25 de noviembre de 2015].

De la Garza, Mercedes (1987). “Naguales mayas de ayer y de hoy”. En *Revista Española de Antropología Americana*, Centro de Estudios Mayas UNAM, núm. 17, Madrid: Univ. Compl.

..... (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.

..... (2002). “Origen, estructura y temporalidad del cosmos” en *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, Madrid: Trotta, pp. 53-82.

De la Garza, Mercedes *et.al.*, (eds.) (2008). *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas.

Díaz, Infante Fernando (1982). *La educación de los aztecas, cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*, México D.F: Panorama.

Dupiech-Cavaleri *et al* (1998). "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704". En *Estudios de Cultura Maya*, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. 17, México, p. 215.

Ferguson, Marilyn (1994). *La conspiración de acuario*, España: América Ibérica.

Furst, Peter T. (1980). "Alucinógenos y cultura", El chamanismo estático en cuanto "religión ur" en *Alucinógenos y cultura*, México: FCE, pp. 19.

Scholes, France *et al* (1938). *Don Diego Quijada Alcalde mayor de Yucatán*, 2 vols., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras inéditas, Vol. 14 y 15); Vol. 14, p. 107, 1938.

Graef, Carla (2006). "La *New Age* propuesta de una espiritualidad global". En *Quaderns-e*, Universidad de Barcelona: Instituto Catalá de Antropología, núm. 7.

Gubler, Ruth (1996). "El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán". En *Alteridades*, Los Ángeles California, Vol. 6 núm. 12, pp. 11-18. Disponible en <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/viewissue.php?id=%2014> [consultado el 17 de octubre de 2012].

..... (2006). "El papel del ritual y la religión en la terapéutica de los curanderos y *h-meno'ob* yucatecos actuales" en *Anales de antropología*, México, UNAM, Vol. 40-I, pp. 133-166.

..... (2007). "Terapeutas mayas: desde *El ritual de los Bacabes* hasta el presente", en *Península*, UNAM, Mérida, Vol. 2 núm. 1, pp. 47-83.

Gutiérrez, Manuel (2000). "La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas yucatecas" en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* editor Estévez Gutiérrez Manuel, Madrid: Casa de América, pp. 87-105.

Gutiérrez, Natividad (1998). "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México" en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, Vol. 60 núm. 1.

- Habermas, Jûrgen (2005). *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos.
- Hammersley, Martín, et al (1994). *Etnografía, métodos de investigación*, Barcelona: Editorial Paidós.
- Izquierdo, Ana Luisa (1998). "Documentos de la división del Beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría" en *Estudios de Cultura Maya*, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. 17, México, pp. 159-195.
- Jiménez, Urzaiz Carlos (2002). "Los recursos terapéuticos empleados en la medicina antigua de Yucatán" en *Revista Biom dica*, Facultad de Medicina UADY, Vol. 13 núm. 1, pp. 59-68.
- Lash, Scott et al (1998). *Economías de signo y espacio: sobre el capitalismo de la posorganizaci n*, Buenos Aires: Amarrortu.
- López, Austin (1967). "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8.
- (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López y Rivas, Gilberto (1995). *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México: Plaza y Valdés.
- López,  ngeles A. et al (2010). "Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura". En *Relaciones*, Colegio de Michoacán, Michoacán, Vol. 31 núm. 123, pp. 219-258.
- Martínez, Mauri (2006). "Puentes en las fronteras. Identidad y mediadores culturales Kunas". En M. Ventura et al, *La frontera, entre límites y puntos ed.*, Barcelona: Casa América, pp.187-196.
- Olivé, León (2004). *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.

Osborne, Harold (1967). *Estética*, México: FCE, pp. 48.

Quintal, Ella F. *et al* (2003). “U lu’umil maaya wíiniko’ob: la tierra de los mayas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. 1, editor M. Bárbaras Alicia, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 273-353.

Ruz, Humberto Mario (2000). “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* editor Estévez Gutiérrez Manuel, Madrid: Casa de América.

..... (2002). “Amarrando juntos”. La religiosidad maya en la época colonial”. En *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, Madrid: Trotta.

Sánchez de Aguilar, Pedro (2003). “Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán” (1639), obtenido de *Biblioteca Virtual Universal*, editorial del Cardo.

Sarrazin, Jean Paul (2012). “New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol.48 núm. 2, Bogotá, pp. 139-162.

Scheivenz, Regina (1999). *Ecotourism and the empowerment of local communities*, New Zeland: Tourism management.

Scholes, France V. *et al* (1938). “Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565”. En *Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas*, México.

Thompson, J. Eric S. (1975), *Historia y religion de los mayas*, México: Siglo XXI.

Verduzco, Leonardo A. (2012). *Innovación en responsabilidad social. De la responsabilidad integral social al desarrollo sustentable*, Mérida, Yucatán: Fondo Editorial Observatorio Económico y Social Anáhuac Mayab.

Walsh, Catherine (2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural" en *Construyendo Interculturalidad crítica*, La Paz, Bolivia: III-CAB, pp. 75-96.

Weaver, D.B. (1998). *Ecotourism in less developed world*, London: CAB International.

Winch, Peter (1994). "Understanding a primitive society". En Bryan R. Wilson, *op. cit.* Barcelona: Paidós, 1994.

Referencias orales

Bocara, Michel (2012). Conferencia: *De Santos, Chamanes y Pastores, la religión popular de los mayas*, CEPHCIS, UNAM.

Giménez, Gilberto (2011). *10ª Simposio: Las ciencias en la UNAM*. "Cultura, identidad y patrimonio", CEPHCIS, Mérida Yucatán.

Santos, Didac (2013). *1er Seminario de Etnobiología del sureste. Reflexiones sobre interculturalidad, naturaleza y diálogo de saberes*. "Loojil Tsóon. Ceremonia de la carabina: renovando el permiso divino de la cacería", CEPHCIS, Mérida Yucatán.

Valverde V. Ma. Del Carmen (2011). *Coloquio: "Religión maya prehispánica"*, CEPHCIS, UNAM.

..... (2012). *Coloquio: "Religión y símbolo"*, CEPHCIS, UNAM.

Referencias electrónicas

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, UNAM, consultado en línea el 5 de febrero de 2014, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía e Informática. INEGI. Censo de Población y vivienda 2010 de Quintana Roo, Sistema para la Consulta de Información Censal (SCINCE), consultado en línea en las oficinas del INEGI el 24 de octubre de 2013, <http://gaia.inegi.org.mx/scince2/viewer.html#>

Siglas

CONAFE: Consejo Nacional de Fomento Educativo

DICONSA: Sistema de Distribuidoras Conasupo, S.A. de C.V.

OIT: Organización Internacional del Trabajo

SEDESOL: Secretaría de Desarrollo Social

ANEXO



Policía municipal de S.J.D.



Juzgado tradicional de S.J.D.



Escuela primaria de S.J.D.



Escuela preescolar bilingüe de S.J.D.



Planta de agua potable de S.J.D.



Vista de una de las calles del pueblo de S.J.D.



Iglesia católica en construcción



Templo cristiano



Templo evangélico



Ejemplo de los altares que suelen estar en los hogares católicos



Panteón



Ejemplo del tipo de casas más abundantes en S.J.D.



Plaza principal



Unidad de atención médica



Producción de carbón



Extracción de piedra



Venta de artesanías para los turistas



Bordado de manteles, servilletas e hipiles



Logo de la cooperativa ecoturística



Anuncio publicitario de las actividades ecoturísticas en S.J.D. hecho por particulares



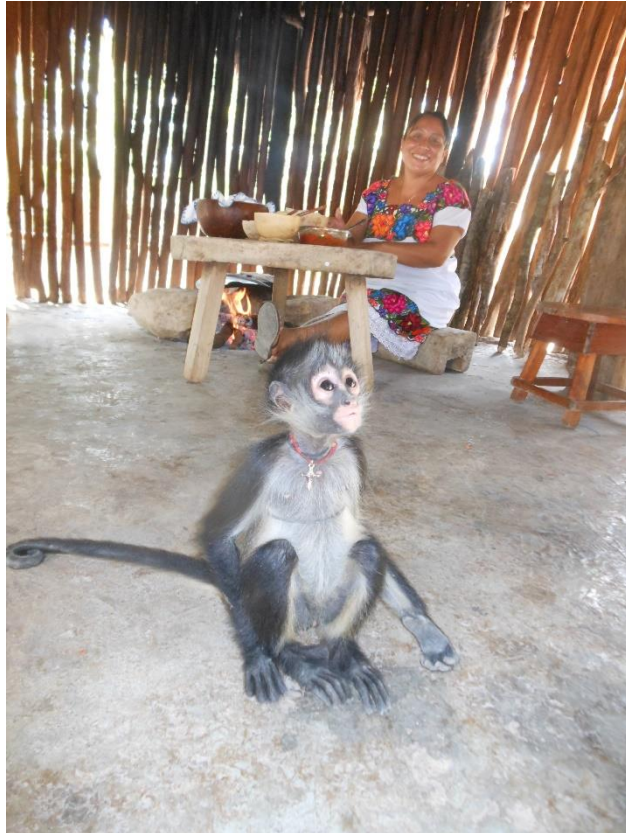
Anuncio publicitario hecho por los miembros de la cooperativa ecoturística



Zona de ingreso al cenote y vestidores



Ruinas arqueológicas



Mono araña y señora haciendo tortillas a mano como parte de los atractivos turísticos



Uno de los animales que tienen enjaulados para exhibirlos como atractivos turísticos



Rezador de S.J.D. limpiando el escenario de la caverna



Turistas presenciando la "ceremonia maya"



Oficiante de la “ceremonia maya” y su nieto de ayudante



h-men de S.J.D. frente a su altar mostrando sus cuarzos y piedras para adivinar