



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Relaciones sociales entre mayeros yucatecos y el k'áax: una  
propuesta desde el Cenote Maya en el pueblo de Uspibil.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
ALESSANDRO BRICCO

TUTOR  
DR. JOHANNES NEURATH  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Ciudad de México, ABRIL 2016



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.

## Índice:

<b>Agradecimientos</b>	Pag.1
<b>Notas Lingüísticas</b>	Pag. 2
<b>Introducción</b>	Pag. 3
<b>1 Identificando sujetos</b>	Pag. 14
1.1: Uspibil: un contexto mayero en el oriente de Yucatán	Pag.14
1.2: El <i>k'áax</i> : sus características y consideraciones semánticas	Pag. 31
<b>2 El concepto de <i>yúum</i> y su performatividad</b>	Pag. 46
2.1: Producir lugares para cosechar el sustento	Pag. 56
<b>3 El nuevo sustento</b>	Pag. 62
3.1 Cenotes, licenciados y <i>gringóobo</i>	Pag. 66
3.2 El cenote de los Mayas	Pag. 76
3.3 Los mayeros y su cenote	Pag. 93
<b>Conclusiones</b>	Pag.104
<b>Índice de fotos e ilustraciones</b>	Pag. 108
<b>Bibliografía</b>	Pag. 109

## Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin la presencia y la participación activa de muchas personas, ante todos los y las habitantes de la comunidad de Uspibil, que quiero aquí agradecer en su totalidad por su apoyo, paciencia y ayuda. Algunos de sus habitantes tuvieron un rol clave, en específico el Comisario Don Rafael por sus hospitalidad desde el primer momento, el ex Comisario ejidal Don Jorge, el Maestro Don Jesus Chablé y la Maestra Aida Rosas. Durante las estancias de campo yo e mi compañera Yuko Hokura (que quiero también agradecer) nos hospedamos en la casa de la familia Canul Canché, que quiero aquí agradecer en su totalidad, nos dieron todo sin pedir nada a cambio, sin ellos nada de esto habría sido posible. En específico quiero agradecer Don Genaro que fue muchos más que un “colaborador” o “informante”, se reveló un amigo y nos trató como un padre, compartiendo conmigo su tiempo, sus conocimientos y su mesa, permitiéndome entrar a ser parte de su familia. Igualmente quiero agradecer a su padre, *nooch' pa'* Don Pedro Pablo, por la paciencia en enseñar a un gringo un poco de su sabiduría y de su lengua; y su mamá, *nooch' ma'* Doña Donasiana, por compartir conmigo sus conocimientos de cocina y medicina, pero sobretodo para asegurarnos junta con las otras mujeres de la familia, todos los días una comida y tortillas calientes. Igualmente quiero agradecer a Don Martí por los largos paseos en el monte y por su amistad, y Doña Justa para prestarnos su casa y ayudarnos en las pequeñas tareas cotidianas que tanto extrañan la gente de ciudad. Por ultimo quiero agradecer a Don Vicente, gerente del parco Cenote Maya, por su disponibilidad y comprensión.

## Notas lingüísticas

Para escribir el maya yucateco, en este trabajo serán usadas las convenciones alfabéticas aprobadas en el congreso del 1984 en donde se ha sustituido la letra *h* con la *j* para identificar las consonantes fricativas glotales; por ejemplo se usará la grafía *j'men* en lugar de *h'men*.

Dado que el maya yucateco es un lengua viva, hablada y por ende en continua reproducción se encontrarán muchos términos que los hablantes tomaron del castellano y han adaptado a su idioma, estos son conocidos como préstamos y son parte integrante del maya yucateco. La forma más común de adaptar los términos castellanos es duplicar la primera o segunda vocal poniendo el acento agudo como en el caso del término “silla”, que en maya yucateco se transforma en *síilla*. Claramente los hablantes de las comunidades no prestan mucha atención a las reglas construidas desde la academia, por eso se dan casos, como por el término gringo, en lo que la pronuncia (y por ende su reproducción gráfica) puede cambiar. En el caso específico podemos escuchar *gríngo*, *gringóo*, y hasta *bríngo* o *bringóo*, para dar cuenta de esta variedad en la lengua he elegido escribir este término con las diferentes grafías.

## Introducción

Llegué a Uspibil en enero de 2014 junto a una compañera de curso, gracias a una práctica de campo con la Mtra. Lorena Pool Balam. Objetivo de las dos semana era practicar el Maya Yucateco y conocer las formas de vivir en una comunidad definida como Maya, a través de la convivencia con una familia que nos iba a hospedar. Al llegar en una camioneta desde la cabecera municipal de Chemax, nos recibió en la plaza del pueblo el joven Comisario Don Rafael, que nos entregó las llaves de la comisaria explicándonos que hasta no haber encontrado una familia para los dos, esa iba a ser nuestra casa (**Fig 1**); los 15 días pasaron pero la casa y la familia dispuesta a hospedar el “gringo”<sup>1</sup> y la “china” no se halló.

---

<sup>1</sup> Ver el capítulo tres para las consideraciones sobre este término. Ahora se tomará como sinónimo del “otro”, sin importar su proveniencia geográfica.



**Fig. 1** Foto tomada por el autor desde la comisaría de Uspibil, en primer plano se puede apreciar el pórtico, la cancha de fútbol y básquetbol. Destacan la vieja y la nueva dos iglesias católicas, ambas dedicadas a S. Isidro Labrador: de metal la más vieja y de concreto pintada color crema, la más nueva. La construcción de color azul, es una de las más importantes tiendas del pueblo, “La Rosita del Centro”.

Nos encontramos a vivir por 15 días en el centro del pueblo, desde donde podíamos observar y ser observados por la mayoría de la comunidad, pero todavía no participar. Temprano por la mañana los niños y las niñas acudían a la escuela primaria indígena “Mártires de Chicago” y al kínder, que se encuentra justo en la construcción al lado de la comisaría. Todos los días, veíamos las mujeres ir con sus cubetas de nixtamal<sup>2</sup> al molino situado al otro lado de la plaza, y por las tardes llegaban los niños. Ellos fueron la primera ocasión que tuvimos para socializar con la comunidad. No es poca cosa que los niños se acerquen a platicar con los gringos, unas de las amenazas más comunes cuando se portan mal, es decirle que se siguen así llegará el gringo a llevárselos<sup>3</sup>. Pero los dulces que traíamos, y sobretudo la curiosidad de conocer de primera mano

<sup>2</sup> Esto es una mezcla de agua, maíz y cal que se cuecen y luego se deja reposar desde algunas horas hasta toda la noche. Lo que resulta se muele y se usa para hacer la masa de las tortillas

<sup>3</sup> *ookol páal*, ‘roba niños’ es una de las acusaciones más comunes que se hace a los gringos en la península de Yucatán

a esos dos gringos que iban a quedarse en el pueblo fueron más fuertes. Con ellos empezamos a jugar, a practicar la lengua y a conocer sus padres, que a lo largo de los 15 días empezaron a invitarnos a las fiestas en las casas (bodas, bautizos, quince años...). En particular, gracias a las clases de bordado que quiso tomar mi compañera, conocimos a la familia Canul Canché que se habría convertido en nuestra anfitriona durante las sucesivas temporadas de campo.

Nuestra presencia en las casas fue claramente motivo de interés para todos los familiares y participantes en las fiestas, las preguntas más frecuentes eran: ¿De dónde vienen? ¿Qué comen?, ¿Cómo se llama su Dios? ¿Cómo se vive en su país? ¡Digan algo en su lengua!

Mi participación en la vida de la comunidad estaba comenzando pero, con buena paz de Malinowsky, la observación y las preguntas etnográficas las estaban llevando adelante los indígenas, los Mayas, que además afirmaban a cada rato de no serlos y que su cultura y su costumbre, junto con su lengua se había “echado a perder”.

Como veremos más adelante, términos como cultura, etnia, indígena, identidad y Maya tienen repercusiones directas en las vidas de las personas que son categorizadas como tales, entre ellas las de Uspibil; veo entonces necesario detenerme en unas consideraciones. Veremos un ejemplo en el tercer capítulo en donde se analizan las relaciones de la comunidad con la industria del turismo, y cómo esta trae beneficios de la invención y la mercantilización de “lo indígena”. Es interesante ver cómo desde su principio esta palabra de origen latina *-indígena*: allá nacido, allá generado- venga cargada de un sentido de distancia, de otredad respecto a un nosotros desde lo cual el discurso se produce. Los romanos la utilizaban refiriéndose a los pueblos de Galia e Iberia, generalmente considerados como bárbaros y no civilizados, la otredad por excelencia; lamentablemente en los discursos de políticos, empresarios y académicos se pueden rastrear huellas de este comportamiento hasta nuestros días con el riesgo de usar esos términos como disfraz de un esencialismo racial: “*Racial essentialism is the concept that people of different racial and ethnic groups possess specific traits and behaviors unique to their group.*”<sup>4</sup> (Byrd&Hughey, 2015). Estos “comportamientos únicos a su grupo” nos llevan al concepto de cultura, muy usado por parte de varios sectores de la sociedad, entre los cuales los antropólogos que, como nos recuerda Roy Wagner: “[...] *is someone who uses the word "culture" with hope* —

---

<sup>4</sup> “El esencialismo racial es la concepción que personas de diferentes grupos étnicos o raciales, tienen comportamientos y rasgos únicos a su grupo” Trad. Propia.

*or even with faith*”<sup>5</sup>. (Wagner, 1975: 12).

Desde los albores de la investigación etnográfica en la península con sus máximos exponentes como Alfonso Villa Rojas (1978) y Robert Redfield<sup>6</sup> y aún antes, con la literatura de viaje de John L. Stephens<sup>7</sup>, ha habido una tendencia a dar por sentada la presencia de una cultura maya prehispánica más o menos uniforme, que consecuentemente a la invasión española se ha ido mezclando o ha sido corrompida (dependiendo del caso) y que hoy en día podemos rastrear lo que queda gracias a sus supervivientes encarnados en los campesinos maya-hablantes de la Península. Redfield (1950), en su libro “*A village that chose progress*” cuenta cómo los habitantes de cultura maya de *Chan Kom* han elegido el progreso y los resultados que esto lleva. Describiendo los cambios que ha habido desde su última visita con Villa Roja, nos pinta un pueblo a punto de entrar en la modernidad pero que sigue teniendo algunas de las costumbres tradicionales que encontró 17 años antes. Un pueblo que se ha vuelto municipio y que está caminando hacia la modernidad, pero que sigue guardando algunas de la tradiciones de cuando empezaba a salir de la selva y a ser construido gracias al trabajo de pocos exiliados de una comunidad cercana. Nos habla de una cultura híbrida a mitad entre una supuesta prístina pureza del pasado y la modernidad representada por el modelo urbano<sup>8</sup> y occidental, también idealizado como algo puro y uniforme. El considerar la cultura como un objeto, que se puede hibridar o quedarse puro no se limita solo a los principios de la investigación antropológica sino que en muchos casos perdura hoy en día en las obras de algunos autores. Esto tiene repercusiones, no solo desde un punto de vista académico sino en la vida cotidiana de los habitantes de la península considerados como maya. Por parte de la sociedad que no se reconoce como maya existe un doble discurso, por un lado el “mayita”, el “indito” es visto como el pobre, el que con su economía de subsistencia y campesina atrasa al país, el que finalmente puede limitarse en aspirar a trabajos humildes y mal pagados que desenvolverá a pesar de las condiciones laborales, porque gran trabajador (cuando no está borracho). Por el otro lado, el maya es el heredero de una de las civilizaciones más importantes del México prehispánico, cultura milenaria formadas por sabios, astrónomos y artistas que construyeron joyas como Chichen Itzá de la cual cada yucateco se

---

<sup>5</sup> “...es alguien que usa la palabra “cultura” con esperanza – o hasta, con fe” Trad. Mía.

<sup>6</sup> Redfield, 1950 y Villa Roja 1978 entre otros.

<sup>7</sup> John L. Stephens *Incidents of Travel in Yucatan* 1843.

<sup>8</sup> Frecuentes son las alusiones a que los habitantes de Chan Kom más que acercarse a la modernidad mexicana parecen ir hacia la de Estados Unidos.

enorgullece, sobretodo después que en el 2007 la UNESCO reconoció el templo de Kukulcán como una de las maravillas del mundo moderno. La población reconocida como maya ha desarrollado en el tiempo diferentes formas de relacionarse a este discurso que llega desde el exterior de las comunidades. Hasta los años 80' (y en muchos casos aún hoy en día) daba vergüenza el reconocerse como maya, como indio, hasta el punto de no hablar maya yucateco en presencia de personas foráneas y no enseñarla a sus hijos “porque era la lengua de los pobres”.

En los últimos años las cosas han cambiado, ser “Maya” permite el acceso a un sin fin de programas de apoyos gubernamentales y ONG además de despertar el interés en turistas y antropólogos, que solitamente se revelan un buen negocio. Aún mejor se revela el negocio para las empresas turísticas como Altournative, la que maneja el ecoparque Cenote Maya de lo que trataremos en esta obra.

Los antecedentes teóricos que objetifican la cultura como algo acumulativo, sobredeterminado y alejada de las prácticas cotidianas pueden llevar a considerarla como un objeto. Si la cultura es un objeto, se puede mercantilizar y entonces vender junto con los elementos materiales e inmateriales que de forma acumulativa la constituyen, entre ellos la artesanía, la ropa tradicional, la lengua, y los espacios “tradicionales” donde esta cultura se ha desarrollado, como los cenotes, la selva, y los mismos pueblos; si en estos espacios hay personas, preferiblemente vestidas como el turista se espera que se vistan los mayas, y hablando su lengua, las ganancias suben. En muchos casos esto crea una necesidad por parte de la comunidad de aparecer como maya frente al foráneo, así puede traer algún beneficio y sobretodo evitar en parte la discriminación en cuanto pobres y campesinos o indígenas. Para lograr esto, los habitantes tienen que encarnar comportamientos y estéticas que no le pertenecen en la actualidad (y tal vez nunca le pertenecieron) subiendo así otra imposición desde el exterior de la comunidad, esta sí acumuladas a lo largo de todo el periodo colonial y hasta hoy en día. Es por éstas y otras razones que prefiero considerar la cultura en los términos de Roy Wagner: ante todo como una invención, y en segundo lugar como algo cíclico, perennemente en creación y transformación. Algo que no está sobredeterminado y cerrado sino reinventado en cada momento (Wagner, 1972, 1975). De esta forma he podido tener un panorama más amplio durante mi investigación en Uspibil, sin interpretar la presencia de tal práctica como una reminiscencia del pasado o la ausencia de tal ceremonia como una pérdida de tradición, sino dando valor y tomando en serio en sus propios términos a los habitantes de Uspibil y a sus prácticas cotidianas, reconociendo su creatividad,

agentividad y dignidad. He preferido entonces explicitar y usar las categorías con las que se autodefinen los habitantes de Uspibil (ver primer apartado del primer capítulo).

No existía en la época prehispánica una autopercepción de pertenecer a una cultura o etnia maya, una identidad maya común a los habitantes de la península (Restall, 1995) y no existe hoy en día. La investigación de campo prueba que no hay algo parecido a una conciencia étnica compartida, a una identidad Maya entre los habitantes de la Península que a partir de factores socio-lingüísticos (cuando no raciales) son adscritos a las categorías de Mayas o indígenas<sup>9</sup>. Lo que sí existe es la convicción por parte de quien impone esas identidades y en la gran mayoría de los casos no se adscribe en ellas, de pertenecer a otro mundo: moderno, occidental, urbano. Una identidad supuestamente compartida por la clase alta mexicana, y difundida o impuesta a todas las familias del país a través de los medios de comunicación como Televisa. Su programación y sus novelas llegan a todas las casas, también las de quien como en Uspibil, no reflejan los modelos impuestos por la televisión, ni a nivel físico, ni de poder adquisitivo. Esto obliga sus habitantes a endeudarse y depender de los apoyos, sean esos frutos del paternalismo gubernamental, de alguna ONG o empresa como Altournative. La identidad que sí comparten la mayoría de los que son llamados mayas se define en negativo, la de no ser como lo que ven en la televisión y la de no poder aspirar a la vida representada en las novelas. Este contraste entre una supuesta mismidad que se confronta con el otro, nos lleva a la reflexión de José Alejos (2006) cuando habla de identidad:

“Identidad se ha definido con frecuencia en términos de la mismidad, de lo que es igual a sí mismo. Es una visión egocéntrica y excluyente, muy difundida en el pensamiento moderno. Mediante esta abstracción se separa el objeto del entorno, de sus múltiples contextos de sentido, para definirlo en su singularidad. La alteridad es entonces vista como un no-yo, como lo absolutamente ajeno, externo, o como un referente de contraste u oposición respecto al yo.” (Alejos 2006: 47-48).

---

<sup>9</sup> Como veremos a lo largo del trabajo hay excepciones a esto. En los últimos años hay una reapropiación por parte de algunos exponentes de la clase media peninsular de una identidad Maya (muchas veces idealizada). Entre estas personas se puede encontrar una idea de etnicidad pan-Maya y muchos de ellos trabajan activamente para preservarla o recuperarla (Gabbert, 2001)

Creo que hablar de identidad maya o etnia maya traiga consigo varios problemas éticos y heurísticos, y es por esto que en la presente obra he elegido no usar estos conceptos, concentrándome en las personas sin quererlas amalgamar en una mismidad artificial.

Los fundamentos metodológicos y éticos de este trabajo intentan ir más allá del panorama etnográfico esbozado arriba. Desde un punto de vista metodológico, la observación participante desarrollada en los cuatro meses de investigación de campo me ha permitido empezar a aprender el maya yucateco, fundamental para llevar a cabo las entrevistas indirectas y las entrevistas no dirigidas realizadas para compilar el presente trabajo. Durante mi estancia en Uspibil he tenido el placer de poder compartir los momentos cotidianos con sus habitantes, el trabajo, las fiestas, la cocina y los momentos de ocio. Obviamente no hay que olvidar la percepción que los habitantes tenían de mi al principio de la investigación (y en parte siguen teniendo hasta ahora). Mi condición de gringo, “estudiado” y de ciudad no pudo no tener repercusiones en un pueblo yucateco de poco más de 900 personas, en su totalidad maya-hablante y en gran mayoría campesinos. Los errores, las simplificaciones y los determinismos de los que hablaba en los párrafos anteriores, son practicados también por los que una supuesta sociedad occidental percibe como indígenas, como “los otros”; el término *grúngo* es un buen ejemplo. En las comunidades mayeras se identifica con este término a todas las personas percibidas como extranjeros; llegando en algunos casos a incluir también a mexicanos de otros estados fuera de la península de Yucatán. Esta acepción tiene que ver muy poco con cómo se entiende el término en otras partes de México, donde es usado para identificar a los habitantes de los Estados Unidos de América. La pronunciación del término puede variar de pueblo en pueblo: *grúngo*, *gringóo* y a veces *bríngo* o *bringóo*; en esta tesis he elegido usar indistintamente las diferentes grafías para subrayar las diferencias de pronuncia que existen, no solo entre las diferentes comunidades, sino entre las personas de la misma comunidad. El gringo es considerado un ser potencialmente peligroso, solitamente con mucho dinero que no comparte y fundamentalmente otro respeto a la gente humilde del pueblo. Come diferente, habla diferente y sobretodo no tiene respeto para una serie de convenciones sociales respetadas en la comunidad. Es interesante ver cómo el término “piel roja” y “*red skin*” usado para referirse a los pueblos originarios de América por parte de occidente tiene su presencia también en el maya yucateco -*chak winik*- (hombre rojo) y se usa en alternativa al término grúngo porque su piel güerita se pone muy roja debido al sol de Yucatán. Al igual que en varios países de Latinoamérica se puede escuchar usar el término indio como

insulto o para indicar un comportamiento socialmente reprochable, en las comunidades de lengua maya se usan expresiones como “¡no seas *gríngo!*” y “¡no te portes como *gringóo!*” para indicar comportamientos (como la avaricia) socialmente no aceptables. La forma en la que se usa este término en maya yucateco podría ser definida discriminatoria y simplista, al igual que el uso de términos como indio y mayita, pero hay una diferencia sustancial. Sin hablar de la historia colonial, el blanco, el de ciudad y el gringo llevan consigo una bien documentada carga de imposición, de diferencia económica y de posibilidad de acceso a servicios considerados importantes por los habitantes de Uspibil (atención médica, agua potable, escuelas...), que palabras como “patrón” y “¿mande?” bien evidenciaron. En este sentido el convivir y el compartir experiencias cotidianas han sido las fundamentales para construir una relación otra, educándonos recíprocamente a reconocernos ante todos como humanos, intentando lograr esa resonancia de la que habla Unni Wikan:

*“Resonance evokes shared human, what people across place and time can have in common. Where culture separates, resonance bridges-from a lived realization that this is the only practicable way. It does not deny difference [...] But it renders difference relatively insignificant in the face of that which counts more for certain purposes: shared human potential.”*<sup>10</sup> (Wikan, 1992: 476).

## La naturaleza socializada: agua, turismo y conceptos locales del monte

Hubo un proceso de retroalimentación entre la metodología de campo y la vida en la comunidad que me llevó a modificar el tema y las preguntas de investigación. En un principio me había propuesto de investigar las relaciones entre los “mayas” y su entorno natural, entendido como un medio físico concreto, objetivado y separado de lo humano y si el mismo concepto de naturaleza era aplicable en este contexto. Para hacer esto había elegido enfocarme en la milpa (en cuanto forma principal de traer sustento) y en su producción a

---

<sup>10</sup> “Resonancia evoca una humanidad compartida, lo que las personas en tiempos y lugares diferentes pueden tener en común, donde la cultura divide, la resonancia construye puentes – a través de una realización viva de que esto es el único camino. No niega la diferencia, pero la rinde relativamente insignificante frente a lo más importante para algunos fines: un potencial humano común” Trad. V. Lorenzelli.

través de la tala de la selva. Pero con el tiempo llegué a darme cuenta que no solo la milpa ya no es la forma principal de traer sustento, sino que el tema como lo había planteado, no tenía interés alguno por las personas de la comunidad. Durante las largas pláticas llevadas a cabo en los caminos de la selva para llegar a la milpa y en el solar después de la comida (situaciones preferenciales para el intercambio de ideas en la comunidad), los habitantes compartieron conmigo sus conocimientos botánicos y agrícolas que se suelen entender como tradicionales. Con la misma pasión que ponen en hablar del tiempo atmosférico y de la cosecha, los habitantes de Uspibil también se hacen y me hicieron varias preguntas: ¿Qué tal con los turistas que cada día pasan por el pueblo a bordo de sus camionetas para ir al Cenote Maya, el eco-parque construido hace unos años a dos kilómetros del pueblo? ¿Por qué, a pesar de la gran cantidad de dinero ganada por la empresa, no se ven mejorías en la vida de la comunidad? y no menos importante ¿Qué vas a hacer con las informaciones y las fotos que te vas a llevar? He decidido entonces hablar de cómo un fenómeno relativamente nuevo, como el turismo<sup>11</sup> se ha instaurado en la vida de Uspibil y, en específico en la selva anteriormente usada para fines agrícolas. De cómo los cenotes, que hasta la llegada del turismo eran la única fuente de agua afuera de la temporada de lluvia, se han transformado en mercancía debido al creciente interés de la industria del turismo por el interior de la Península. De cómo en el caso específico del Cenote Maya los habitantes de Uspibil se sientan excluidos del sustento que este lugar produce para la empresa que lo gestiona, a pesar de su retórica de apoyo a las comunidades aledañas. Para juntar mis intereses con los de la comunidad, los temas de la naturaleza y de la propiedad han venido a ser dos hilos conductores de esta tesis. El objetivo de esta tesis será en primer lugar analizar cómo dos actores (los habitantes de Uspibil y la empresa eco-turística) presentes en el mismo espacio “natural” entienden y practican la naturaleza. En segundo lugar se analizará las consecuencias de estas concepciones y prácticas en cuestiones de propiedad del monte y en las relaciones productivas entre ésta y los habitantes de Uspibil y la empresa eco-turística.

Para hacer esto decidí hablar, en el primer capítulo, del contexto en los que estas relaciones se llevan a cabo: en el primer apartado se hablará del pueblo y sus habitantes, principalmente a través de las experiencias compartidas con la familia Canul Canché. A fin de dar cuenta de

---

<sup>11</sup> El proyecto de Cancún empezó en los años '70 pero proyectos como Mundo Maya y Riviera Maya se han desarrollados en los últimos 20 años.

las preocupaciones de los habitantes respecto al manejo del *k'áax* por parte de la empresa en el segundo apartado se hablará del monte/selva *-k'áax-* en cuanto lugar determinante para la comunidad y desde siempre fuente de sustento. El segundo capítulo trata de cómo ha sido practicada hasta ahora la propiedad ejidal y el acceso a la selva por parte de los habitantes de Uspibil (primer apartado). Quiero aclarar desde ahora que, aunque a nivel legal existen profundas diferencias entre la propiedad ejidal y privada, desde la comunidad estas diferencias se desdibujan porque el ser dueño *-yúum-* de algo implica necesariamente entretener con él una relación de crianza y cuidado *-kanan-* más que reclamar derechos a través de un documento, con los consecuentes problemas e incertidumbres legales. Como veremos más a fondo a lo largo de la tesis, esta forma endógena de entender la propiedad se refleja en que la producción *de* los espacios (aquí nos fijaremos en el *k'áax* y en la milpa) y su cuidado generativo anteceden el concepto de propiedad y las relaciones productivas (o “sacar sustento”, como le dicen en Uspibil) con estos espacios. La modificación del *k'áax* y la producción de lugares en él (ejemplificados por la milpa), son la base de la producción de sustento en la comunidad, y serán tratados en el segundo apartado. Las relaciones y las prácticas que los habitantes de Uspibil mantienen con el *k'áax* no coinciden con la visión y las prácticas que tiene la empresa, fundadas en la dicotomía naturaleza-cultura y sobre el discurso que ésta crea: la naturaleza como objeto separado de la sociedad, que puede ser mercantilizada y aprovechada según las necesidades.

En el tercer capítulo, después de un breve análisis del fenómeno del turismo, se propone analizar al ecoparque en cuanto sujeto en una red de relaciones de la que son parte la empresa, el pueblo y la selva misma. En el primer apartado trataré a través de una entrevista, el caso de cómo las comunidades se enfrentan al creciente interés de los foráneos en la compra de cenotes y tierras ejidales. A través del análisis de la entrevista con el gerente del eco-parque Cenote Maya, el segundo apartado quiere dar cuenta de la perspectiva que tiene la empresa a propósito de su presencia y las relaciones que ella mantiene con la comunidad. En el tercer apartado quiero analizar las fricciones e incomprensiones entre la empresa y los habitantes a través de las opiniones que tienen varios exponentes de la comunidad, entre los cuales trabajadores y trabajadoras del eco-parque y algunas consideraciones personales.

Pienso que la teoría antropológica y las categorías que usamos para dar cuenta de lo que

vemos y vivimos en la construcción que normalmente definimos como campo deben ser construidas con los actores que ahí encontramos. A pesar de esto he tenido modo de consultar, usar y cotizar con los datos obtenidos durante mi investigación, a varios autores y autoras. Entre ellos destacan los estudios lingüísticos de William Hanks, las consideraciones desarrolladas en los últimos años por Viveiros de Castro, Philippe Descola y Tim Ingold, entre otros, a propósito del concepto de naturaleza; así como el uso que hicieron de esas, autoras como Estrada Ochoa y Alejandra Quintanilla en sus trabajos sobre Yucatán. Para tratar la cuestión del turismo y las relaciones entre comunidades locales y organizaciones foráneas, invaluable fueron las aportaciones teóricas de Paige West y los trabajos sobre el turismo en la Península de autores como Gustavo Marín Guardado y Magalí Daltabuit Godás. Finalmente, he encontrado sugerencias interesantes en la obra de Henry Lefebvre a propósito de la producción del espacio y sus diferentes formas.

La presente obra no se propone describir y analizar exhaustivamente los temas que vimos arriba, esto será tema para la investigación de doctorado. Aquí solo queremos esbozar algunas características de las relaciones entre los habitantes de Uspibil, la selva y la industria del (eco) turismo: "...a partir no tanto de referentes "indígenas" cuanto cotidianos, fenomenológicos, es decir a partir de la praxis de lo que constituye ser y hacer[...]" (Mondragón, 2015: 220). En ese sentido es un trabajo que se concentra en la producción del espacio. En la medida en que "monte" (*k'áax*) funciona como sinónimo de "lo natural", este es un esbozo sobre la producción de la naturaleza a través de relaciones productivas, imaginadas como relaciones de crianza entre los habitantes de Uspibil.

## 1 Identificando sujetos

### 1.1: Uspibil: un contexto mayero en el oriente de Yucatán

La actividad principal de la mayoría de la población de Uspibil, (**Fig. 2**), es la agricultura y en particular el policultivo de temporal efectuado en los montes ejidales, basado en el sistema de roza, tumba y quema conocido como milpa o en maya yucateco, *kóol*. Deliberadamente elijo aquí de no usar ninguna definición producida por las ciencias sociales del término “agricultor” o “campesino”, esta elección se funda en la voluntad de tomar en serio lo que dicen las personas con la que he trabajado en el pueblo y de intentar a través de la teoría etnográfica desdibujar categorías que muchas veces se dan por sentado. No encuentro heurísticamente valioso el concepto de “nueva ruralidad” para dar cuenta de lo que tuve la oportunidad de vivir en Uspibil. Por un lado me encuentro de acuerdo con Torres–Mazuera (2012) cuando señala la tendencia de estos estudiosos a basarse en indicadores sociodemográficos y económicos<sup>12</sup> y a enfocarse en los factores de cambio externos, dejando de un lato los factores endógenos de cambio. Pero el problema más grande que encuentro a este concepto es el dar por sentado la existencia de un punto A, “las viejas ruralidades” (¿tradicional?) en donde la agricultura era el eje de la vida económica y social de una comunidad, y un punto B, las “nuevas ruralidades” (¿modernas?) donde la agricultura ha perdido su valor económico e identitario y ha sido sustituida por otras ocupaciones en el sector secundario y terciario a nivel económico y por otras instituciones, a nivel político e identitario. Este corte entre un “antes” y un “ahora” no da cuenta de la procesualidad inherente a la sociedad en donde las reconfiguraciones son continuas y nunca acabadas para poderse relacionar con un entorno perpetuamente en movimiento. A pesar de que la economía de una parte considerable de la población no depende de la agricultura (aunque no he conocido a nadie en el pueblo que no siembre y cuide por lo menos diez mecatres de tierra) casi la

---

<sup>12</sup> Además de las limitaciones conocidas del acercamiento cuantitativo para dar cuenta de los fenómenos sociales, la investigación de campo ha subrayado como muchas veces el definirse agricultor frente a los entrevistadores de INEGI es una estrategia para poder acceder a los apoyos económicos de Gobierno más que una real descripción de la actividad económica principal desarrollada por el entrevistado

totalidad de los habitantes masculinos<sup>13</sup> de Uspibil se define como “campesino” o “agricultor”. Creo que esta autoadscripción refleje más las preocupaciones identitarias y la importancia que dan los habitantes a la relación con su espacio<sup>14</sup>, respecto a la importancia económica que tiene la agricultura en sus vidas (de hecho solo algunos entre los más ancianos tienen como sola ocupación la agricultura).

Más que un actividad económica podemos definir la agricultura en Uspibil como una forma de relación con el entorno, en específico el monte<sup>15</sup>, término que por el uso común y varios diccionarios, traduce el vocablo del maya yucateco *k'áax*, término polisémico que analizaremos más adelante; hasta entonces tomaremos por buena la definición de Inés Ortiz Yam: “lugar ocupado por vegetación” (Ortiz Yam 2013; 19). Como veremos más adelante este término no define simplemente un espacio vegetal, sino una compleja red de relaciones cargada de diferentes valores y características distintas.

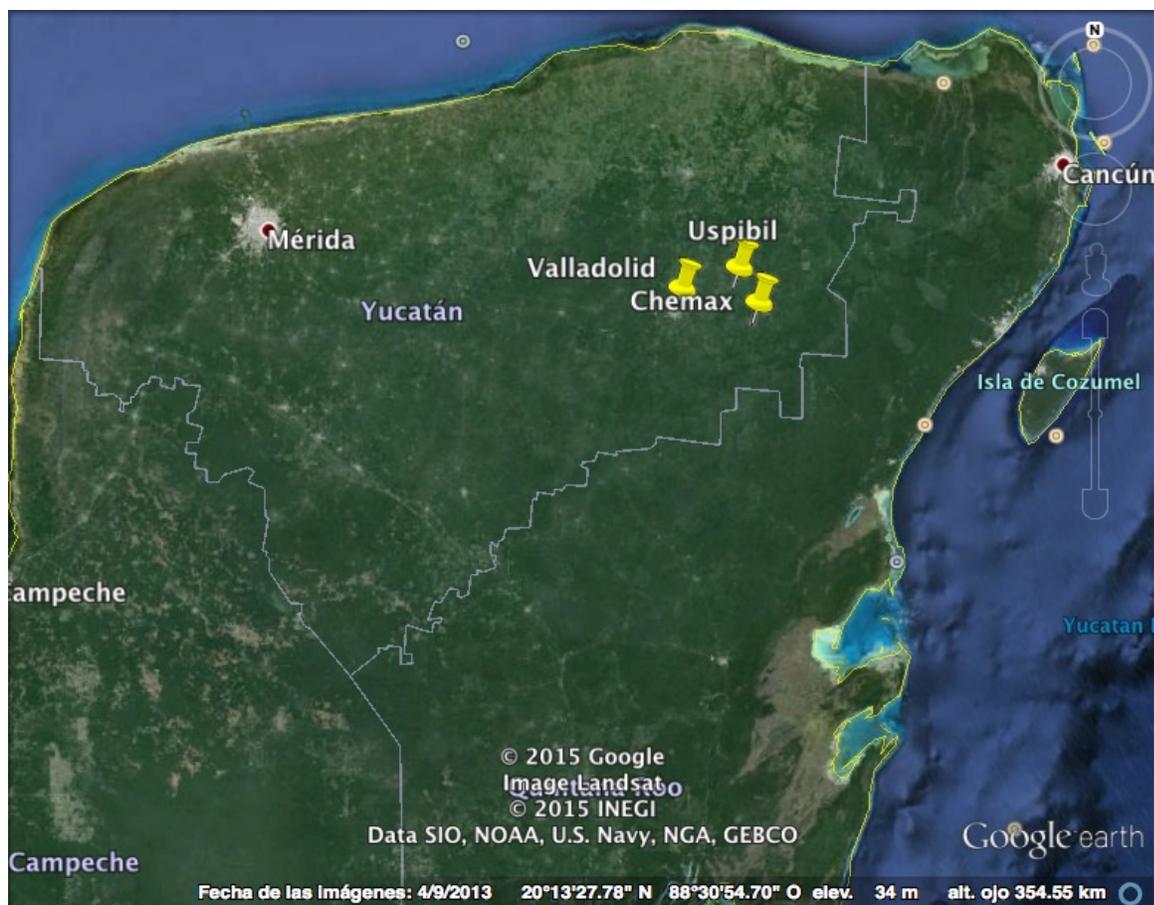
Afirmar que la agricultura sea la actividad principal (a nivel productivo e identitario) no quiere decir que sea la única a la que se dedican los maya hablantes peninsulares. De hecho, otras son las ocupaciones, practicadas de manera temporal o más continuada, que proporcionan los ingresos económicos a la mayoría de la población. Entre ellas la albañilería es la principal, practicada en los pequeños y grandes centros habitados del interior de la península, Cancún o en la zona turística de la costa este, conocida como Riviera Maya, que comprende desde la ciudad Puerto Morelos hasta Punta Allen. A esta actividad se le suman la cacería de venados y otros animales para el consumo y la venta (casi siempre limitada al interior de las comunidades), la ganadería (sobre todo en el área que rodea Tizimín), la apicultura (el cuidado de diferentes tipos de abejas para el autoconsumo y la venta de miel), el empleo en tiendas de abarrotes y otros micro negocios familiares además de la venta de artesanías y suvenires en los centros turísticos peninsulares.

---

<sup>13</sup> Aunque hoy en día es bastante común que las mujeres ayuden en los trabajos agrícolas, nunca escuché una de ellas definirse agricultora.

<sup>14</sup> Relaciones que se analizarán y serán temas de los próximos capítulos.

<sup>15</sup> En la Península yucateca este término se usa casi exclusivamente en la segunda acepción del diccionario RAE: “Tierra inculca cubierta de árboles, arbustos o matas”.



**Fig. 2** Península de Yucatán (Mapa del autor, modificado a partir de Google Earth).

Los ingresos que proporcionan esta serie de actividades se articulan con la autoproducción de alimentos y las (limitadas) ganancias derivadas de la venta de los productos cultivados en la milpa. Sin importar la cantidad y la calidad de la tierra que se dedica a “hacer *kóol*”, o su importancia en la economía familiar, la mayoría de los habitantes de las comunidades mayas yucatecas se autodefinen, ante todo, como *káampesino*,<sup>16</sup> *kolnáal*<sup>17</sup> u otros términos que indican su práctica agrícola. También es bastante común escuchar hablar de sí mismo u de otra persona

<sup>16</sup> Como todos los idiomas vivos y hablados hoy en día, la lengua maya yucateca se avale de muchos prestamos provenientes de diferentes idiomas, en este caso específico la palabra maya “*káampesino*” es un préstamo, entre muchos, del español “campesino”.

<sup>17</sup> El maya yucateco es una lengua aglutinante y esta palabra es un buen ejemplo: *kóol* como ya hemos visto es el término utilizado para identificar el campo cultivado en áreas silvestres a través la técnica de roza tumba y quema. El sufijo *naal* deriva del verbo nacer e indica “su naturaleza” o “algo que lo identifica” (agradezco por la comunicación personal a la Mtra. Lorena Pool Balam).

diciéndole *mayero*, esto a indicar su capacidad de entender y hablar el maya yucateco; definición que tiene poco que ver con cuestiones étnicas; a mí mismo para cumplimentarse de mis avances en el aprendizaje de la lengua me decían :“¡te estás volviendo un *mayero* de verdad!”

Como muestra la personal experiencia de campo madurada en los últimos dos años, es muy común escuchar: “Es pobre quien no tiene tierra”, y ver la profunda tristeza de algunos de los habitantes de las comunidades. En los últimos 30 años varios fueron los factores que causaron esta falta de tierras. Por un lado los huracanes Gilberto (1988) e Isidoro (2002) que golpearon la península acabaron con la cosecha de muchos, y dejaron las tierras inaptas para la agricultura durante varios años, obligando los campesinos a venderlas para poder aguantar hasta su recuperación. Por el otro lado, después de la modificación al artículo 27 de la Ley agraria en el 1992 varios ejidatarios vendieron sus tierras (muchas veces debajo del precio de mercado) atraídos por ganancias rápidas o para poder hacer frente a las necesidades de la familia. Finalmente la tierra ha venido a ser meno remunerativa también después que el 1 de Enero 1994 entró en vigor el Tratado de Libre Comercio del América del Norte (NAFTA por su nombre en ingles) tratado de libre comercio entre EU, Canadá y México; esto causó un aumento en el precio de la vida y una disminución en las ganancias derivadas de la venta de los productos agrícolas. Por estas razones, muchos han perdido o tenido que vender sus tierras: aunque ahora tengan trabajos que les permiten llevar una vida materialmente digna, se describen como “pobres” por no poder desarrollar la ocupación de agricultores. Mi argumentación en este trabajo es que esta percepción no está determinada por un calculo económico sobre niveles de ingresos, individual o familiar, sino por la valorización de la relación productiva con el monte como parte de la producción del espacio y de la persona.



**Fig. 3** Comisaría de Uspibil, al Norte podemos apreciar la carretera federal Mérida – Cancún

(Fuente Google Earth)

En este contexto social se sitúa el pueblo de Uspibil (**Fig. 3**), una comisaría del municipio de Chemax situada en el oriente del Estado de Yucatán, a unos 40 km de la ciudad de Valladolid. Por decreto presidencial recibió sus tierras ejidales en 1949 que, con algunos cambios, son las que ahora constituyen su ejido dividido en tres partes. San José Xkuch y Xolenchen, el primero al Este y el segundo al Sur del pueblo en conjunto suman un total 152 hectáreas, son la tierras más cercanas a Uspibil y por esto preferidas para sembrar, pero también las que más necesitan de agroquímicos. Además cerca del poblado de Chechmil, a unos 4 km de Uspibil, pero dentro de los límites del ejido, encontramos el predio de Chenchen, formado por 404 ha de monte bajo y mediano, donde la mayoría de los habitantes del pueblo hacen sus milpas. Finalmente aún más al

este está el predio de Tzucacab, 1200 ha de monte, en buena medida mediano y alto, donde no muchos habitantes hacen su milpa porque a pesar de la excelente calidad de la tierra (*ek lúum* ‘tierra negra’) está lejos del pueblo, y para tumbar árboles de tal grosor se necesita mucho trabajo. Como otras en la región, las tierras ejidales de Uspibil no tienen continuidad espacial recíproca o con el pueblo mismo, sino más bien son caracterizadas por un patrón disperso y comparten áreas de influencias con otros poblados o propiedades privada.

La comunidad está formada por cerca de 938 personas, prácticamente todas hablantes del maya yucateco. El índice de bilingüismo no es muy alto, muchos de los habitantes entienden el español pero no todos lo hablan, sobre todo los mayores de 50 años y las mujeres. En Uspibil encontramos señoras con hipiles, hombres con triciclos cargados de maíz, palos sembradores, machetes y *sabukan*. Estas últimas eran bolsas de pequeño tamaño, usadas en pasado para transportar objetos, sobretodo en la milpa; solitamente era tejida con fibra de henequén y ahora en algodón. En los últimos años regresó en auge gracias al mercado del turismo ya que casi se había dejado su uso en las comunidades yucatecas, sustituyéndolo con las mochilas: mas cómodas y baratas según lo que dicen los habitantes de la comunidad; por supuesto las mochilas son cambiadas por *sabukanes* cuando se va a trabajar con los turistas, para ser más mayas. Pero nadie se autodefine como tal en el día a día, a menos que no llegue algún encargado del gobierno. “Los mayas, son los que construyeron la pirámides, ellos adoraban otros dioses” me explicaba un señor en una mañana soleada mientras buscábamos un poco de sombra debajo de la comisaria municipal, ésta junto con la iglesia (las dos situadas en el centro de la comunidad) representan los dos espacios públicos principales de reunión.

Uspibil es de constitución relativamente reciente, la fecha de fundación no se ha podido individuar con precisión, pero según las entrevistas con los habitantes empezó siendo un *kaaj tal* al comienzo del siglo XX. *Kaaj tal* es traducido comúnmente con “ranchería” aunque sería posible traducirlo como “lugar en curso de poblarse”. En maya yucateco la palabra *kaaj* significa pueblo, asentamiento y el morfema *tal* tiene diferentes funciones; podría ser el sufijo de estatus incompletivo intransitivo, característico de los verbos incoativos, traducándose así como “poblándose” o “en curso de poblarse”. Uspibil se fue poblando gracias a la llegada de varios individuos y familias desde otros pueblos aledaños o más lejanos, confirmando un patrón de migración interno a la península que perdura hasta el día de hoy (extendiendo su alcance hasta Estados Unidos). Existe un registro oral de la llegada de las diferentes familias: “Antes llegaron

los Balames, luego los Cupules, los Canules y los Uitziles, después de ellos todos los demás.”<sup>18</sup>  
 El nombre del pueblo significa “el lugar de los uspiques”: árbol que en la taxonomía occidental se conoce como *Coupiá poliandra*.

“Antes aquí solo habían cuatros casitas al rededor de la plaza, pero cuando empezaron a haber muchos niños, los habitantes se fueron a Valladolid a solicitar una escuela. Llegaron los del gobierno y decidieron que sí iban a hacerla, pero cuando preguntaron el nombre del pueblo los habitantes no sabían como contestar. Entonces los del gobierno dijeron: -¿Cómo se llaman estos arboles que nos rodean? ¡Hay muchos y sus frutos son muy dulces!- La gente dijo que su nombre era *uspiq*, y así escribieron en sus papeles los de Valladolid.”

Así me contaba Don Pedro Pablo, mi abuelo<sup>19</sup> adoptivo y uno de los 140 ejidatarios de Uspibil. Desde la segunda temporada de campo él y toda su familia se volvieron nuestro punto de referencia en Uspibil, nos dieron de comer y una casa donde vivir. Compartieron su tiempo, sus conocimientos y su sustento con migo y Yuko; la compañera con la que llegué al principio y que me acompañó en algunas de las temporadas de campo.

La casa de block de Don Pedro Pablo<sup>20</sup> es construida en su terreno, que se encuentra en la parte oeste del pueblo, a pocos metros de lo que antes era la cancha de beisbol, donde él mismo jugó en el Campeonato Campesino como pitcher. Al igual que muchos de su generación se fue en los años 70' a Cancún para trabajar de albañil, construyendo los grandes centros turísticos y enfrentándose a problemas como el alcoholismo, que aún hoy en día azota parte de la población que se desplaza en los centros urbanos para buscar trabajo. Mientras tanto siguió cultivando las tierras ejidales que le brindaban el sustento bajo la forma de alimentos: porque en cuanto *kóolnaal*, esto es el trabajo “de verdad”<sup>21</sup>. No es muy común, aun hoy en día, que los hombres a pesar de los diferentes trabajos que puedan ejercer a lo largo sus vidas, dejen de cultivar sus milpas. A diferencia de los trabajos retribuidos bajo un patrón, la milpa no solo brinda sustento

<sup>18</sup> Sería interesante ver si y como esta cronología afecte los derechos que reclaman las diferentes familias sobre el uso de la tierra.

<sup>19</sup> *Nooch pa'* en maya yucateco. En las familias se tiende a llamar los familiares por apodo o según la relación de parentesco ( biológico o adquirido).

<sup>20</sup> Atento y severo maestro de la lengua maya, a él ( y a buena parte del pueblo) debo el conocimiento de la lengua que a pesar de no ser pleno, me ha consentido de entender y hablar con los habitantes

<sup>21</sup> Es interesante ver cómo en maya yucateco el sufijo *naal* pueda juntarse con termino cómo *kóol*, *tz'oon* (identificando las personas que dedican mucho tiempo a la cacería) o *xóok* (indicando una persona particularmente estudiosa) pero no se junta con termino cómo albañil.

sino autonomía. Autonomía alimentaria pero también personal dado que los campesinos pueden elegir cuándo y cómo hacer milpa, dependiendo solo de las diferentes temporadas del año; este control sobre sus prácticas y tiempos es sumamente valorada en la comunidad y continuamente comparada con el malestar provocado por el trabajo bajo un patrón. De hecho si la definición de Maya es percibida como proveniente del exterior del pueblo, y consecuentemente usada al enfrentarse con actores que no pertenecen a la comunidad (turistas, exponentes del Estado o antropólogos) el ser *kóolnaal* (o *káampesino*) y el ser *mayero* (hablante del maya yucateco) son las dos principales categorías de autoadscripción que acomunan las personas que en la mayoría de las obras académica son definidas como Mayas; por esta razón en la presente obra se utilizarán estos términos.

Se vislumbra entonces un patrón ocupacional que Lambros Comitas, hablando del Caribe llama *occupational multipicity*, en sus palabras: “ *Characteristic of this population segment is occupational multiplicity or plurality, wherein the modal adult is systematically engaged in a number of gainful activities, which for him form an integrated economic complex.*”<sup>22</sup> (1973; 157). Esta multiplicidad ocupacional equivale también a una multiplicidad de sustentos brindados por los diferentes empleos: el dinero ganado a través del trabajo retribuido permite el acceso a bienes y servicios como la gasolina, la asistencia medica y en general lo que no puede ser producidos al interior del grupo familiar o del pueblo. Por el contrario, las actividades no retribuidas brindan la mayoría del sustento necesario para la alimentación (maíz, frijoles, algunos pollos...) además de un mayor control sobre su trabajo. Como veremos a lo largo de la presente obra, esto influye directamente en cómo las personas consideran a su territorio y a si mismas, “ Un hombre que no tumba su milpa no era plenamente un Maya hasta hace unos años” (Anderson 2005; 40). Don Pedro Pablo además de ser ejidatario, es el componente más anciano de la familia Canul Canché, esto le otorga la preeminencia formal en su grupo domestico (patrilineal limitado). Un día me contó de cómo las hormigas arrieras (*Atta mexicana*) o *sai* en maya yucateco, tienen su *yúum*<sup>23</sup> ‘dueño’ o ‘padre’: él es como una tuza que vive debajo del hormiguero y las hormigas trabajan todo el tiempo para traerle su comida en forma de hojas, así hacen los hijos y los nietos que cuidan al abuelo cuando ya no puede conseguir por su cuenta el sustento. Aunque Don Pedro

---

<sup>22</sup> “Característica de este segmento de población es la multiplicidad o pluralidad ocupacional, en donde los adultos están sistemáticamente comprometidos en diferentes actividades remunerativas, que para ellos van a formar un conjunto económico integrado” Trad. mía

<sup>23</sup> Ver capítulo 2 para una discusión sobre este término y su relevancia en el contexto investigado.

Pablo es perfectamente capaz de trabajar y conseguir su sustento, este cuento es un buen ejemplo de las obligaciones que tienen los componentes más jóvenes de la familia o grupo doméstico hacia los más ancianos y de una parte de la influencia que estos últimos ejercen (al menos formalmente), pero no el único. “Es en el ámbito doméstico donde se toman decisiones para el uso de la selva, es la unidad básica de organización de las actividades cotidiana” (Belo Baltazar, Estrada Lugo 2011; 305), es aquí y luego en la asamblea ejidal en donde se toman decisiones sobre como y quien deberá manejar tal parte de monte. Desde luego que la mayoría de los ejidatarios<sup>24</sup> son también abuelos, esto le otorga poder decisonal sobre las dos principales unidades productivas en Uspibil, el monte y el solar, aunque si en este último pueden llegar a tener mayor influencia las figuras femeninas más ancianas, que en el caso de la familia Canul Canché es representada por Doña Donaciana.

Don Pedro Pablo se casó con Doña Donaciana (llamada por toda la familia *nóoch ma'* ‘abuela’), la figura femenina preeminente en la organización del espacio doméstico. Ella después haber criado sus siete hijos sigue hasta ahora cuidando a los nietos y bisnietos, además de aconsejar a sus nueras sobre cómo desarrollar las tareas que le competen. Doña Donaciana es *de facto* la responsable de la unidad de producción familiar que comprende las casas *'naj'* y el corral. Aquí se encuentra el huerto<sup>25</sup> (esto sí, cuidado mayoritariamente por *nóoch' pa'*) pero sobretodo es el lugar compartido por todos los miembros de la familia, donde se desarrollan un sin fin de actividades como el lavado de la ropa o el desgranamiento del maíz. Además que por las actividades domésticas, en el corral se crían numerosos animales como gatos, perros, cerdos, gallinas, pavos y un pato. Algunos de estos animales brindan sustento en forma de carne o dinero si son vendidos, pero otros tienen una utilidad diferente, como el pato (presente en casi todas las casas que visité) que sirve para cuando en el solar entran enfermedades o malos aires *'k'aas ik'oob'* (a según de la fe), él morirá pero salvará a todos los otros animales.

---

<sup>24</sup> Aunque no sea formalmente impedido a las mujeres ser ejidatarias, no son muchas las que llevan ese título. Entre los 140 ejidatarios de Uspibil solo pude contar dos hermanas.

<sup>25</sup> Donde se encuentran los vegetales secundarios más importantes en la dieta de la familia: zanahorias, cebollas, rábanos, cilantro y chile habanero.



**Fig. 4** El jardín de *nóoch ma'* (Uspibil, Yucatán) Foto del autor.

Ella es también la dueña indiscutida del jardín (**Fig. 4**) en donde siembra y cuida un sin fin de plantas que los hombres traen del *k'áax*. Aquí se encuentran plantas ornamentales y/o medicinales, pero aún más de su función es importante “porque es bonito” y brinda a Doña Donaciana placer y descanso además de ser un excelente ejemplo de incorporación y domesticación (de plantas y animales) practicada por los habitantes de la península durante siglos. Claro, su función medicinal no debe menospreciarse pero es necesario ponerla en perspectiva con los tiempos de hoy. Uspibil no cuenta con un centro de atención médica y el más cercano, equipado sólo para los casos menos graves, se encuentra a algunos kilómetros, pero la distancia y el costo del traslado muchas veces obligan los habitantes a esperar a los doctores que llegan (supuestamente) cada semana o a recurrir a la automedicación. Esta consiste en una imbricación de varias técnicas: la medicina alopática (en forma de *tabléetas*) adquirida principalmente en las tiendas de abarrotes de Uspibil, preparaciones caseras a base de vegetales, sobadas ‘*yoot*’ y en los casos más graves se recurre a los especialistas, sean ellos rezadores, hueseros, yerbateros, los doctores en el hospital de Valladolid o los *j'meno'ob*. Esta es la forma plural de *j'men* ‘hacedor’, él es el especialista ritual encargado de llevar a cabo ceremonias

adentro y afuera del pueblo, conoce las hierbas y los rezos adecuados para curar diferentes enfermedades causadas por desbalances en la cantidad de frío ‘*síis*’ y caliente ‘*chokoj*’ presente en el cuerpo o por el ataque de brujos ‘*pul ya*’ y malos aires. Su poder reside en el reconocimiento comunitario y en Uspibil esto va tambaleando: por algunos habitantes (sobretodos los de fe evangélica) son simplemente estafadores, y por otros ya no tienen poder. Como todas las profesiones, porque de esto se trata, va cambiando con el tiempo y ahora en el pueblo se puede visitar al *j’men* para encontrar cosas perdidas como un celular. Dado que la pureza cultural es algo que preocupa solo a algunos antropólogos, los habitantes mezclan todas las técnicas y conocimientos a su disposición con el simple fin de curarse, pueden haber preferencias personales (dictadas por su fe o convencimientos) pero cuando hay que enfrentarse a la enfermedad, se suele recurrir a todas las opciones disponibles esperando que una o más funcionen; de hecho no es raro que una familia evangélica recurra a un yerbatero o un *j’men* en tiempo de necesidad, aunque normalmente dicen de ellos que hicieron un pacto con el diablo. Igualmente el conocimiento de las yerbas y de técnicas como sobar no es limitada a los especialistas, más bien “*No one person could know all of it, so information was distributed in the community. People were proud of particular expertise they might have*”<sup>26</sup> (Anderson 2011; 12).

Los abuelos tuvieron 7 hijos, 5 varones y 2 mujeres: 4 de ellos viven compartiendo la casa y/o el solar con *nóoch’ma*’ y *nóoch pa*’. En el mismo terreno se construyeron dos casas, una para Don Genaro y otra para Don Leonardo con sus respectivas familias, mientras que Leonardo Secundino y Don Pedro Pablo (hijo) siguen compartiendo la casa de sus padres. En Uspibil (como en la mayoría de los pueblos *mayeros*) la esposa suele ir a vivir en la casa del esposo (o de sus padres, mientras tanto que el esposo construya una casa para el nuevo núcleo familiar) y esta puede ser construida en el mismo terreno de sus padres o a parte (como es el caso de Don Martí, otro hijo de Don Pedro Pablo). La organización suele ser patrilineal limitada y la herencia es repartida mayoritariamente entre los hijos varones porque al ser la residencia preferentemente virilocal, las hijas alienarían parte del sustento a su familia. Pero esto no es taxativo, “Yo amo igualmente mis hijos y mis hijas, es por esto que no haré preferencias al momento de repartir mis bienes” me explicaba una noche Don Genaro. Él construyó su casa al lado de la de Don Pedro Pablo y la comparte con su esposa (Doña Anatolia) y 4 de sus 6 hijos: Sofía, la hija más grande

---

<sup>26</sup> “Nadie puede saber todo [de las propiedades curativas de las hierbas], así que estos conocimientos se encuentran distribuidos en la comunidad. Cada persona se siente orgullosa de su propia especialidad”  
Trad. lib. Mía.

se fue a vivir en la casa de los padres de su esposo y Luis pasa buena parte del tiempo en Valladolid, trabajando para una empresa china. Josabet, Daniel y Ester van a la primaria y al kínder, mientras José Ignacio acaba de ganarse el título de Don por su hijo recién nacido<sup>27</sup>. Él se casó con Doña Rita y vive en la casa donde nació, mientras tanto trabaja con su padre, Don Genaro, y por su cuenta para ahorrar dinero y poder construir una casa propia.

Don Genaro tiene algunas milpas y trabaja regularmente como albañil en Cancún o en donde se necesita, además de dedicarse a pequeños negocios familiares como la venta de hielo, el corte del pelo y recientemente fue elegido secretario ejidal. Pero sobretodo es un amigo y unos de los corresponsables principales de este trabajo (**Fig. 5**). Desde la segunda temporada de campo se comprometió a enseñarme a ser *winik* 'hombre', compartiendo conmigo parte de su conocimiento sobre la milpa y el *k'áax*, soportando a ese *gríngo* que por alguna razón quería aprender la lengua y las formas de vivir en Uspibil. Camino a la milpa me enseñó las diferentes plantas y sus respectivos nombres y usos; una vez llegados me enseñaba a trabajar: cómo sembrar, cómo cortar un árbol con el machete y cargar su madera con el *táab*<sup>28</sup>. A cambio solo pude dar mi trabajo y respuestas sobre la forma de vivir en Italia<sup>29</sup>.

El compartir los espacios, las prácticas y los grandes y pequeños acontecimientos de la vida cotidiana se ha vuelto un aprendizaje, y mi presencia en la familia se dio (por lo menos en las formas) según los patrones usados en el pueblo entre padres e hijos. A todos le pareció muy extraño que un *gríngo* quisiera vivir en la comunidad, aprendiendo su idioma y los trabajos del campo, aún más extraño fue aprender que yo podía comer lo que comía la familia. Anticipando algo de lo que veremos más adelante, unas de las características que hacen los *gríngos* diferentes es comer diferente. En específico se piensa que las tortillas y el agua le pueden hacer daño, además de ser generalmente considerados demasiados sensibles para poder aguantar el picante del chile habanero.

En la mayoría de las casas se encuentra un televisor, única fuente de "información" para los pueblos en donde no llegan periódicos, las personas de Uspibil están expuestas a los modelos

---

<sup>27</sup> Nació en la última temporada de campo y cuando me fui todavía no tenía nombre porque es costumbre esperar algunas semanas antes de registrarlo en el municipio.

<sup>28</sup> El equivalente en maya yucateco del mescal: pasada al rededor de la frente para poder cargar diferentes cargas.

<sup>29</sup> Creo que mis respuestas no fueron tan exhaustivas, pero Italia ha pasado de ser un Estado de Estados Unidos, a la casa de esos equipos de fútbol tan conocidos como Milán y el Inter que se encuentra en algún lugar al Este del mar.

ficticios de bienestar esbozados en un supuesto modelo Euro/Estadounidense al igual que la mayoría de la población mexicana. Al igual que otras amas de casa, las mujeres intentan no perderse un capítulo de las telenovelas, y los muchachos “le van” al Barcelona y al América (se habla más de futbol que de *Yuumsilo’ob*, decía sin hacerse ilusiones Anderson, en su obra del 2005). Entonces ¿por qué alguien que viene de México<sup>30</sup> querría comer, vivir y hablar como los campesinos?



**Fig. 5** Don Genaro durante la primera temporada de campo en el solar de la casa, con su gorra, camisa, libreta y pluma entrevistando al autor. Al centro Doña Donaciana y Don Pedro Pablo siguen atentamente las respuestas del *gríngo*. Foto de Yuko Hokura.

<sup>30</sup> Con México o “el Norte” ,se entiende generalmente todo los Estados que están al norte de Tabasco, que por su cercanía comparte algunos rasgos de México. Solitamente se consideran a las personas que llegan de estos lugares como dotadas de un cierto bienestar económico pero, potencialmente peligrosas (sobretudo los del D.F.) a causa de todo lo que se escucha y ve en la televisión. Al contrario Yucatán (Campeche y Quintana Roo) es idealizado como un lugar tranquilo, donde la gente es pobre y trabajadora. A este estereotipo solo escapan Cancún y Playa del Carmen, considerados lugares donde se puede ganar mucho dinero pero muy peligrosos.

Respondí a estas dudas con mis prácticas y comprometiéndome en la vida de la familia y de la comunidad. Esto me permitió bajar, en parte, del ficticio pedestal arriba del cual se piensa quieren ser puestos los *gríngos* u otros personajes que pasaron por el pueblo como investigadores y dependientes del gobierno a causa de su título, dinero o posición social. No quiero hacerme ninguna ilusión, nunca será posible para mí adquirir una perspectiva *interna*, pero es mi convicción que por lo menos el intento de confrontarme a la par con las personas con las que hice esta investigación, me permitió tener una visión más completa sobre algunos asuntos, poder vivir ese “cúmulo de pequeños gestos y formalidades” (Mondragón, 2013: 13) clave para cualquier persona que quiera acercarse a la realidad de un pueblo en sus propios términos, sobretodo gracias a la paciencia y tolerancia de mis anfitriones. Tolerancia también bajo el punto de vista religioso, dado que la familia Canul Canché es evangélica, afiliada a la Iglesia Cristiana Pentecostés Independiente<sup>31</sup>.

Ellos son una de las diez familias Pentecosteses que juntas a las dos Pentecostales, forman la comunidad Evangélica (o Hermanos como se llaman entre fieles) de Uspibil. La confesión evangélica ha ganado mucho espacio en las comunidades mayeras de la península desde su llegada al principio del siglo pasado. Mucha gente acude al templo para dejar problemas como alcoholismo y drogas pero otras porque, como me decía Don Pedro Pablo: “se sigue la Biblia, porque no adoran ídolos, por el hecho que las cosas le salen bien...porque se hace lo que dice la Biblia, ¡decir Señor no es igual a demostrarlo con los hechos!”. Esta conversión provoca el debilitamiento de las relaciones con las familias católicas (la mayoría en Uspibil) a causa de la no participación de los Hermanos en las ceremonias religiosas, que son unos de los ejes de la vida comunitaria (novenas, día del Santo Patrón, posadas, misa dominical etc.) Por otro lado el entrar en la comunidad de Hermanos expande las relaciones hacia nuevos pueblos, a veces muy lejanos como Veracruz, gracias a los lazos que se crean con las frecuentes visitas entre las diferentes comunidades evangélicas. A los católicos se le asocia toda una serie de creencias y ceremonias que la ortodoxia romana podría definir paganas, como el *cha' cháak*<sup>32</sup> y otras prácticas para agradecer o pedir permisos a los diferentes entes no humanos que habitan la Península de Yucatán. Como me explicó Genaro es cuestión de fe:

---

<sup>31</sup> <http://icipar.net/web/>

<sup>32</sup> Petición de lluvia.

“Cuando mi papá (Don Pedro) era católico, regresando de la milpa siempre nos mordía o nos ponía con fuerza el sombrero en la cabeza, porque éramos niños, y su mirada caliente después del trabajo podía afectarnos, podía pasarnos el ojo<sup>33</sup>. Ahora que ya no somos católicos ya no lo hacemos y nuestros hijos igual no se enferman, es cuestión de creer en estas cosas, si la crees te afectan.”

También me contó que ellos no necesitan hacer ceremonias para agradecer los *aluxes*<sup>34</sup> u otros seres del monte, a ellos le basta agradecer y pedir permiso a Dios porque él dijo de no ocuparse de las cosas terrenales, además no tienen que dar dinero a curas y *j'men* (pero si el diezmo al pastor) y le sale más barato: si Dios es el más grande hay que rezarle y pedirle directamente a él, ¿por qué ocuparse de todos los santos y seres que están debajo de él? Esto lleva las familias evangélicas a dejar algunas prácticas consideradas “católicas” o al ayuda del *j'men* (salvo en los asuntos muy graves, en los cuales como hemos visto por la medicina, se intenta de todo) pero no le impide de hacer cada año el *inóolbesik náal* o *ujoolbes janal*, ceremonia que se hace después de la primera cosecha de elotes (en Octubre), si ha sido buena se hacen *pibináal*<sup>35</sup> en la milpa donde participan el dueño, junto con otros hombres que ayudan porque no se puede hacer solos; si ha sido mala cosecha se hace en el solar del dueño de la milpa. Es para dar las gracias de la cosecha y todos los hacen, algunos agradecen a Dios y otros a *Yumi' kóol*. Este último es uno de los numerosos entes que según la ontología occidental podríamos llamar sobrenatural y que pueblan diferentes espacios, entre los cuales, el más destacado es el *k'áax*. A pesar de que en numerosas obras se puedan encontrar elencos detallados con los nombres y las funciones de estos seres, para los habitantes de Uspibil la taxonomía no es tan clara. Si bien he elegido trabajar preferentemente con personas que no son especialistas rituales, los pocos *j'men* con lo que he hablado tampoco tenían tan claro el nombres y las funciones de estos seres, a diferencia de muchos antropólogos. En el caso mencionado el entrevistado se refería a un genérico Señor (*yuum*) de la milpa (*kóol*).

El hecho de seguir la Biblia a la letra y poder comunicarse directamente con dios sin

---

<sup>33</sup> Enfermedad causada por la mirada de un adulto que ha acumulado mucho calor a causa del trabajo u otras actividades, esto puede causar en los seres débiles, como los niños malestares que pueden llegar a la muerte.

<sup>34</sup> Pequeños humanoides de índole traviesa hechos de barro que viven en las milpas y en las ruinas, si se tratan con respeto pueden ayudar pero si uno se olvida de darle su sustento (en forma de agua con masa de maíz '*sak ha*') se enojan y hacen travesuras hasta llegar a matar

<sup>35</sup> Elotes nuevos cocidos en un horno subterráneo, '*píib*'.

el ayuda de intermediarios no impide a los Hermanos cuidarse cuando se acercan a un cenote donde se murió alguien (a causa de los posibles malos aires). ¿Esto quiere decir que su cristianismo no es tan puro como dicen? ¿qué su fe se limita a algunas situaciones mientras en otras regresan a creencias al confine con el paganismo? Claro que no podemos contestar de esta manera, a diferencia de los frailes en la época colonial. Quizás pueden ayudarnos las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui, esta autora boliviana utiliza el concepto aymara de *ch'ixi*: “obedece al idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, la lógica del tercer incluido” (Cusicanqui, 2014: 75). Con eso, la autora quiere rechazar el concepto de hibridez y plantear la existencia en paralelo de diferencias múltiples que no se funden sino que antagonizan o se complementan. Se propone entonces una práctica no sintética y no excluyente, en donde se puede ser cristianos y hacer una ceremonia para invocar a la lluvia o cuidarse de los malos aires al mismo tiempo, sin por eso entrar en una dicotomía o en una hibridación.

No todos los miembros de la familia Canul Canché comparten el mismo espacio habitacional, Don Martí se casó con Doña Matilde y viven a una cuadra del solar de Don Pedro Pablo juntos a sus cuatro hijos (Sergio Noé, Abigail, Carlos José y José Esteban). Además de practicar la cacería como sus hermanos, ocuparse de su milpa y ayudar en las milpas de la familia, Don Martí ha transformado parte de su casa en una de las tiendas de abarrotes más grandes del pueblo. Además de vender casi todo lo que no se puede producir por la propia comunidad como gasolina, *tabléetas*, perfumes y Pepsi<sup>36</sup>, Don Martí es unos de los pocos barberos en el pueblo, un excelente ejemplo de esa *occupational multiplicity* entre los mayeros yucatecos. Gracias al sustento monetario que le brinda su actividad es también dueño de una moto y de uno de los pocos carros que se encuentran en la comunidad. Este bienestar le otorga la responsabilidad de organizar *t'ox* en varias ocasiones, como en Navidad cuando bajo su consejo organizamos una fiesta para los niños ( y no solo) del pueblo, con piñatas, repartición de dulces, comida y refresco a todos los participantes. El término *t'ox* significa repartir, distribuir (Barrera Vásquez, 1980: 842) y es parte central en todas las celebraciones. El dueño de la casa en donde se organiza la celebración (novenas, posadas, Noche Buena etc.) tiene el deber social de repartir parte de sus bienes entre todos los que se acercan. “No importa la cantidad, basta con que la gente

---

<sup>36</sup> Como en la mayoría de los pueblos mexicanos, en Uspibil el consumo de Pepsi y Coca Cola (recordamos que hace varios años México lidera el consumo *per capita* de Coca Cola en el mundo), ha sustituido el consumo de otras bebidas como atole y agua durante las celebraciones y el día a día. Esto, junto con él consumo de otros alimentos comerciales, aumenta el nivel de colesterol en la sangre, llegando a ser la causa principal de muertes en el País

vea que viene del corazón” me explicaba Don Martí; a pesar de esto en algunos *t’ox* se contratan músicos y hasta se puede montar un escenario, dependiendo del bienestar económico del anfitrión. Cuando organizamos la Noche Buena afuera de la tienda de Don Martí no se contrataron músicos, pero toda la familia Canul Canché participó con su trabajo para que toda las personas<sup>37</sup>, pudieran sentirse satisfechas. Esta preocupación en que todos los habitantes de la comunidad participen, aunque un poco, de la abundancia de las familias es central en las relaciones entre los habitantes. El no compartir sería visto como una falta de respeto a la comunidad. Unos de los requisitos claves para ser aceptados como habitantes (permanentemente o como en el caso del antropólogo, por breves periodos reiterados) consiste en el involucrarse, en el comprometerse con la comunidad. Hacer participar a todo el pueblo (de forma no igualitaria y temporal) de la riqueza de sus componentes más destacados, es responsabilidad de estos últimos, que en el hacerlo cumplen con las expectativas de los vecinos reforzando los lazos comunitarios en formas de relaciones interpersonales e interfamiliares, además de demostrar el alcance de su sustento. Esto no se limita a la riqueza monetaria sino también de relaciones humanas, al fin de preparar comida y refresco para trescientos o cuatrocientos personas (esto lo que estimamos en la fiesta de Noche Vieja) no se necesita solo del dinero para pagar la materia prima, sino de una cantidad de mano de obra y horas (o días) de trabajo, que solo pueden ofrecer los componentes de la familia extensa. Idealmente el *t’ox* es parte de las obligaciones sociales de cada habitante hacia su comunidad, quien más tiene más distribuirá. En la práctica no es raro que esta obligación se desatienda incurriendo en los comentarios y en los chismes del pueblo.

---

<sup>37</sup> El *t’ox* tiene carácter eminentemente público a diferencia de otras celebraciones como los Quince años y las bodas, que se hacen preferentemente en el solar, y por tener carácter más “privado” se necesita la invitación por parte de la familia. Durante el *t’ox*, la familia y una parte de sus espacios domésticos se abren hacia la calle, dando el derecho a cualquier persona que pase por ahí a participar de la repartición, aunque sea un vaso de horchata y una torta.

## 1.2 El *k'áax*: sus características y consideraciones semánticas

*“The Maya are under no illusions about the “naturalness” of their environment; they can generally remember the year a particular tract of apparently virgin forest was last cut and farmed. They manage the regrowth stages and the mature forest, often almost as thoroughly as they manage their fields. They value the result as part of their world—not “natural,” not household, but something in between”.*  
(Anderson 2011)

*“nullus locus sine Genio”*  
(Servio, Vergilii Aeneidos  
Commentarius 5, 95)

Hace dos años, cuando llegué por la primera vez a la Península de Yucatán, me encontré con un fenómeno que ocupa buena parte de la región y que es central en la vida de sus habitantes, ya que además de ser una presencia constante, brinda sustento a los pobladores. Este espacio es nombrado por los maya hablantes *k'áax*, palabra a la cual se juntan adjetivos como *nukuch*: la

forma plural del adjetivo que significa ‘grande’, ‘viejo’, ‘alto’; *kelen*: la forma plural del adjetivo que significa ‘adolescente’, ‘mediano’, ‘joven’; *mejen*: plural del adjetivo que significa ‘pequeño’, ‘joven’. Según la costumbre y varios diccionarios, la palabra *k’áax* es traducida como ‘monte’, término que en la región indica indistintamente la selva baja caducifolia (vegetación de menos de 15m de altura entre la cual más del 75% de las especies pierden sus hojas), la selva baja (altura menor de 15m) o mediana (altura de 15 a 30m) subcaducifolia (entre el 50 y 75% de las especies pierden sus hojas) y la selva mediana subperennifolia donde entre 25 y 50% de las especies pierden sus hojas (Terán y Rasmussen, 2009). Dada las largas temporadas de sequías y la ausencia de aguas superficiales, la gran mayoría de las 1300 especies vegetales identificadas que constituyen la flora yucateca se definen xerófilas (vegetales específicamente adaptados para vivir en climas secos). Las especies presentes son muy numerosas y muchas veces la taxonomía occidental no coincide con la de los habitantes, rindiendo insidiosa su identificación. Entre las especies más comunes encontramos el *oox* (*Brosimum alicastrum*) el *ku che’* (*Cedrela odorata*) el *kop te’* (*Cordia dodecandra*), el *pi’im* (*Ceiba aesculifolia*), el *yaax che’* (*Ceiba pentandra*), el *jabin* (*Piscidia piscipula*), el *pich’* (*Enterolobium cyclocarpium*) el *che’chen* (*Metopium brownei*) y su “hermanito” que siempre se encuentra a pocos metros y su savia cura las heridas provocadas por la del primero: el *chakaj* (*Bursera simaruba*). Por otro lado, en los títulos de tierra de época colonial y moderna la palabra *k’áax* es utilizada para referirse a las diferentes áreas aptas para la siembra. Éstas se venden, talan, compran y heredan además de ser parte de las relaciones agrícolas que en un contexto occidental se desarrollan en la tierra; pero no solo.

A lo largo de los últimos dos años de investigación me fui enterando que en la praxis de los mayeros campesinos, el *k’áax* no se reduce a lo que en un contexto occidental podríamos traducir como ‘selva’, ‘foresta’ o ‘tierra’ (sí utilizado para fines agrícolas). El término *k’áax* abarca un campo conceptual más amplio, que incluye patrones de comportamiento, usos y sobre todo una perspectiva relacional entre los entes que lo habitan que el término ‘selva’ no abarca en la ontología occidental contemporánea.

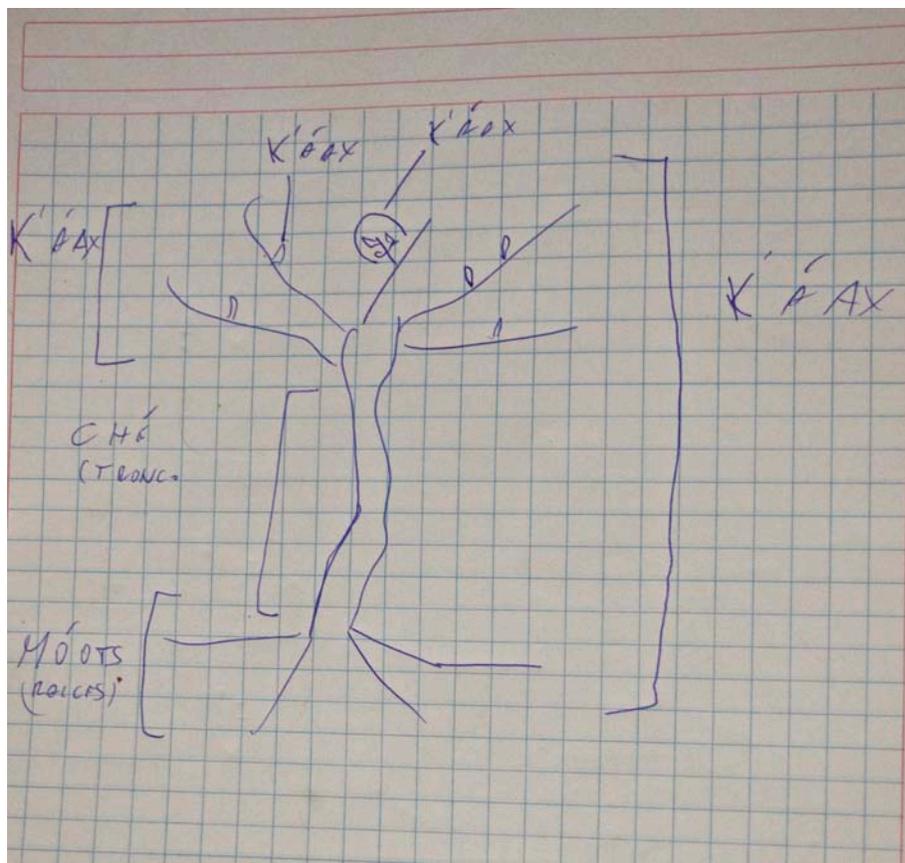
Algunas de las investigaciones que he tenido la oportunidad de consultar han tratado al *k’áax* como algo marcadamente ajeno a la acción humana, lo que está afuera del pueblo y finalmente lo selvático, a pesar que en él se desarrollen muchas de las actividades principales de los campesinos que viven en la Península Yucateca, sin considerar que los proyectos de

ecoturismo que en los últimos años van suplantando otras tareas como la recolección de plantas, maderas y chicle.

En julio y agosto del 2014, durante la tercera temporada de campo en Uspibil pregunté a muchos de los habitantes *¿bix u yaala' k'áax ich espanyol ?*: ‘cómo se dice *k'áax* en español?’ y para mi asombro nadie (sin importar sexo ni edad) me contestó “monte” o “selva”, todos y todas me contestaron “hoja”, “árbol” “mata” o “hierba”. Además nadie tenía problemas en decirme que había *k'áax* en el pueblo y hasta en los patios de los solares de las casas, haciendo tambalear con pocas palabras algunas de las pocas certezas sobre el objeto de mi tesis de maestría; decidí entonces profundizar en el tema.

Empecé a dibujar en la tierra un cuadrilátero y definiendo en su interior las diferentes partes que comúnmente conforman el *k'áax*: milpas, cenotes, caminos, reholladas, mojoneras, cuevas entre otros; preguntando por su nombre, los maya hablantes presentes contestaron impulsivamente y casi siempre “ejido”.

Puesto que una de las preocupaciones principales de la gente de Uspibil es entender las razones que me han llevado al pueblo, empecé a preguntar “Qué entiendes si te digo, *tin xóokik le k'áaxo'?*”: ‘Qué entiendes si te digo, estoy estudiando el *k'áax*?’ Inevitablemente mis compañeros me contestaban que estaba leyendo o estudiando (en maya yucateco la raíz verbal *xóok* significa, dependiendo del contexto, ‘leer’ o ‘estudiar’) los árboles (*che* en maya yucateco) o las hojas (*le* o *xiú* en maya yucateco). Entonces, como último recurso para entender mejor, recurrí al dibujo de un árbol y mis compañeros iban nombrando las diferentes partes (**Fig. 6**). Como podemos ver en el dibujo, la palabra *k'áax* es utilizada para describir algunas partes del árbol (las hojas, algunas ramitas particularmente jóvenes y la copa) además del árbol en su integridad.



**Fig.6** Dibujo desde el diario de campo del autor.

La traducción del sustantivo *k'áax* presenta algunas complicaciones y palabras españolas como 'selva', 'bosque' o 'monte' no alcanzan la complejidad semántica del término en maya yucateco. El uso de adjetivos plurales (*nojoch, nukuch, etc.*), junto con el uso contextual por parte de los maya hablantes parece indicar una clara idea de plural; cuando el sustantivo se pluraliza en *k'áaxo'bo* el campo semántico se desliza claramente hacia términos castellanos como 'plantas' o 'árboles', dejando de un lado el sentido de espacialidad presente en el término 'monte'. Podemos entonces definir el término *k'áax* como polisémico porque dependiendo del evento de habla en lo que se encuentran los hablantes, cambia su significado.

El espacio en cuestión no parece seguir la clásica dicotomía entre selvático y humanizado, que sí llevan traducciones como 'monte' o 'selva' en la ontología occidental. El *k'áax* puede entrar en el pueblo (y de hecho siempre se encuentra presente), y el pueblo necesita de él

cotidianamente creando relaciones que la dicotomía en cuestión no nos dejaría apreciar en su totalidad.

“*There is no opposition of “man” and “nature”; the world is a garden*”<sup>38</sup>(Anderson 2005; 164) , esta es una de las mejores frases para describir el *k’áax* empleada en la monografía fruto de más de 20 años de trabajo en el pueblo de Chunhuhub al Sur de Quintana Roo. El mundo es un jardín, solo hay que “cuidar” sus partes, para que lleguen a dar el sustento necesario, sea esto la seguridad de un hogar o una planta medicinal, la posibilidad de ir de cacería o poder tumbar una parte de *k’áax* para poder sembrar y transformarlo en *kool*<sup>39</sup>. La palabra cuidar o su equivalente en maya yucateco *kanaan*, es uno de los conceptos más usados por los habitantes, y es directamente conectada y a veces imbricada al concepto de *yuum*<sup>40</sup> que veremos en el próximo capítulo. Generalmente se entiende la acción de cuidar como un compromiso práctico y emocional hacia el bienestar de algo, sea esto la familia, animales, espacios o plantas. El sujeto de esta acción, el cuidador, puede ser humano o no humano, lo único que los distingue es cómo y en relación a qué se desarrolla la tarea de cuidar. Un padre, por ejemplo es el cuidador designado de su familia, mientras para cuidar las esquinas del pueblo son más indicados los *ah kaanulo’ob*<sup>41</sup>. Dos ejemplos nos ayudaran a entender mejor algunos de los contextos en los que se usa este concepto.

Una noche estaba hablando con los hijos de Martí a propósito de algunas entidades no humanas y de cómo hacen viva su presencia en el espacio, cuando el hijo mayor me dijo: “¿Sabes Alexander? Hay una serpiente que se llama *yaax kaan*<sup>42</sup>, él es muy verde y vive en los bejucos de la maracuyá, casi no lo distingues de sus ramas y puede picarte. Él la cuida”. Después varias temporadas de campo, entendía perfectamente como un campesino pueda cuidar su campo y su familia y quizás como las cruces en las cuatros esquinas del pueblo lo puedan cuidar de los malos aires...¡pero no entendía cómo una serpiente pueda cuidar un planta de maracuyá! Al preguntarlo

---

<sup>38</sup> “No hay oposición entre ‘hombre’ y ‘naturaleza’; el mundo es un jardín” trad. Mia.

<sup>39</sup> Para traducir este termino se usa ‘milpa’, termino castellano que deriva del náhuatl *milli* ‘campo sembrado’ y *pan* ‘encima de’; en náhuatl se subraya la siembra y la parcela a esta dedicada. En maya yucateco *kol* quiere decir tumbar, desmontar y la duplicación de la vocal indica el modo pasivo, deslizando entonces hacia la característica de ser un área en donde anteriormente había una vegetación (*k’áax*) que fue tumbada.

<sup>40</sup> Por ahora traduciremos esta palabra con ‘dueño’ o ‘padre’.

<sup>41</sup> Seres que tienen como función principal la de cuidar, literalmente “los cuidadores”.

<sup>42</sup> *Kaan* se traduce unívocamente como serpiente pero *yáax* tiene diferentes significados: verde/azul y primero. En este caso se podría traducir como ‘serpiente verde’, identificables quizás con la víbora bejuquilla (*Oxibelis fulgidus*).

me contestaron: “Es que él vive ahí en sus ramas, no sé bien cómo lo cuida pero si tu lo matas o lo asusta, él se va y después unos días la mata se seca, es porque él ya dejó de cuidarla”. El conocimiento preciso de los nombres y de cómo relacionarse con los diferentes entes no-humanos que pueblan el monte y más en general la Península es considerado peligroso: cada habitante conoce exclusivamente los seres con los que a causa de su oficio tiene que relacionarse. La mayoría de los cazadores/campesinos saben el nombre y las formas correctas para agradecer los entes que contribuyeron a una buena cosecha o pedir buena suerte en la cacería. Pero, ¿para qué le serviría conocer el nombre del señor de los jaguares si no a ponerlos en una relación potencialmente peligrosa? “Mejor se ocupe de él el *j'men* del pueblo” como me dijo un día un amigo. En la historia del *yaax kaan*, podemos ver cómo una de las características del cuidar sea la presencia del cuidador expresada a través de los resultado de su actividad aún más que del compromiso que él tiene, compromiso que expresa la necesaria interdependencia entre los entes, creando relaciones sociales que nos ayudan a pensar alternativas al modelo dicotómico Naturaleza-Sociedad; alternativas que puedan dar cuenta del cuidado que puede brindar una serpiente a su espacio habitacional, en este caso una planta.

Otra plática que nos puede ayudar a comprender es la que tuve con Don Genaro sobre la razón de la ley ejidal interna a Uspibil, que fija el límite máximo de años para sembrar una milpa a tres, regla que también se puede encontrar en otros ejidos yucatecos.

“Cuando Uspibil no tenía todavía ejido los de Chechmil ya lo tenían, y los abuelos veían como ellos lo manejaban. Vieron como los primeros años tumbaban y tumbaban, cada año sus milpas daban mucho [sustento]. Pero después de un rato sus tierras se habían cansados, el monte ya no daba. Cuando concedieron el ejido a Uspibil decidieron de hacer diferente, se fijó el límite de mecates en 30 por cada ejidatario, se decidió que la misma tierra solo se podía trabajar por 3 años, luego hay que hacerla descansar. Y esto todavía se respeta, también los más jóvenes; hay que cuidar el *k'áax* si no se acabará como a los de Chechmil”

De las palabras de Don Genaro se ve como el cuidar sea también una forma de acción, quizás un poco diferente del conservacionismo occidental en lo que la acción humana se ve como

desestabilizante o dañina para el ambiente<sup>43</sup>. Lo que se propicia aquí es una reglamentación comunitaria sobre el manejo de un área que produce sustento, el ejido, de lo que hace parte también el *k'áax*; conocer sus tiempos, su geografía y cómo moverse en esta trama, es fundamental para la vida de los habitantes de Uspibil. Lo que se practica y respeta no es simplemente conservar sino cuidar, practicando cada día la interdependencia que tiene la comunidad con el espacio en la que vive, “sin pasarse”.

Esta forma de aprovechamiento del espacio -se da también en otra práctica fundamental, la cacería. Don Leonardo, unos de los hijos de Don Pedro, es muy buen cazador y a menudo sale hacia el *k'áax* con su escopeta para ver lo que encuentra, ojalá sea un venado. En Yucatán el venado es sin duda la presa más codiciada por la bondad de su carne, pero también por ser un animal considerado muy noble y digno entonces de respeto. Hay dos especies de ciervos cazados en Yucatán, el conocido como venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) llamado en maya yucateco *kej*, y otro, endémico, más codiciado y pequeño llamado *yuk* (*Mazama pandora*). Si bien el ciervo sea la presa por excelencia, los habitantes de Uspibil cazan un gran número de animales: el *t'ul* ‘conejo’, el *tzu* ‘sereque’, el *kitam* ‘jabali’ (*Pecari tajacu*), el *jaleb* ‘tepezcuintle’ (*Cuniculus paca*), el *ku'uk* ‘ardilla’ (*Sciuru Yucateensis*) y más o menos cualquier otro animal que pueda servir como alimento o curación como la *xkook ak'*, tortuga la cuya carne y caparazón sirven para curar la tos y el asma. No quiero aquí tratar en profundidad este tema por no ser directamente relevante en la tesis, pero sí quiero destacar un punto fundamental. Entre los muchos cuentos que se escuchan diariamente en toda la Península, el más recurrente es seguramente lo que involucra unos venados, un cazador y su “secreto”. Los cuentos vierten sobre historias de cazadores atacados por venados o que, cuando regresan a su casa descubren que el venado matado era en realidad otro animal o un compañero de caza. Esto ocurre cuando los seres humanos se pasan en usar su “secreto” o su “suerte”, así llaman en Uspibil una serie de objetos que son encontrados por el cazador en el cuerpo del venado al momento de revisarlo: puede presentarse como un gusanillo en su nariz, un colmillo particularmente largo o una piedra en su estómago. A pesar de que muchos investigadores consideren a estos objetos como algo perteneciente a la tradición de los pueblos mayas, su presencia adentro del venado y otros rumiantes ha sido registrada en todo el mundo, al igual de sus calidades benéficas. Desde la Edad

---

<sup>43</sup> A propósito del debate sobre la rentabilidad económica y ambiental del sistema de roza tumba y quema en Yucatán ver Terán y Rasmussen 2009.

media en Europa se conocía a este bolo de material orgánico o inorgánico con el nombre de bezoar y se le atribuían poderes curativos, en específico la capacidad de contrarrestar los efectos de los venenos.

Poseer la suerte o el secreto, permite cazar muchos venados (algunas personas dicen nueve, otras trece pero la mayoría no fija una cantidad precisa) pero tienen que ser escondidos a todos y alimentados con la sangre de los venados que han permitido matar, pero cuando uno se pasa hay que ir en búsqueda de un venado (o de su camino conocido) y arrojarle la “suerte”. Así el cazador se liberará de los males que lo afligen, pero desde este momento se terminará su oficio de cazador. Esto lo que se dice, claramente el concepto de “pasarse” permite a cada quien diferentes interpretaciones, y generalmente la causa de la sanción es considerada ser el uso excesivo del poder concedido por el secreto más que una punición por los demasiado venados matados. En Uspibil hay una clara percepción de que los animales van disminuyendo pero no se asocia con la excesiva cacería. De hecho a mis primeras preocupaciones que si la cacería excesiva podía implicar una eventual disminución de los animales (dado que algunos son considerados en peligro de extinción), la mayoría de los habitantes me concedía una mirada entre lo divertido y el “pobrecito, no sabe”, la misma que anticipó muchas de las respuestas a mi preguntas. “Los animales en el monte no se pueden acabar” me explicaron algunos, y otros me decían que su dueño (San Antonio, Yúum Balam, y otros, dependiendo del pueblo y de la fe de las personas) está ahí para cuidarlos y no puede permitir que se murieran todos. De hecho se ha visto como la caza, solitaria o en grupos, practicada por las comunidades de la península, no es la razón principal de la desaparición de los animales. Mucho más tiene que ver la tala de los montes para diferentes fines (carreteras, cría bovina, proyectos turísticos, agricultura extensiva y expansión de la mancha urbana) esto hace que los animales retrocedan cada vez más al monte alto, donde se encuentran más alejados de los centros habitados y de las carreteras, limitándose a breves incursiones en las milpas para buscar su sustento.

Como hemos visto en la primera parte, el *k'áax* no es una totalidad uniforme de vegetación, sino contiene una geografía y unas características que todos los habitantes varones<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> A pesar que en los últimos años la presencia de las mujeres adentro del *k'áax* ha ido aumentando no es muy común verlas afuera de las milpas y siempre van acompañadas de algún familiar varón. Esto a causa de ocupaciones como el cuidado de los niños y la preparación de la comida, pero también porque el *k'áax* es considerado un espacio potencialmente peligroso. Aquí no hay la protección brindada por los confines del pueblo o de la casa, la presencia de animales y otros seres no humanos es mucho mayor que en los espacios permanentemente habitados. Pero no solo es una cuestión de peligro potencial, se dice que a los

no solo aprenden, sino crean, pero vamos por puntos. La distinción básica se funda en la edad de la vegetación presente en un área. Los criterios y las palabras con los que se define la edad de los diferentes tipos de *k'áax* varían de región en región y de comunidad en comunidad, dependiendo de factores como la cantidad de tierras ejidales disponibles y su fertilidad; aquí utilizaré las definiciones y criterios empleados en el pueblo de Uspibil.

1. ***Nukuch k'áax, nuk tak***: monte alto, por lo menos, 20 o 30 años de edad, necesita de mucho trabajo para ser tumbado pero es preferido por su fertilidad porque en él abunda *ek lu'um* 'tierra negra' que contiene muchos nutrientes . Habitualmente se encuentra lejos de los centros habitados.
2. ***Kelen che'***: monte mediano, de 10 a 20 años de edad. En él abunda *chak lu'um* 'tierra roja' no tan buena como la negra, pero todavía considerada fértil, si a esto se le suma la menor cantidad de trabajo necesaria para hacer *kool* (árboles más fáciles de talar y relativa cercanía con los pueblos) se puede entender como en la práctica es preferido al monte alto para funciones agrícolas.
3. ***Hu' che'***: monte bajo, tiene de 5 a diez años de edad. Entre los tres es el que se encuentra más cerca de los centros habitados, su fertilidad es baja a causa del menor tiempo durante el cual se lo deja a barbecho y la tierra que ahí se encuentra, *sak lu'um* 'tierra blanca', es considerada la menos fértil. A pesar de esto, la cercanía a la comunidad y la relativa facilidad de trabajarlo lo hacen el tipo de *k'áax* en donde se encuentran más milpas.

Claramente, este esquema no es taxativo, puede haber tierra negra en el *kelen che'* y se pueden encontrar zonas de *hu' che'* a muchas horas de camino de los centros habitados.

La edad del *k'áax* es algo que cualquier habitante de Uspibil puede definir con una simple mirada (aunque sea posible que los criterios y la definición cambien de persona a persona) y es fundamental para orientarse, no solo geográficamente sino para definir las prácticas que en él se pueden desarrollar. De hecho la edad es medida basándose en la última vez que tal parte de *k'áax* ha sido tumbada para usos humanos, sea para hacer milpa o para abrir un camino. Podemos

---

*yuumtsilo'ob* no le agrada la presencia de mujeres en un territorio que consideran suyo (sobretudo si están menstruando). Además en la época colonial se consumaban en el monte ceremonias que habrían podido delatar la comunidad en frente a las autoridades, sin considerar los registros donde se informa de las tendencias de los indígenas a retirarse en el monte cada vez que surgían tensiones con la administración española y luego mexicana.

afirmar que el *k'áax* (en su acepción de conjunto vegetal) es todo menos que selva primaria, la interacción entre él y los seres humanos empezó por lo meno hace 5000 años (Anderson 2005) y su edad depende directamente del tiempo pasado desde la última vez que ha sido interesado por la tala. Su clasificación por edades indica también cuáles animales o plantas pueden encontrarse en tal zona: se sabe por ejemplo que algunas plantas curativas o animales como el jaguar, mirado con muchos respetos y miedo, solo se encuentran en el monte alto. También cambia el grado de peligrosidad potencial: el más antiguo es considerado como más peligroso y habitado por entidades con más poder, como por ejemplo el dueño de los ciervos, que se dice habite en lo más profundo del monte.

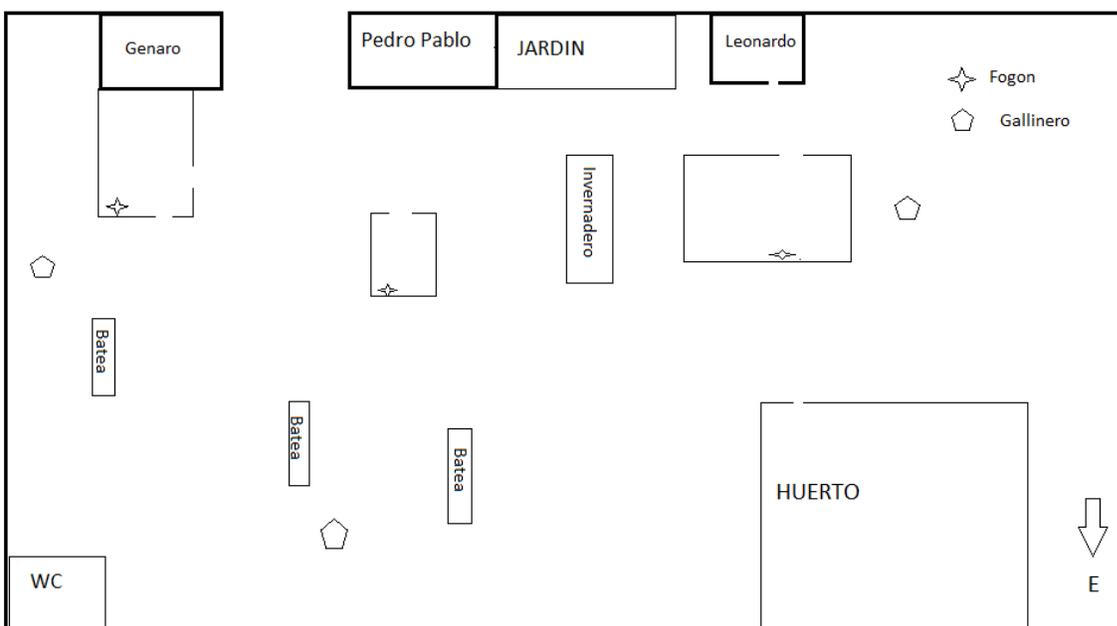
Más el *k'áax* se acerca a los asentamientos humanos y más será interesado por la acción de estos, conforme va bajando su edad disminuirá también su peligrosidad, hasta llegar a la maleza que se encuentra en los solares de las casas: segura señal de la poca gana de trabajar de sus dueños, pero considerada inocua. En un entorno como la selva subtropical la acción humana siempre es desafiada por el continuo y rápido crecimiento vegetal, en este contexto lo visual no es tan importante como en el paradigma naturalista (Grimshaw 2001) para orientarse y reconocer los diferentes espacios; más bien son las prácticas relacionales compartidas entre los diferentes entes que habitan el *k'áax* a definirlo.

El *k'áax* es como un jardín, veíamos antes pero sería mejor decir que es como un corral o *soólar/soral* (**Fig. 7**) en maya yucateco. El *soólar* es parte integrante de todas las casas yucatecas pero nos fijaremos en las características que adquiere en un pueblo mayoritariamente maya hablante como Uspibil, y en específico en lo de la familia Canul Canché (donde pasé mucho del tiempo de investigación de campo) representativo de la mayoría de los corrales presentes en el pueblo.



**Fig. 7** Parte del *soólar* de la familia Canul. De izquierda a derecha podemos apreciar un tinaco de agua, un árbol de mango y más al fondo un coco, algunas gallinas y a la extrema derecha el área de lavado de ropa en donde conviven la batea y una más nueva lavadora desenchufada. (Uspibil, Yucatán) Foto del autor.

El *soral* (esto el término más usado en Uspibil) es definido por fronteras: más fija la que marca el confín entre el espacio del pueblo y el espacio familiar, y más fluidas las que marcan interiormente los espacios de influencias de los diferentes núcleos familiares. La línea que separa la casa y el *soral* del pueblo puede ser marcada por una albarrada, algunos arboles o simplemente no existir físicamente, pero sería impensable cruzarla sin avisar anteriormente y esperar el permiso de algún exponente adulto de la familia que lo habita. Como se puede ver en el dibujo (**Fig. 8**) el *soral* es esencialmente un conjunto familiar delimitado por un perímetro exterior en lo que conviven diferentes exponentes de la familia Canul; se desarrolla hacia el Este, dejando al Oeste la entrada



**Fig. 8** *Soral* en donde conviven y 4 generaciones de la familia Canul. Dibujo del autor.

principal y las casas donde viven Don Pedro Pablo (el abuelo), Don Genaro (el hijo mayor de Don Pedro) y Don Leonardo (el penúltimo hijo de Don Pedro) juntos con sus respectivas esposas, hijos e hijas. Por cada casa (construidas con block, por los mismos exponentes de la familia), hay una estructura externa construidas al “estilo tradicional” : el techo puede ser de zacate, guano, lamina o cartón mientras las paredes son de palos; esta es la cocina, reino indiscutido de las mujeres que desarrollan buena parte de sus actividades alrededor del fogón. Cada familia tiene también su batea y gallinero, a esto se junta un invernadero fruto de un programa de apoyo gubernamental pero actualmente usado como almacén, un huerto en donde se cultivan verduras de primera necesidad (rábanos, tomates, chiles, cilantro y zanahorias) y un hermoso jardín en donde la abuela cuida muchas plantas ornamentales y curativas; finalmente al fondo del *soral* se encuentra un espacio aislado que los moradores usan como letrina.

Por todo el *soral* se encuentran diferentes arboles sembrados por la familia, algunos de uso alimentario, como mango, naranja agria, achiote (*Kiwi'* - *Bixa Orellana*) etc. y otros sin uso específico como el ciricote (*Kop te'* - *Cordia dodecandra*). Aquí, entre los perros, pavos y

gallinas, los niños pasan sus horas jugando, cuidándose el uno al otro y ayudando sus padres que, cuando no están trabajando afuera, se dedican a toda una serie de actividades como desgranar maíz, tostar y empaçar los chiles para vender, elegir la semilla para sembrar o simplemente descansar y jugar con sus hijos (o contestando a las continuas preguntas de un antropólogo).

El *soral* es un espacio común, continuamente en construcción (Hanks 2001) y reconstrucción por parte de todos los exponentes de la familia, ellos aportan el dinero y la mano de obra para adaptar el *soral* a las necesidades de la familia que en él vive. Esta coproducción otorga a los habitantes una serie de derechos, pero al mismo tiempo hay límites consuetudinarios y no marcados entre las diferentes áreas de competencia de los tres núcleos familiares que lo comparten. Mirando el dibujo está claro como por cada núcleo hay una batea, una cocina, un gallinero y una casa, espacios considerados como pertenecientes a alguien (“la cocina de Genaro”) pero no de uso exclusivo. Por una lado el vivir en el mismo *soral* y pertenecer entonces a la misma familia hace que las visitas entre una cocina y las otras sean la regla, las mujeres se ayudan recíprocamente en la preparación de la comida y con el cuidado de los niños, todos ayudan en el cuidado del huerto y usan los mismos arboles para recolectar achiote o naranjas agrias. Pero a la hora de la comida cada núcleo familiar come en su cocina, en el jardín (como en la familia) la abuela es la reina indiscutida y el huerto es preferentemente del abuelo, al igual que la moto o la bicicleta que presta sin problemas a sus hijos y nietos, a pacto que se lo pregunten. Esto identifica el *soral* como una espacio compartido en donde se desarrollan diferentes actividades sociales, productivas y hasta rituales, en las cuales la mayoría de los habitantes participa en una geografía bien definida por un proceso de creación compartido entre todos. Las líneas visibles e invisibles que marcan los confines entre espacios son porosas, permitiendo el pasaje y la participación de todos los habitantes, que reconociéndose el uno al otro como parte del mismo proceso comparten el espacio y sus productos. Pero compartir no quiere decir negar explícitas jerarquías familiares (padres e hijos, por ejemplo) y tampoco no reconocer el derecho adquirido por quien sembró un árbol o construyó la cocina. Que todos coman de los frutos del mango sembrado por el abuelo no equivale que cualquiera pueda cortarlo. El respeto se basa sobre el mutuo reconocimiento del trabajo de los diferentes entes, y de privilegios no exclusivos que esto brinda. Este mutuo reconocimiento define confines y barreras invisibles y fluidas que no por esto dejan de ser respetadas en un proceso que lleva a definir espacios caracterizados por sus funciones, en donde se reconoce la prevalencia de uno u otro ente.

La comparación entre *soral* y *k'áax* no es algo ajeno a los habitantes de Uspibil, los venados por ejemplo son considerados los animales domésticos (*alak*) de *Yuum Balam*, que los cuida igual que un campesino cuida a sus animales, y *Yuum K'áax* es percibido como el dueño del monte porque él los sembró, lo produjo. Como en el *soral*, los confines entre *k'áax* y pueblo son definidos pero no fijos e impermeables, permitiendo el pasaje de entes y sustento entre los dos espacios. En el *k'áax* como en el *soral* se reconocen y crean diferentes lugares aptos para diferentes prácticas, en el *soral* hay espacios adecuados para secar la semilla y en el *k'áax* se desarrollan otras actividades como la cacería, la recolección de madera para construcción o un lugar apropiado para hacer *kool*. Este reconocimiento pasa por un compromiso práctico con el *k'áax* que empieza durante la infancia, en donde los niños aprenden a reconocer las plantas y los lugares, trabajando en y con ellos. Como en la cocina, la presencia expresada a través las prácticas que cada ente desarrolla no es unívoca, pero se le reconoce a uno o más actores la preeminencia sobre un lugar determinado. Para que una milpa dé sus frutos se necesita del trabajo de varios exponentes de la familia, pero también de las entidades que en éste moran (como los *aluxes*) y de quien es considerado su verdadero dueño: *Yuum k'áax* o Dios, dependiendo de la fe.

Todo esto no quiere decir que una vez reconocidas las presencias y el trabajo de los diferentes actores a través de la repartición de una parte del sustento, la mayoría de esto se quede en las manos del *káampesino* que en frente al Comisario ejidal hizo declaración de que tal área de monte será tumbada para devenir *kool*. Esta definición del *k'áax* a través de las relaciones entretejidas entre este espacio (que por su acción se vuelve sujeto y no objeto) y los diferentes actores, además de la visión del *k'áax* como el espacio doméstico de entes no humanos nos impide poner el *k'áax* en la categoría occidental de Naturaleza, obligándonos a considerarlo como algo distinto. De hecho en maya yucateco no existe un término para traducir el concepto de naturaleza comúnmente usado en occidente. Al preguntar a los habitantes apareció un término con lo que ellos definen algo no creado por el hombre: *síjnaal*, término formado por el completivo del verbo *síj* 'nacer' y el sufijo agentivo *naal*. Este término es comúnmente usado con la acepción de 'oriundo' como en la frase '*síjnaalen Ticul*': traducible como 'nací en Ticul'; también es una característica intrínseca de algunos lugares en el *k'áax*, como las grutas, los cenotes y las reholladas. Además *síjnaal* se usa para definir lugares que pueden pasar desapercibidos para el ojo de un *gríngo* pero que para los habitantes de Uspibil están bajo el cuidado de algún ente no-humano: un árbol torcido, una explanada en el medio del *k'áax* o un

cruce de caminos. Algunos de estos lugares pueden ser señalados por altares, cruces o montículos de piedras –*multun*-. Un lugar *síjnaal* es un lugar no producido por el hombre, un lugar autoengendrado, al cual no se asocia participación humana durante el proceso de su producción. Su generación es totalmente imputable a entes no-humanos que, como los *genus lochi* de la tradición romana residen y protegen tal lugar. Las relaciones entre estos lugares y los seres humanos son consideradas potencialmente peligrosas y generalmente evitadas o limitadas a ofrendas y rezos. No sólo el lugar, sino cada piedra, árbol y animal que se encuentran en él son considerados como propiedad de la entidad (o entidades) que lo generó, y no pueden ser llevados al pueblo sin pedir permiso, pena la enfermedad o el malojo. Como si fuera una casa, nadie tiene el derecho de entrar y usar sus recursos sin pedir el permiso y mostrar respeto a su dueño, los confines no necesitan demarcación, la experiencia y los cuentos los construyeron.

Más que un conjunto de vegetales, como en el castellano ‘bosque’, podemos definir el *k’áax* como un conjunto de relaciones, relaciones que no se inscriben en él sino de lo que hace parte y lo constituyen.

## 2 El concepto de *yúum* y su performatividad

“Una vez que lo cosechaste se queda otra vez a él  
[*Yúum K'áax?*], es un préstamo”<sup>45</sup>

Entre otoño de 2012 y julio 2013 tuve la posibilidad de vivir en la península de Yucatán y hablar con varios de sus habitantes. El propósito de la estancia era entrevistar y conocer a algunos de los campesinos de las comunidades para un proyecto sobre la agricultura de tumba, roza y quema. La primera entrevista fue realizada con Don A.<sup>46</sup> Y grabada en el pueblo de San Francisco Grande (Tinum), una comunidad a pocos kilómetros de Valladolid y a circa 49 km de Uspibil.

Aunque una única entrevista no es una muestra cuantitativamente válida, se pueden encontrar aquí elementos *schemata*<sup>47</sup> (Descola, 2001) que, a pesar de las diferencias, obviamente presentes a lo largo de la Península, están presente en la vida de quien se define como *mayero* (y hasta en las familias meridenses) a través de comentarios, prácticas e historias de vida. Lo que aquí se quiere subrayar, cómo han insistido en decirme la mayoría de las personas entrevistadas, es que estos elementos *schemata* son conocidos por todos, pero su influencia en la vida personal y en las prácticas de cada uno depende principalmente de la edad: “Esto se hacía antes”. Otros factores como la adscripción a grupos religiosos no católicos, las experiencias de la migración, el pueblo de pertenencia o simplemente el carácter de los individuos, claramente pueden influenciar esta generalización; pero durante los últimos tres años en el área investigada se ha visto entre las personas mayores de 50 años, una mayor predisposición no solo a creer sino a practicar algunas de las formas de relaciones que veremos más adelante.

---

<sup>45</sup> Entrevista del 12/11/2012 con Don A. En el pueblo de S. Francisco Grande (Tinum) estado de Yucatán

<sup>46</sup> Le agradezco aquí el tiempo concedido y la amabilidad demostrada durante la estancia en San Francisco Grande.

<sup>47</sup> “*schemata of praxis*”: “son simplemente propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto de categorías de relación” (Descola, 2001: 106).

“Los abuelos dicen que” existe un ser llamado *Yúum k’áax*<sup>48</sup>. A él hay que pedirle permiso para empezar la tumba del área de monte que se sembrará, volviéndose milpa. Durante la entrevista con Don A. le pregunté a propósito de esa entidad y en qué consistía la apropiación del espacio por parte de los milperos. La respuesta fue aparentemente muy simple:

“Si tú le ofreces algo, te dejan trabajar[...] tienes que trabajar[...] cuando tú los trabaja nadie puede venir a arrebatar ya es tuyo, ya lo trabajaste [...] una vez que lo trabajaste, una vez que cosechaste se queda otra vez a él [...] es un préstamo<sup>49</sup>”.

Esta respuesta me hizo reflexionar a propósito de la importancia del trabajo<sup>50</sup> y de cómo se maneja en el contexto maya-hablantes yucatecos el concepto de propiedad. Estas dos ideas parecen estar profundamente relacionadas, y en consecuencia, propondré algunas reflexiones al respecto, que ayudarán a comprender mejor los temas sucesivos.

La palabra *yúum* en maya yucateco es normalmente traducida al español por “padre, señor, dueño o amo” ( Cordemex.1980: 982), y esta traducción es aceptada de igual manera por académicos y maya-hablantes. En la Península el término se utiliza como forma muy respetuosa para referirse al propio padre, al dios cristiano (*Yúumile’ yok’ol kaab*), o a varios entes que se encuentran en el monte (*Yúum k’áax, Yúum balam...*<sup>51</sup>), y más en general, al propietario de algo (una casa, un carro, una milpa, etc.).

La categoría de *yúum* no es estática ni totalizadora por cuanto concierne a los seres humanos: una casa, un terreno, una milpa deja de ser propiedad de su *yúum* humano cuando él deja de trabajarla, cuidarla o habitarla. Es suficiente una breve estancia y conocer algunas etnografías y trabajos académicos para comprender que el concepto de “ser dueño” de algo es manejado de manera diferente respecto a la idea de propiedad<sup>52</sup> privada propuesta por el modelo occidental “moderno” . Pero, ¿en qué consiste esta diferencia?

---

<sup>48</sup> Traducido comúnmente como “Dueño del monte” o “Señor del monte”.

<sup>49</sup> Entrevista del 12/11/2012 con Don A. en S. Francisco Grande (Tinum) Estado de Yucatán

<sup>50</sup> *Meyaj* en maya yucateco.

<sup>51</sup> Los entes que habitan y actúan en el monte son muchos, cada uno con su nombre, su ocupación, su área de influencia y sobre todo con diferentes nombre y ocupación según el pueblo y los diferentes habitantes.

<sup>52</sup> Hay casos en que el concepto de propiedad parece ser más próximo al que se maneja en el contexto euro/estadounidense: cuando la tierra es parcelada con el beneplácito de las autoridades, saliendo de la

Como podemos ver en el extracto de la entrevista, parece que el concepto de “ser dueño” de la tierra está relacionado con que esta tierra sea trabajada (medición, tumba, quema, siembra, cuidado y cosecha) y cuidada por quien quiera ser su *yúum*. Pero antes de poderla trabajar hay que pedir permiso a la entidad llamada *Yúum k’áax*; el “dueño del monte”, que es percibido como el dueño anterior, presente y futuro de lo mecates<sup>53</sup> transformados en milpa a través del trabajo de los seres humanos. ¿Por qué? Don A. nos da una pista: “el pedir permiso es bueno, porque tú no lo pusiste, no lo sembraste, es el dueño del monte que lo hice”. *Yúum k’áax* es quien sembró y cuidó el monte antes, y es él quien lo seguirá haciendo cuando la milpa sea dejada en barbecho para volverse otra vez monte. El milpero sólo pide permiso temporal para trabajar una tierra que no considera como de su propiedad, más bien la considera como el préstamo de un espacio que pertenece al dueño del monte. Parece que el término *yúum* no comprende en sentido estricto el concepto de propiedad privada, sino más bien un “derecho de usufructo” el de tener poder o influencia sobre algo o alguien, a pacto de cuidarlo y trabajarlo:

“El “poder” nunca se construía con base en la acumulación de bienes materiales como propiedad privada, especialmente respecto a las tierras, sino antes que nada se basaba en las “relaciones humanas” que se establecían entre el gobernante y aquellos que lo reconocían como tal.” (Okoshi 2012)

En ese extracto el autor pone el acento en las “relaciones humanas entre el gobernante y aquellos que lo reconocían como tal”. En mi opinión ese concepto podría quizás abarcar el área que la visión modernista predominante (o naturalista, como expone Descola, 2009) definiría como no humana: el entorno y todos los entes que sean percibidos como agentes e involucrados en una red de relaciones.

Podemos inferir que, para ser *yúum* de algo, hay que trabajarlo, hay que “actuarlo”, en otras palabras, ese término parece describir la capacidad de una persona de afectar generativamente su entorno, ejercer una influencia deliberada sobre entes y objetos que están a su alcance. La propiedad en el contexto de una comunidad donde los habitantes se definen como

---

definición de “tierra ejidal” y volviéndose propiedad del nuevo dueño que puede venderla o dejarla sin uso, aunque por la comunidad sea visto como un desperdicio o una falta de gana de trabarla.

<sup>53</sup> El mecate (préstamo de la época colonial, del náhuatl, *mecatl*) es una unidad de medida utilizada en la Península y en otros contextos rurales mexicanos, corresponde a 20 metros lineales o a 20 metros cuadrados.

mayeros puede ser definida como “performativa” (Butler, 2006). La importancia de esta performatividad se puede encontrar en la actuación cotidiana de una comunidad maya-hablante y también en prácticas descritas en documentos coloniales, como el conocido deslinde efectuado en 1545 por Nachi Cocom y otros siete nobles relatado en los Títulos de Ebtún (Roys 1939).

En la entrevista con Don A. aparece como elemento fundamental de las relaciones entre seres humanos y entorno, el “pedir permiso”. Éste no se termina con una ceremonia inicial antes de talar el monte, más bien es un proceso en el cual, a lo largo de todo el año, se hacen diferentes ceremonias: la primera para poder talar el monte conocida como *k'éex*<sup>54</sup>, el *ch'ha chaak*<sup>55</sup>, algunas ceremonias durante la temporada agrícola (*jo'* en maya yucateco) y, la más importante, después de la primera cosecha (*waajil kóol* en maya yucateco). Sobre ese tema, es útil citar las palabras de Don A.: “la primicia no la consumo antes de haberla oferta en sacrificio, no hice yo todo el trabajo”. El entrevistado afirma claramente que él no hizo todo el trabajo por lo que la cosecha y la tierra no le pertenecen exclusivamente a él. Aunque el mismo entrevistado y otros milperos dicen que ahora: “son pocos los que siguen respetando las tradiciones”; hay “prácticas y actitudes en la colectividad” (Descola, 2005: 168) de las cuales podemos inferir (y crear): “[...]esquemas que se activan en la mayor cantidad de situaciones, tanto en el trato de los humanos como en el de los no humanos, y que subordinan los otros esquemas a su lógica propia, al despojarlos de gran parte de su orientación primaria” (Descola, 2005: 168).

Estas “prácticas y actitudes” nos sugieren que el trabajo en la milpa es considerado un oficio compartido, no simplemente con otros exponentes de la comunidad humana, sino con una red de actores formadas por diferentes entes como los *aluxes*, los *chaack'o'b*, *Yúum k'áax* y otros. Nos encontramos con un espacio donde interactúan diferentes actores involucrados en y con el entorno que habitan, en una serie de oficios y tareas que lo modifican y reproducen<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> El termino significa ‘cambio’, su uso cotidiano abarca desde el cambio que hacen algunos animales cuando le salen alas o mudan su forma, para algunas ceremonias donde se cambia (no se ofrece) algo como una jícara de atole en cambio de algún beneficio: protección, buena caza o como en este caso, para pedir al dueño del monte un espacio. El termino abarca también significados más “mundanos”, como la simple acción de cambiar un foco.

<sup>55</sup> Esta ceremonia se lleva a cabo para llamar la lluvia, entre los finales de mayo y el mes de junio, pero hay casos en que se hace hasta julio, porque “el tiempo ha cambiado”, dicen.

<sup>56</sup> En este sentido se parece mucho al concepto de *taskscape* que propone Tim Ingold: “*taskscape presuppose the presence of an agent who watches and listens, the taskscape must be populated with beings who are themselves agents, and who reciprocally ‘act back’ in the process of their own dwelling. In other words, the taskscape exists not just as activity but as interactivity*”<sup>56</sup> (Ingold,

Como nos recuerda Descola en las primeras páginas de su artículo *Construyendo Naturalezas* hay: “[...] culturas[...] donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad” (Descola, 2001: 101), y en el discurso y prácticas de los ancianos (y también de algunos adultos y jóvenes) que he tomado en consideración la categoría de “agente” no se le otorga exclusivamente a los seres humanos sino a elementos del paisaje, plantas, animales y seres que desde el naturalismo occidental podrían definirse como “sobrenaturales”. Nos encontramos en un espacio procesual habitado y “actuado” por diferentes actores, donde cada uno desarrolla sus oficios interactuando con los otros, recreando cotidianamente mapas mentales bien conocidos por cada uno de los moradores (aunque para ojos no acostumbrados, los lindes puedan ser de difícil identificación o no existir).

Propongo que, por lo menos entre algunos (según lo que vimos al principio del capítulo) mayeros, la propiedad es una categoría fluida, en donde no se parte de la suposición de que la tierra no es de nadie hasta que un ser humano la reclama y se pueda utilizar de manera productiva. En el contexto investigado, la propiedad es polisémica y se encuentra dispersa (como propone Leach [2004], en su obra, hablando de la creatividad) entre todos los moradores de un espacio (humanos y no humanos) que a través de sus prácticas y sus trabajos afirman su presencia, sus derechos de usufructo, y se ven inmersos en redes generativas de producción mutua.

En el caso que un milpero quiera reclamar derechos particulares sobre un área de monte, tiene que pedir el permiso a *Yúum K’áaxy* e informar el comisario ejidal, a través de su trabajo, no sólo adquirirá el sustento necesario, sino que reclamará su derecho de usar este espacio frente a todos los moradores (humanos y no-humanos). Este derecho no es inalienable, más bien constituye un préstamo y sus prerrogativas son que la tierra se trabaje y se devuelva después de un periodo de tiempo dado.<sup>57</sup> Aunque cuando el uso de un espacio es otorgado al milpero, él sabe que necesita, para sustentarse, del beneplácito y del trabajo de los otros seres que habitan y “actúan” en el mismo lugar, y por ende ellos pueden reclamar los mismos derechos; por eso

---

2000: 199). En la misma obra, Ingold subraya el carácter procesual de lo que llama *taskscape*, que cambia a través de las acciones cotidianas de diferentes agentes involucrados en él y entre ellos.

<sup>57</sup> Teóricamente se siembra la milpa por un periodo de tiempo que va desde 3 a 5 años pero ahora viéndose afectados por las leyes de mercados, el cambio climático y la escasez de tierra que no permite la agricultura semi itinerante, hay casos en que los campesinos se ven en la necesidad de cultivarla misma milpa por 10-15 años. En Uspibil todos trabajan la misma milpa exclusivamente por 3 años.

seguirá haciendo a lo largo de la temporada agrícola las ceremonias adecuadas, y a cambio recibirá una buena cosecha, la protección de su milpa y de sí mismo.

En el área investigada, la propiedad y el trabajo se configuran como interdependientes (sin importar la clase de edad o la religión) y no restringidos al ámbito humano. El concepto de propiedad es imbricada y extensa, porque la agencia la agencia que la produce es dispersa (Gell, 1998) y la única manera para entrar y actuar en esta red es reconocerla y portarse respetuosamente frente a los diferentes dueños que se imbrican en el mismo espacio. Leach, hablando de los habitantes de la Costa Rai afirma: “*..particular positioning within a network of subjective positions on which the person can have an effect (through work) is both the substance and the realisation of personhood*”<sup>58</sup> (Leach, 2004: 169-170). Hablando a propósito de un contexto melanesio, el autor pone el énfasis en la importancia que tiene para una persona posicionarse en una red donde tener efecto, a través del trabajo, sea al mismo tiempo sustancia y plena realización del “ser persona”. En el contexto que parecen dibujar las palabras de Don A.<sup>59</sup>, esta afirmación tiene el mismo valor, pero se puede ampliar a toda clase de entes que moran y actúan el espacio. De hecho los diferentes seres afirman su personalidad, su presencia, a través de los efectos que su agentividad produce en la red de sujetos y en el *taskscape* donde se posicionan (o son posicionados por esquemas). En ese proceso, los entes que lo actúan se configuran como puntos nodales de una red que abarca toda clase de seres, animados e inanimados, considerados como agentes, y por esa razón cargados de derechos y cualidades, que para el naturalismo occidental sería inaceptable.

Desde una perspectiva naturalista (Descola, 2001), que a veces se propone como paternalista (Pálsson, 2001), sería inaceptable considerar como detentores de agentividad y derechos de propiedad a entes no-humanos, que suelen ser categorizados como naturales o sobrenaturales. Eso sí ocurre entre muchos habitantes del pueblo con la que he tenido la oportunidad de trabajar y convivir (en este caso hay pocas variaciones, a pesar de su confesión o edad).

El trabajar un espacio otorga un control sobre el espacio mismo y parte de lo que en él se encuentra, porque de hecho el espacio mismo es un producto de las prácticas de los diferentes actores. Ese control sobre los efectos de sus prácticas es compartido (no siempre pacíficamente)

---

<sup>58</sup> “..ubicándose concretamente en una red de ubicaciones subjetivas, sobre las cuales las personas pueden tener un efecto (a través del trabajo), es a la vez la esencia y la realización de la persona” Trad. Mía

<sup>59</sup> Entrevista del 12/11/2012 con Don A. en S. Francisco Grande (Tinum) Estado de Yucatán.

entre todos los moradores y agentes del *environment*<sup>60</sup>. La autoridad y la prominencia de los diferentes agentes se imbrican en el mismo espacio. Lo que en esquemas político-económico y legales se consideraría como propiedad privada, en sentido estricto y prescriptivo, aquí se percibe como difuso y compartido (asimétricamente) entre todos los actores del espacio.

La propiedad depende de las prácticas y de la agentividad que es percibida como dispersa en una red donde seres humanos y no-humanos actúan con y en el entorno, además de entre ellos. De esta manera se delinea un espacio compartido y actuado entre diferentes entes que se reconocen recíprocamente como sujetos y moradores.

“*Tous les espaces ont su maître*” afirma Olivier Le Guen<sup>61</sup> y William F. Hanks añade “[...] *not only do places have owners, but agentive forces, potential owners, have assigned places*”<sup>62</sup> (1990; 389). Ahora que hemos arrojado un poco de luz sobre lo que se entiende por propiedad, y que no se limita a los seres humanos sino que se extiende e imbrica con la “propiedad” de otras “*agentive forces*”, quiero profundizar en las formas en la que esta agentividad se expresa y constituye a los espacios.

Entre los mayeros cada ente tiene su lugar (su espacio con el que puede actuar e influenciarlo) y sus tareas definidas, estas se desarrollan en el lugar designado; ese lugar a su vez es designado por las tareas que en él se desarrollan. En la milpa, por ejemplo, las palabras que definen etapas y tareas en el ciclo agrícola son utilizadas como indicadores espaciales. La milpa se puede definir por su estado en los diferentes periodos del año; estados causales a las prácticas de uno de sus *yúumilo’ob*, el *káampesino*. Parece entonces que, como nos sugiere Hanks, hay una estrecha relación entre un *yúum*, su lugar y las tareas que en él desarrolla; una relación que los define recíprocamente.

Desde esta perspectiva, se considera que cada ente está intrínsecamente “atado” y relacionado a

---

<sup>60</sup> Entendido como proceso (Ingold, 2012) siguiendo la propuesta del autor, muy pertinente al contexto investigado.

<sup>61</sup> “Todos los espacios tienen sus dueños”, Le Guen, O. (en preparación) *Maaya kuxtal*. Ed. Ciesas

<sup>62</sup> “no sólo los lugares tienen dueños, entes que actúan, dueños potenciales que tienen su lugar designado” trad. mía

un lugar, como pueden ser el venado y el monte, el campesino y su milpa, un *iik*<sup>63</sup> con su cueva, cenote o *ko'op*<sup>64</sup>; estos lugares le pertenecen porque es ahí donde desarrollan las tareas que les competen y definen. Estos lugares de pertenencia están bien definidos<sup>65</sup> por y para los entes que los actúan, hay límites físicos o consuetudinarios entre un lugar y otro, entre un área de influencia y otra. A pesar o consecuentemente a lo antes dicho muchas veces existen tensiones y frecuentemente las influencias se imbrican .

Se podría hablar de una *dwelling perspective*, como propone Tim Ingold: “[...]the context of an ongoing engagement with the land and with the beings – human and non-human – that dwell therein.”<sup>66</sup> (Ingold, 2000: 12). Una perspectiva que subraya como el habitar un espacio, no consiste simplemente en ser espectador, sino actuarlo, volviéndose actor, tejiendo redes de relaciones entre los diferentes entes comprometidos, humanos y no-humanos que lo moran. William Hanks, en su libro *Referential Practice*, analiza detenidamente el concepto de límite y perímetro en la cultura maya. Desde el análisis del autor, podemos inferir que definir un lugar en un espacio es la primera tarea para que este lugar pueda ser actuado, conocer y definir sus límites permite no invadir el espacio de otro ente y acatar las consecuencias que esto acarrearía. Esto, marcar el espacio, poner puntos y conectarlos entre sí para definir áreas y caracterizarlas, “perimetrar” el espacio para volverlo lugar, abarca desde lo doméstico<sup>67</sup> hasta los cuatro templos que se encuentran en las cuatro esquinas (o puntos cardinales) del mundo, que conectados forman un cuadrilátero, lo que en maya yucateco se conoce con la palabra *yóok’ ol kab*<sup>68</sup>, o sea el mundo terrenal donde diariamente realizamos nuestras vidas.

¿Estos marcadores espaciales y estas líneas que los conectan para formar confines son

---

<sup>63</sup> *iik* se traduce comúnmente con aire, viento, espíritu. Son entes muy comunes en el contexto maya que pueden tener influencias malas o buena dependiendo de su naturaleza. Para una discusión más precisa véanse Hanks (2000), y Lázaro H. Tuz Chi (2009) entre otros.

<sup>64</sup> Depresiones que van de algunos centímetros de profundidad hasta llegar a muchos metros, donde en las temporadas de lluvias suele depositarse agua, conocidas también como reholladas.

<sup>65</sup> Árboles, marcadores de piedras pequeños (*xu'uk'*), vistosos cúmulos de piedras (*multun* o *piktun*) utilizados para delimitar los límites ejidales o simplemente la línea invisible que separa la milpa de un *káampesino* con la de su hermano.

<sup>66</sup> “[...] el contexto de un compromiso continuo con la tierra y con los seres – humanos y no-humanos- que habitan allí” trad. mía

<sup>67</sup> “The process of actually constructing the house is described as *k'axik nah* ‘bind (lash tie) house’ (Hanks, 2000: 322) “El mismo proceso de construir la casa se describe como *k'axih nah* ‘amarrar (atar lazos) la casa” Trad. mía

<sup>68</sup> Literalmente traducible con “encima de la tierra”.

inmóviles e impenetrables? ¿Nos enfrentamos a una especie de determinismo local? Para contestar a la primera pregunta se puede hacer un recorrido entre los Títulos de Tierras coloniales<sup>69</sup> y postcoloniales o hablar con cualquier ejidatario yucateco, para ver cómo desde hace 500 años hay conflictos entre comunidades colindantes sobre la “propiedad” y el derecho de usufructo; en una continua redefinición de los límites entre quien tiene la competencia sobre una parte de monte dada. Sobre la cuestión de un determinismo inflexible se puede notar cómo esta relación entre entes, tareas y lugares no es vinculante ni totalizadora, sino más bien un *canovaccio*<sup>70</sup> para ubicarse (y ubicar a los otros entes) en un contexto, que se va construyendo en relación a los seres que lo habitan. Un venado puede llegar hasta el pueblo (aunque sea visto como *k'as*<sup>71</sup> por los habitantes), las personas que nacen como campesinos pueden, y de hecho hacen, diferentes trabajos y tienen diferentes ocupaciones, hasta transferirse establemente en ciudades como Mérida o Cancún. Los mismos aires (*iiko'ob*), aunque residan en lugares definidos (cuevas, cenotes, reholladas, ceibas etc.), tienen la costumbre de moverse continuamente por caminos que conectan dos puntos significativos en el espacio (de una cueva a una rehollada, por ejemplo) que, si son cruzados por los seres humanos, pueden causar enfermedades y molestias. Hasta los dueños que residen en los templos ubicados en las cuatros esquinas del mundo pueden ser movidos por el especialista ritual (*j'men*) y atados en las cuatro esquinas de una mesa para recrear una epítome del mundo en un contexto ceremonial (Hanks, 1990). Los lindes de los lugares que “pertenecen” a los diferentes entes no parecen ser tan fijos; además, como en el caso de los aires, hay entes para los cuales el movimiento es parte integrante de su identidad. Y ¿qué pasa con los seres humanos cuando salen de “su lugar” en el pueblo para ir hasta el *k'áax* y allá encontrar su sustento a través del trabajo agrícola, de la cacería o la recolección de plantas y miel? Ya vimos que “en el monte hay que andar con cuidado” a causa de los diferentes peligros o, como afirma Hanks: : *“It is a dangerous place outside the realm of the guardian spirits posted at the cardinal corners of inhabited and cultivated space. It lacks the*

---

<sup>69</sup> Como los títulos de Ebtun, el Códice de Calkini, las Memorias de los Xiu y el gran número de cartas y otros documentos coloniales que tratan de tenencia de la tierra.

<sup>70</sup> Extrapolo este término de la *Comedia del Arte* italiana del siglo XVII y XVIII, en donde los actores actuaban basándose sobre un *canovaccio*: una trama muy básica y no prescriptiva de la obra teatral que cada actor tenía que enriquecer improvisando, basándose en sus habilidades y en la reacción del público.

<sup>71</sup> Malo, en maya yucateco.

*many internal divisions and marked perimeter of all socially defined space*”<sup>72</sup> (Hanks, 1990; 306). Según lo que afirma el autor, parece que el *k’áax* es un espacio no socializado, en donde falta la mano del hombre: es un espacio sin marco y sin perímetros, sin divisiones internas, no definido y por esto peligroso.

---

<sup>72</sup> “Es un lugar peligroso, afuera del reino de los espíritus guardianes puestos en las esquinas cardinales de los lugares cultivados y habitados. En él faltan las mucha divisiones internas y los perímetros marcados típicos de todos los lugares socialmente definidos” Trad. mía

## 2.1-Producir lugares para cosechar sustento.

*La formación en cuatro esquinas  
la división en cuatro costados  
su medición  
la cuádruple ubicación de palos  
el doble cercamiento con cuerdas  
la tensión de lazos en el cielo  
en la tierra.*

*(Popol Vuh)*

Como nos sugiere Alejandra García Quintanilla (2000) : “...en las zonas tropicales la fertilidad no está en el suelo sino en las plantas.” (García Quintanilla, 2000: 266) y es por esto que en Yucatán hablar del usufructo<sup>73</sup> del *k’áax* es más correcto que hablar del usufructo de la tierra<sup>74</sup> (*lu’um* en maya yucateco); entonces el control del *k’áax* es vital en estas áreas, desde siempre y a través de varias prácticas ha brindado sustento a las poblaciones de la península. Hemos visto en el apartado precedente, como los diferentes actores humanos y no-humanos imbrican sus prácticas en este espacio, creando lugares y obteniendo derechos sobre ellos a través de su trabajo, pero sobretodo reconociéndose el derecho al aprovechamiento del sustento que eso conlleva. ¿Pero ahora? Sí, porque la mayoría de las personas entrevistadas, después de haberme contado de las ceremonias y de los seres del monte añadía: “¡Pero esto lo hacían los abuelos!” o “¡Todos saben como, pero ya pocos lo hacen! Si consideramos al sujeto como “[..]una unidad abierta al tiempo, es un participante de la vida social, con capacidad de reacción y creación propias frente a lo planteado por las circunstancias concretas” (Alejos, 2006:51) no podemos leer en estas afirmaciones una “pérdida de la tradición”, sino deducir que exactamente esas circunstancias concretas han cambiado. En específico ha cambiado que después de la caída de la industria henequenera (años 60), desde los años 70 y 80 del siglo pasado el sector terciario y particularmente el turismo ha venido a ser la principal aportaciones

<sup>73</sup> Consecuentemente a las consideraciones sobre la propiedad hechas en el precedente apartado, desde ahora se utilizará el concepto de usufructo, prefiriéndolo a lo de propiedad.

<sup>74</sup> Para un excelente análisis al propósito de este tema ver el Artículo de Tsubasa Okoshi 2006 *Kax* (monte) y *Luum* (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo XVI”. *El mundo maya: miradas japonesas*”, México; UNAM.

al PIB yucateco (71.05 % en el 2009<sup>75</sup>), con relativas facilitaciones e inversión estatal. Tema de este apartado será exactamente presentar las prácticas arraigadas en las circunstancias concretas que permiten producir lugares para cosechar sustento. Aunque la milpa brinde el sustento básico (alimento y un poco de dinero con la venta del surplus) para las comunidades, el “oro” (como decía un amigo en Ticul) se ha ganado antes con el henequén y ahora con el turismo. Lejos de ser un espacio no socializado y no definido, veremos como el *k'áax* ha sido redefinido a lo largo del tiempo poniéndose como recurso principal para los habitantes de la península. Empezaremos viendo las dos primeras fases para crear un lugar supuestamente tradicional como la milpa: el brecheo (*hool ch' ak*) y la medición (*we p'is k'áax*).

Como hemos visto en el primer capítulo, los *káampesinos* reconocen diferentes tipos de monte, cada uno con sus características e idóneos a diferentes prácticas. Una vez elegido el área del monte<sup>76</sup> adecuada para hacer una nueva milpa, se pasa a *hool ch'aktik le k'áaxo*, que consiste en abrir un camino en el monte con la ayuda del machete, de la coa o del hacha alrededor del espacio escogido. Esta es la primera división, el primer marco entre el espacio que se volverá milpa y el *k'áax*, marcar un linde para definir un lugar, actuándolo, para diferenciarlo de un todo indefinido y volverlo “lugar”.

Después de haber hecho la primera división, se empiezan a “limpiar” los que serán dos de los lados de la futura milpa<sup>77</sup>, ayudándose con cuerdas tensadas de una esquina a otra o con estacas. Una vez marcada una parte del perímetro, se pasa a la medición o *we p'is k'áax*:

Se inicia en una esquina del terreno midiendo -con una soga llamada mecate o *p'isik'aan* – 20 m de cada uno de los lados del ángulo y marcando con varias piedras invertidas que sirven de mojoneras o *ku'uk*[...]. Luego, una de las personas [...] se queda en un extremo agarrando una punta de la soga, mientras la otra avanza brechando para formar el tercer lado del mecate[...]. Cuando se tensa la soga, el brechador se detiene y el otro lo alcanza y marca el sitio. El brechador continúa del mismo modo hasta cerrar el primer mecate[...]. El segundo mecate se forma del mismo modo y se prosigue hasta formar la primera hilera de mecates

<sup>75</sup><http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Yuc/Economia> Consultado el 20 Abril 2015

<sup>76</sup> Los factores que inciden en la decisión son varios, y variables de pueblo a pueblo (tamaño del ejido, cercanía al pueblo, productividad y edad del monte, etc.) Se aconseja Terán y Rasmussen: 2009 para un tratamiento más completo aunque general sobre el tema.

<sup>77</sup> La mayoría de las veces su forma es cuadrangular.

[...] (que) sirve para seguir formando las siguientes[...] (Terán y Rasmussen, 2009: 210-211)<sup>78</sup>.

Una vez terminadas estas tareas, se podrá pasar a la tumba de las plantas y de los arboles en el interior de este perímetro, a su quema, a la siembra y finalmente su cosecha. Pero como hemos visto, esta delimitación no define fijamente el lugar como milpa sino por un tiempo dado, hasta que será dejado en barbecho y “devuelto” otra vez al monte. Cuando se deja de sembrarlo y cuidarlo cambia de identidad.

Como hemos visto, una de las tareas principales a través de la cual se actúa en el espacio es la de conectar puntos significativos *-ku' uk muultun-* (pero también árboles y otros elementos distintivos del paisaje) para perimetrarlo, definirlo como lugar y entonces poder actuarlo con las prácticas que le competen. Pero estas conexiones, estos confines no son fijos, sino que se definen y redefinen a lo largo del tiempo y en relación con el espacio: cada cinco años (o más) hay que perimetrar nuevas milpas, cada tres meses se hacen trabajos comunitarios para limpiar los montes y cada tres años se recorren los límites del monte ejidal, llamados *mensúura*, para “limpiarlos”<sup>79</sup>, definirlos nuevamente conectando otra vez las mojoneras que los delimitan y asegurarse que sigan estando en su lugar.

Parece entonces que el monte no es un lugar que “carece de perímetros marcados y de las divisiones internas de todos los espacios definidos socialmente” (Hanks 1990; 306, trad. mía), sino que sus perímetros se definen periódicamente y su socialización es continua, a través el movimiento y las prácticas de los diferentes entes. Además, existen muchos lugares significativos que funcionan como marcadores espaciales en el *k'áax*: cuevas, reholladas, cenotes, árboles con características sobresalientes y pozos, que conectados por las prácticas humanas y no humanas (el camino de los *iik'o'ob* de un lugar a otro por ejemplo) van a definir esas divisiones internas de las que habla William Hanks: perímetros entre lugares localmente definidos por ser actuados.

Los confines parecen estar relacionados, no tanto con los lugares en sí, sino con las prácticas que los van definiendo y con algunos marcadores del espacio. Éstos pueden ser “independientes” de la acción humana, como un cenote, o depender de lo seres humanos como

---

<sup>78</sup> Faltando datos de campo me remito a esta excelente descripción, aunque según algunos campesinos no sea la única forma de hacerlo.

<sup>79</sup> Agradezco Don G. C. por la comunicación personal.

las mojoneras, de toda forma pueden ser movidos en el tiempo o ser re significados (como en el caso del Cenote Maya que veremos en el próximo capítulo).

No parece haber diferencias intrínsecas entre lugares, identidades fijas que se quedan ancladas en el espacio, pero sí hay maneras diferentes de actuar con y en los espacios. Hanks afirma:

“[...] *the line between cultivated and residential space is not a fixed one*[...] *the distinction between residential and cultivated land is a matter of focus and contains a hidden diachronic component-they are different phases, not fundamental distinct kinds of space.*”<sup>80</sup>  
(Hanks, 1990: 316).

En mi opinión, esta afirmación se puede extender también al *k'áax* (o monte), que lejos de ser un lugar no socializado se encuentra actuado y redefinido todo el tiempo por la acción compartida entre actuantes no-humanos y humanos, con el fin que todos puedan obtener su sustento. Esta es la palabra con la cual los habitantes de Uspibil traducen al castellano el término *hanal*, identificado en los vocabularios como “alimento” o “comida”. Pero en la práctica usado también para referirse a los apoyos del gobierno, a lo que se ofrece o comparte (como hemos visto anteriormente) con los seres no humanos y a la retribución que deriva del trabajo bajo patrón, desde la industria henequenera hasta la albañilería y los empleos en las empresas turísticas.

Ya hemos visto de cómo el *k'áax* es redefinido todo el tiempo por las prácticas humanas (y no-humanas) pero éstas no se limitan a la medición o a la tumba de pequeñas parcelas, que parafraseando el discurso de la industria turística, podrían ser consideradas en “armonía con la naturaleza”. A lo largo de los años los habitantes mayeros de la península han producido diferentes lugares que respondían a diferentes necesidades.

Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX la gran mayoría de la población campesina era empleada en la industria henequenera<sup>81</sup>, en la mayoría de los casos como peones de las haciendas. Esta forma de transformar el espacio ha tenido una escala tan extensa que aun hoy en día el paisaje yucateco (sobretudo en el occidente del estado) trae

---

<sup>80</sup> “[...] la línea entre el espacio residencial y de cultivo, no es fija [...] la distinción tierra cultivada y residencial es una cuestión de “focus” que contiene, escondido, un componente diacrónico – son fases diferentes, no tipos de espacios intrínsecamente diferentes”.

<sup>81</sup> Para un análisis profunda de este tema ver la obra de Inés Yam Ortiz, 2013 *De milperos a henequeneros en Yucatán 1870-1937*. México, D.F., El Colegio de México.

las marcas de los miles de hectáreas de *k'áax* tumbado, por las manos de la población maya hablante con el fin de hacer espacio al “oro verde”. Aún hoy en día los ancianos en los pueblos se acuerdan de este oro, aunque don Pedro me habló de él en una forma menos alabadora:

“Los españoles, ellos pusieron el “fiado” si no podías, en la tienda pagabas después pero, cuando el campesino andaba el precio era duplicado, hasta cuando el patrón le proponía de ir a chambear por él para quitar su deuda, junto con su familia. Una vez que empezaba a trabajar creyendo de pagar la deuda el patrón decía que todavía tenía que pagar la deuda de la comida de sus hijos y esposa...antes no era bueno, los campesinos eran *paalitsil*”.

Cuando me dijo esto, yo no sabía el significado del término *paalitsil* y al preguntar su traducción, el abuelo me contestó “es alguien que trabaja mucho sin llegar a alcanzar nada”. Relacionando lo que me dijo el abuelo con lo que vimos en el segundo capítulo a propósito de las relaciones de usufructo y propiedad inherentes al concepto de *yúum*, se podría inferir que el hecho de trabajar la tierra, aunque bajo condiciones laborales muy cercanas a la esclavitud, daba a los campesinos la posibilidad de sentirla y después reclamarla como suya (un ejemplo podría ser la rebelión campesina conocida como “Guerra de Castas”), dado que el trabajo le otorgaba unos derechos (bien lejos de ser reconocidos legalmente hasta la reforma agraria) sobre el espacio y el sustento que esto brindaba. Esta forma de entender la propiedad profundamente diferente a la de los *dzules* (patrones, blancos, hacendados) abre líneas de investigaciones interesantes para profundizar en el análisis de las relaciones entre *paalitsil* y *dzules* yendo más allá de la dicotomía patrón-sumiso

Cuando los años 70 la industria henequenera se encontraba en deterioro y ya no brindaba ni siquiera el poco sustento a los *paalitsil* empleados en ella, se empezó un nuevo proyecto por parte del gobierno asesorado por INFRATUR (ahora FONATUR): Cancún.

En un viaje a Ticul encontré a don. F. que me habló de aquel periodo:

“En los años setenta ya nadie compraba el henequén, vino una productora de tequila de Jalisco y nos compró las piñas que quedaban, así se acabó el oro verde y nuestro sustento. Pero un día vino un contratista y nos dijo que iban a construir mucho en Cancún, que se iba a necesitar de mucha gente: albañiles palaperos...Nos dijo que el turismo iba a ser el nuevo oro y que no se iba a acabar como el henequén, así que nos fuimos con nuestro padre a desmontar y construir allá”

Desmontar, porque anteriormente Cancún era un pequeño campamento chiclero en el medio del *k'áax*, donde se decidió construir la nueva Acapulco. Los contratistas viajaban (y viajan) por las comunidades mayeras de la península buscando mano de obra al fin de poder

desmontar y construir hoteles y otras infraestructuras, estas reciben un número de turistas en crecimiento constante: en 2014 llegaron a ser 4,387,798<sup>1</sup>.

Desde los años 70 la gran mayoría de los varones de las comunidades migra en Cancún (y ahora en toda la Riviera Maya) para trabajar por la industria turística, en la gran mayoría de los casos como albañiles mal pagados y a veces pagados con cartones de cerveza. Muchos de ellos regresan en sus comunidades los fines de semana, y los que se quedan en la ciudad solitamente gastan el poco sustento ganado en los bares. A pesar de esto la afluencia de trabajadores sigue creciendo porque a pesar del sueldo bajo y de los riesgos que conlleva trabajar en Cancún, el sustento que ahí se gana permite a las familias de poder pagar los gastos y poder invertir en la construcción de su propia casa o en los productos químicos y la semillas que se necesitan para hacer milpa. Es interesante ver como en las comunidades se hable de Cancún como de una nueva Babilonia, sede del pecado y que presto desaparecerá debajo de las olas del mar Caribe.

En todos los casos presentados se puede apreciar como la transformación constante del *k'áax* sea el fundamento de la economía mixta que distingue las comunidades maya hablantes de la península, que han hecho de su habilidad en la producción de espacios en el monte su principal fuente de sustento. Esto puede derivar de prácticas como el hacer milpa o el trabajo asalariado por algún patrón, pero siempre se basa en la transformación (generativa) de su entorno, produciendo lugares para cosechar sustento. Lugares que se van adaptando al tiempo y las necesidades, como me platicaba don F.: “Cancún es la milpa de los *gringóos*”, subrayando por un lado quien es que cosechaba la mayoría del sustento y por el otro que como en la milpa el fundamento del sustento es el maíz, en Cancún son los hoteles y sus *gringóos*.

En el próximo capítulo profundizaremos las consecuencias que las prácticas turísticas tienen en el entorno y en la vida de las comunidades a través el estudio de caso del ecoparque Cenote Maya.

### 3 El nuevo sustento

*Ecotourism may be seen as an exercise in power that can shape the natural world and the people who live in it in ways that contradict some of the values that it is supposed to express. (West and Carrier, Ecotourism and Authenticity)*

En el capítulo precedente hemos visto las formas de relacionarse con el *k'áax* de los habitantes de Uspibil y como a través de diferentes prácticas han logrado sacar el sustento necesario para vivir. Las prácticas han venido modificándose en el tiempo para hacer frente a las nuevas necesidades de la comunidad y del mercado, y en los últimos 20 años en la península se ha dado una forma relativamente nueva: el turismo. Cada año más inversionistas han comprado numerosas hectáreas de *k'áax* para poder desarrollar en Yucatán unos de los negocios más remunerativos: el turismo. Los proyectos van desde el mejoramiento de algunos cenotes a la creación de parques turísticos, donde los habitantes de las comunidades suelen tener empleos mal retribuidos (comparado con las ganancias de las empresas). A diferencia de la Riviera Maya, donde el estado y las empresas privadas han fomentado un turismo masivo, solitamente de extranjeros que prefieren los grandes hoteles y antros a los cenotes y a la “cultura maya”; en Yucatán se ha elegido invertir en atracciones arqueológicas, culturales y naturales. La cantidad de turistas que se suele recibir no alcanza los niveles de las playas de Cancún o de los parques de Xcaret (probablemente con la sola excepción de Chichen Itzá), se trata de un turismo más restringido pero también más dispuesto a pagar para poder visitar las antiguas ciudades mayas, la selva y los cenotes yucatecos. Otra importante atracción turística de Yucatán, es la “Cultura Maya”: se han dado importantes proyectos para revitalizar los usos y costumbres, la ropa y ceremonias

tradicionales, además que la lengua, o mejor dicho una versión conocida cómo *hach maya*<sup>82</sup>, enseñada en las escuelas indígenas pero también en las ciudades para quien quiera aprenderla. La construcción de esta lengua ha surgido de investigaciones de antropólogos, lingüistas e historiadores que, recolectando material desde la época colonial y visitando las diferentes comunidades han recopilado términos y reglas gramaticales en aras de construir un corpus homogéneo, presentándolo como auténtico.

Desde que tenemos datos, en el maya yucateco hay diferencias lingüísticas que varían según la región y a veces el pueblo, sin considerar la incorporación continua y constante de términos en castellano<sup>83</sup> (o de otros idiomas) de la cual ya se tiene registro en los primeros textos maya de la época colonial. Típico de cualquier lengua viva, este fenómeno se ha intentado revertir, hasta llegar al punto de disuadir las personas del usar términos no considerados como auténticos, rescatando palabras arcaicas pero percibidas como “más maya”. En un proceso donde la escuela y el estado, se sustituyen a la familia y a la comunidad en cuanto centros de aprendizaje de la lengua (y no solo) cuando antes, implícitamente o explícitamente, disuadían de su uso. Hasta pocos años atrás (y en muchos casos hoy en día) hablar la maya era algo que esconder, algo de lo que avergonzarse porque era sinónimo de mestizo, campesino y pobre, llegando al punto que muchos padres no la enseñaban a los hijos. Ahora, pasa que los niños regresando de la escuela corrijan sus familiares cuando usan préstamos del español como *sílla*. Todavía nos reímos con Don Martí (uno de los hermanos de Genaro) acordándonos de una de las numerosas noches hablando afuera de su tienda, cuando me decía que a sus hijos le habían enseñado en la escuela que “silla” en maya se dice *kisinche*: “Ale, tienes que saber que en maya, *kisin* quiere decir flatulencia, y *che*´ puede significar árbol o madera...¡entonces *kisinche*´ es como decir “la madera donde se hacen flatulencias!”

Esta re-producción, que sigue un imaginario occidental de como debería ser lo maya no se limita a la lengua, sino llega a alcanzar todos los aspectos considerados como culturales (el uso del hipil, las ceremonias, la comida...) y por ende vendibles en el mercado. Este proceso no es nada nuevo y ha sido llamado mercantilización (West, 2006) lo que sí es algo

<sup>82</sup> Como muchos otros términos maya, *hach* cambia su valor semántico dependiendo del evento de habla, en este caso se traduce como ‘verdadero maya’.

<sup>83</sup> Ejemplos de este fenómeno pueden ser el termino “vaca” del cual desde época colonial los habitantes maya-hablantes de la península han adoptado y transformado en *wakax*, o el más contemporáneo “computadora” que en maya yucateco se nombra *computadóora*”.

novedoso son los objetos de esta mercantilización:

*“[...] extends the category of fictitious commodities beyond land and labor (Polanyi 1957:chap. 6) to include nature and the environment. A country’s natural environment is part of its “capital” (e.g., Costanza and Daley 1992), to be exploited in a rational capitalist way.”*<sup>84</sup> (West and Carrier 2004: 484).

Además de la naturaleza y del ambiente aquí asistimos a la mercantilización de lo que es percibido como “cultura maya”. Cuando hay un intento de dirigir los procesos de creación y recreación de la cultura y del ambiente dirigido por fuerzas externas y a su beneficio, podemos por lo menos hablar de neo-colonialismo. Esto actúa a través de una virtualización<sup>85</sup> que reformula y re-produce la naturaleza y la sociedad (además de la dicotomía cartesiana entre estas dos categorías) según modelos occidentales percibidos como dominantes y por ende más vendibles en el mercado del (eco) turismo, en donde abundan consumidores euro/estadounidenses.

Naturaleza virgen, culturas ancestrales y respeto para las dos, esto ofrece el mercado del turismo en Yucatán o mejor dicho, del ecoturismo:

*“A travel that has the object of enjoying features of what is seen as the natural environment in a way that has minimal negative consequences for the environment. Ecotourism is generally taken to include a socio-cultural element, the intention of seeing and interacting with people (often identified as “indigenous”) whose customs and appearance seem exotic and attractive and doing so in a way that respects and benefits them”*<sup>86</sup> (West and Carrier, 2004; 483).

En este capítulo queremos analizar como un lugar: el cenote llamado *chacha’ tz’ono’ot*, ha sido producido y reformulado por la empresa Altournative, transformando su valor de uso en valor de

---

<sup>84</sup> Extender las categorías e mercancías ficticias más allá de tierra y trabajo para incluir la naturaleza y el ambiente. El ambiente natural de un País es parte de su ‘capital’. Para ser explotado de una forma racional y capitalista” Trad. mía

<sup>85</sup> “[...] no identificando simplemente los aspectos del mundo social y natural sino involucrando estructuras y prácticas institucionales que parecen reformularlos, para conformarlos a una realidad virtual definida por importantes modelos occidentales de sociedad y naturaleza.” trad. mía

<sup>86</sup> “Un viaje que tiene el objetivo de disfrutar rasgos de lo que es visto como el ambiente natural, de unas formas que minimizan el impacto negativo sobre el ambiente. Se considera que generalmente el ecoturismo lleve consigo un elemento socio-cultural, la intención de ver e interactuar con personas (muchas veces identificados como “indígenas”) la cual apariencia y costumbre son vistos como exóticos y atractivos. Hacer esto de una forma que beneficie y respete tales personas” trad. mía

cambio al entrar en el mercado del turismo. En hacer eso, la industria del turismo opera una (re) producción de un lugar, una práctica que, como nos recuerda Henry Lefebvre, siempre conlleva una dimensión social y política y se da a través de: *spatial practice, representation of space y representational space* (Lefebvre, 1991).

Como hemos visto en el capítulo precedente, la transformación del espacio y la producción de lugares se dan con base a las relaciones que permiten a los habitantes de Uspibil de traer sustento del *k'áax*; lo mismo hace, como veremos, la industria del ecoturismo. Pero, ¿cuáles son las prácticas con las que esta actúa? ¿Según cuales representaciones? Aún más importante, es analizar si y cómo están las prácticas y las representaciones que se encuentran en la base de la producción del espacio (y consecuentemente del sustento) difieren entre los habitantes de Uspibil y la industria del ecoturismo, puesto que:

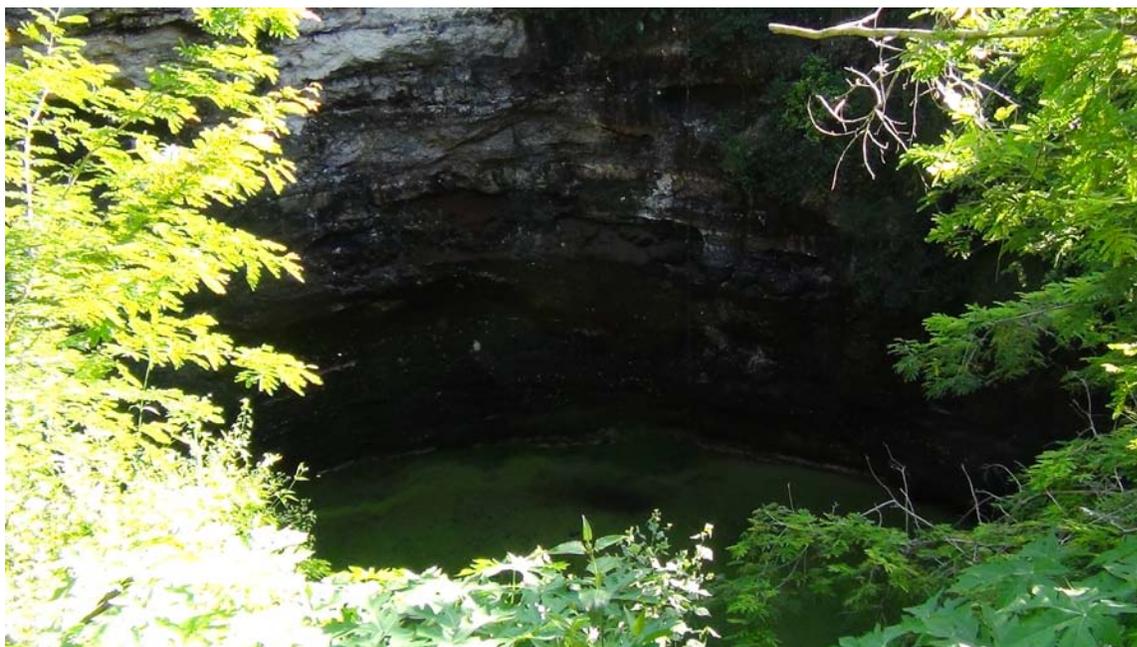
“[...]los lugares turísticos podemos concebirlos como mercancías pero, al mismo tiempo y sobre todo, son espacios vividos de relaciones sociales. Una dualidad que nos permite comprender el sentido y la oposición de ambas dimensiones y a la vez concebir su articulación dentro de un proceso socio espacial” (Santillano, Marín Guardado, 2010; 228).

Creo que las eventuales diferencias de prácticas y representación del espacio puedan influenciar este proceso socio espacial y sobretodo, informar las incomprensiones que se verifican entre la empresa y los habitantes de las comunidades involucradas.

En el capítulo precedente vimos como las prácticas desarrolladas en el *k'áax* otorgan la categoría de *yúum* a los diferentes actores, que solitamente acaban compartiendo el mismo lugar y los beneficios (el sustento) que este brinda. En este capítulo quiero introducir al lado de los entes humanos y no humanos ya mencionados, un nuevo actor en el *k'áax*: la empresa de ecoturismo *Altournative*; sus prácticas, su representación del espacio y como estas se relacionan con las de los entes anteriormente mencionados. Se hará esto examinando la retórica de la empresa, y los discursos del gerente y de los habitantes y trabajadores del Cenote Maya.

### 3.1 Cenotes, licenciados y *gríngóbo*'

Hace algunos años se ha descubierto que los *gringóos*<sup>87</sup> son atraídos por las formaciones geológicas muy comunes en Yucatán -ocasionadas por el karsismo- que en la península reciben el nombre de cenotes; término derivado del maya *tz'ono'ot* (**Fig. 9**).



**Figura 9:** Cenote *K'áax ek'* en el pueblo de San Francisco Grande (Tinum, Valladolid, Yucatán). Foto del autor.

Estas dolinas de forma solitamente subcircular se forman a lo largo del tiempo, conforme el agua meteórica penetra desde arriba y va disolviendo la roca caliza, mientras tanto que las corrientes subterráneas presentes en toda la península van disgregando la roca desde abajo formando cámaras subterráneas, el cual techo puede llegar a colapsar todo o en parte, haciendo aflorar en

---

<sup>87</sup> Término que en las comunidades mayeras identifica indistintamente a todas las personas percibidas como no yucatecas; llegando en algunos casos a incluir también a mexicanos de otros estados fuera de la península de Yucatán. Esta acepción tiene que ver muy poco con cómo se entiende el término en otras partes de México, donde se le relaciona normalmente con los habitantes de los Estados Unidos de Norteamérica.

superficie el cenote. De hecho se clasifican los cenotes entre jóvenes y viejos basándose en el tamaño de su “boca” (pequeña la de los primeros, más grande la de los segundos) y en el grado de conexión con las corrientes subterráneas. Los jóvenes se conectan directamente con lo acuífero subterráneo, fenómeno que causa corrientes que por un lado le brindan continuamente una grande cantidad de agua pero que a causa de su fuerza pueden llegar a “tragarse la gente” como se dice en Yucatán. Al contrario la conexión con las corrientes subterráneas de los cenotes clasificados como viejos es mínima debido al colapso del techo o de sus paredes, que van a obstruir los canales subterráneos brindándole una menor cantidad de agua y disminuyendo la fuerza de las corrientes en su interior (Beddows et al.: s/a).

En el entorno yucateco el único sistema fluvial es el Río Hondo en la frontera con Belice, así que la población no tiene fuentes de aprovisionamiento de agua dulce constantes fuera de la temporada de lluvias. En los principales centros urbanos como Mérida y Valladolid las obras hidráulicas son presentes y brindan un servicio casi siempre satisfactorio. Pero conforme nos alejamos hacia el campo, en los poblados más alejados de la mancha urbana vamos encontrando servicios de menor calidad o totalmente ausentes, sobretodo relacionados a las actividades agrícolas que afuera del área de Oxcutzcab no cuentan con sistemas de riego o pompas mecanizadas. Esto nos hace entender la enorme importancia que tienen los cenotes en cuanto proveedores de agua entre los habitantes de la región desde el primer poblamiento de la península.

Los cenotes también son bien conocidos entre la población mayera como uno de los principales lugares de residencia de los “aires” *-iik-*, y por su mala costumbre de “tragarse a la gente” a causa de su profundidad, las corrientes subterráneas que se forman en su interior y las malas influencias que ahí se generan a causa de los mencionados “aires”. En los últimos años, inversionistas nacionales e internacionales -junto a una parte de la administración estatal y local- han empezado a interesarse en estos pozos naturales para mejorarlos y ponerlos en el mercado del ecoturismo, ofreciendo albercas naturales que llegan a ser equipadas con tirolesas, columpios, bares, palapas y otras atracciones. Hay que subrayar que en este proceso el cenote cambia en parte su función, cambiando desde luego su identidad.

Aunque en los últimos tiempos los ejidatarios y los habitantes de las diferentes comunidades han empezado a ver las oportunidades de ganancia en este negocio, poniendo los cenotes en las categorías de formas para “traer sustento” (o, mejor dicho cambiando su

característica de fuente de provisión de agua a fuente de provisión de dinero) por lo normal este negocio es manejados por *gringóos*, que llegan a las comunidades comprándolo directamente al propietario del terreno donde se encuentra el cenote. Estas transacciones suelen darse en un contexto donde hay desequilibrios entre las dos partes, que normalmente favorecen el comprador; entre los factores encontramos lo de la lengua. Consideramos que muchos de los ejidatarios y propietarios de tierras en los pueblos tienen una edad avanzada y su dominio de la lengua española no siempre le permite tratar equitativamente con los *gringóos*. En otros casos los compradores se aprovechan del desconocimiento del valor de mercado real del terreno, o de su valor una vez mejorado y transformado en atracción turística. Como veremos, en la mayoría de los casos, los vendedores suponen que a la tierra se dará uso agrícola o ganadero y los compradores no hacen nada para cambiar esta opinión. Una mezcla de estos y otros factores causan una general desconfianza por parte de la población mayera al tratar con los *gringóos*, y demasiadas veces salen de la transacción quedándose con una pequeña parte del “sustento” que el cenote le habría podido brindar.

Las informaciones sobre estos acontecimiento viajan de comunidad a comunidad por medio de las personas (vendedores, familiares de visita, trabajadores etc.) y siempre de forma oral. La fuente puede ser mencionada o simplemente generalizada a través de algunos recursos lingüísticos como *tsikbaaltajteen* (me contaron) o *tinwoeltaj* (escuché). Quiero aquí presentar la transcripción de una de estas formas de pasaje del conocimiento a propósito de los hechos, en forma de entrevista grabada con Don Genaro en la temporada de campo de Diciembre 2014-Enero 2015, bajo mi solicitud, a propósito de una conversación informal tenida con él en la temporada de Julio- Agosto 2014. Para lograr un mejor entendimiento, la transcripción abarca la totalidad de la entrevista, identificando las preguntas del investigador mediante el carácter “**bold**”, y dejando las palabras de Don G. así como fueron pronunciadas. Uno de los recursos formales en la oralidad maya yucateca es el citar las palabras de los diferentes actantes, que de hecho van a formar el *corpus* principal del texto (sea esto oral o escrito). Cuando he considerado que esto podía causar dificultades de comprensión afuera del evento de habla (Hanks, 1992) grabado y de su forma de transmisión (el medio oral permite cambios de tonos, pausas y otros recursos formales que el medio escrito no permite), se han identificados los diferentes actantes con letras, según el índice de abajo.

El vendedor: A

El abogado: B

El comprador del terreno: C

“Un compadre del pueblo de Tezoco, él trabaja en el cenote allá cerca del pueblo. Entonces, él me contó que ese cenote, pues es de un señor de allá del pueblo, entonces que vieron unos señores a comprarlo, el cenote. A la primera vez no dijo que sí lo vendería, pero después siguieron viniendo los señores hasta que se lo vendió a los señores. Entonces, pues, dice mi compadre que el señor lo vendió en \$ 350,000 el cenote y un pedazo de su terreno, el cenote y el terreno, entonces, porqué de antes no le dijeron que era para un centro turístico por eso él creyó que vendiendo en 350 lo vendió muy caro así. [¿**Cuántos mecates eran?** Más o menos, dice mi compadre, 250 mecates, no hectáreas]. Entonces ellos empezaron a mejorar el cenote: empezaron a hacer cabañas alrededor del cenote y luego hicieron un túnel para entrar desde arriba hasta abajo del cenote, pues según él dice que ese túnel es tipo caracol, hasta bajar abajo. Entonces, ellos, quieren hacer otra construcción, otras cabañas, pero no hay donde, ¿sí? Entonces, el señor que lo compró, el inversionista [¿**Era Mexicano o Gringo?** Es un gringo que es ligado con Xcaret] Entonces, pues, decidió entonces ir otra vez para el señor a ver si no vende otro pedazo de terreno ¿sí? Pero entonces, pues dijo el señor “no se, no se, déjame pensarlo “ y le dijo “que regresen otro día”. Entonces el señor le platicó con sus hijos pues sus hijo le dicen “Pues, no se, si tú quieres venderlo véndelo” pero entonces uno de sus hijos le dice también “¿Oye, porque no buscas un abogado o pregúntale a un abogado cuanto vale un terreno así, porque ya viste ahorita que están haciendo allá , entonces, ya viste que ellos van a sacar dinero allá, van a ganar allá? “ Entonces dice el señor “Creo que si, voy a buscar un abogado que me dice”. Entonces fue a Valladolid y buscó un abogado y platicó de esto. El Licenciado entonces le dijo “Sí, dame toda la dimensión del terreno, cuántas hectáreas, cuanto lo que quiere comprar ese señor” Entonces empezó a dar su, todo lo que está pidiendo. Entonces le dijeron “Tal día ven y te digo cuanto vender tú terreno”

Entonces pues, pasado este tiempo lo llamaron y se fue otra vez a ver, y le dijeron “ya vendiste una parte a ellos, ¿sí? ¿en cuanto lo vendiste? (A): Pues lo vendí en 350.000 pesitos (B) ¿y esto tiene cenote? (A) no (B) ah está bien...mira, tú terreno vale, pues, si él te dice que pues no te quiere comprar como te compró la primera vez, porque no tiene cenote, porque ahorita te compró con cenote y ahorita le dices cuanto, no te va a querer comprar. ¿Pero sabes que? Porque ese que vendiste la primera vez, la que vendiste, no es lo que vale, vale más de lo que ahorita te ha comprado. Pero ahorita hay una oportunidad que te compre, porque ahorita te está pidiendo, lo necesita, aunque no tenga cenote, pero vas a ver que siempre no te va a querer comprar a lo que le vamos a decir, porque esta muy caro. Pero ¿sabes que? Para que se pueda comprar, para que lo compre, tenemos que decirle tanto: “si no lo quiere comprarlo, si ves que de por sí ya no quiere, dile”: “está bien no hay problema, solo porque me estas pidiendo, pero si no lo quieres comprarlo no hay problema, porque pues, ya te vendí una parte, con ese dinero ahorita voy a cerrar el terreno, voy a ponerle un cerco, y luego pues con mi dinerito, voy a invertir acá voy a comprar mi chan ganado.” [ **¿Y lo hizo? ¿Compró el ganado?** No, solo porque el Lik<sup>88</sup> le dijo “hace esto porque para ellos, eso no le conviene a ellos, no le conviene que haya ganado”] Entonces, el Lik le dijo : “ Ya llama al señor y dile que sí lo vendes tu terreno, en \$ 1.000.000” Y lo llamó, y ellos rápidamente vinieron: ( C )“¿Ya resolviste?” (A) “ Pues ya, ya platicué con mis hijos y me dijeron que sí lo voy a vender” (C) “¿Entonces cuanto quieres por esto que queda? [ **¿Cuánto era lo que quedaba?** Un poquito, menos de lo que había vendido pero, pues, era monte nada más] Entonces, pregunta al señor. “ ¿Cuanto quieres, por lo que queda? (A) No se, pues si quieres comprarlo, te lo vendo a \$ 1.000.000” y dice (C) “oye, pero señor, se está pasando, ¿en cuanto te compré el otro? (A) “ Sí, yo lo se cuanto te vendí, pero pues esto no lo quiero vender, es más, solo me estas pidiendo otra vez si quiero venderlo y ya platicué con mis hijos, pero si no lo quieres comprar, pues, no hay problema. (C) Pero oiga señor, ¿está muy caro! (A) Pues ahí está, si no quieres comprarlo para mi no hay problema porque, también he platicado antes con mis hijos, he vendido algo, ahorita tengo un poco de dinero: quiero invertirlo

---

<sup>88</sup> Manera informal de referirse a un Licenciado

también, Quiero invertirlo, si no quieres comprarlo ahorita, en un poco de tiempo, voy a cercarlo, voy a ponerle alambre de paja y voy a ponerle ganado, quiero comprar ganado.” (C) “ Oye señor esto no puede ser, es que aquí es centro turístico” (A) “Sí pero, el de ustedes sí, pero el mío no, es mi terreno, ¿quien me puede impedir? ¿Me vas a impedir?” (C) “Pues no, pero es que nos vas a afectar” (A) “ Pero pues ¿que puedo hacer? es mi terreno” y dice (C) “Mira señor, pero es muy caro también...Pues, ¿es lo mínimo que lo que me está diciendo? (A) “Pues sí, ni un peso más ni un peso meno. Solo si quiere, si no, pues...ya no se hace” (C) “Bueno, ya lo veo, lo voy a hablar con mis colegas, a ver que dicen”... ¡Se fue! Pues dice que a poco meno de una semana regresa otra vez el señor y dice (C) “ Mira, dicen mis colegas que sí pero así no quieren” (A)” ¡Pues no hay problema! No lo vendo, no lo vendo. Diles pues que si no lo quieren no lo vendo, que así me hacen perder tiempo también. Cada tiempo vienes y dices, pero pues, no hay nada, solo estamos perdiendo el tiempo. Si no quieren pues no hay problema ya no voy a vender”, dice. Y (C) vio que ya se molestó el señor, y le dice “Mira, aunque yo dé de mi parte, te compro” (A) “ Está bien pues, si quieres...¡de una vez si quieres! ¡antes que yo me arrepienta! “ (C) “¡Sale!”. Y el señor (A) llamó su Licenciado, su Abogado para ver de eso, y lo encargó que se haga bien eso, y lo vendió; no tiene cenote, solo monte, el primero vendió en 350 (mil) con cenote y es poco de terreno.

Entonces dice el señor “Si no hubiera hecho así...me compraron muy barato, porque primero platiqué al Lik, pues ya vendí una parte (B) “¡pues eso lo regalaste! ¿Sabes cuanto vale? ¡Un dinero! “ (A)”Pero pues este, si, más o menos vendí al precio” Así entonces supo hacerlo, si no....”

De esta entrevista/cuento, se pueden traer muchas informaciones a propósito de lo que vienen a ser las relaciones percibidas por los mayeros entre diferentes entes y desde luego, diferentes discursos. Voloshínov nos da una definición de discurso ajeno:

“Discurso ajeno es discurso en el discurso, enunciado dentro de otro enunciado, pero al mismo tiempo es discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado [...] o solo es el tema del discurso, puede [...] formar parte del discurso y de su construcción como elemento estructural. [...] conserva su autonomía estructural y semántica sin destruir el tejido del contexto que lo adoptó.”

A partir de esta definición podemos notar en la entrevista la presencia de diferentes discursos ajenos: el del comprador, el vendedor y el Licenciado (más el discurso del entrevistador, que, sin ser abiertamente manifiesto en la narración, marca con sus preguntas los cortes en el hilo narrativo y profundiza algunos aspectos del discurso del autor). Lo que aquí nos interesa es subrayar las formas en que los diferentes discursos ajenos se entremezclan y son asumidos por el autor -Don G.- y analizar el discurso ajeno del Licenciado.

Si presentáramos la transcripción de la entrevista sin la presencia de marcadores de los diferentes discursos por parte del entrevistador, y del evento de habla (Hanks, 1990) se ve cómo la mayoría del discurso autoral (Voloshínov, 2009) se resuelve en un discurso cuasi directo, dado que “... *el "qué" dijera sólo puede ser develado mediante la transmisión de sus palabras*, (Voloshínov, 2009: 181) donde el autor solo interviene en algunas partes diferenciando a los hablantes y tramite el uso del adverbio entonces, como marcador entre una parte del discurso y otras. Esto es parte de los recursos formales que el discurso autoral tiene que adoptar para su asimilación parcial (Voloshínov, 2009).

Como se puede leer en muchos de los trabajos sobre las relaciones entre seres humanos y no-humanos, y en particular los que interesan la península de Yucatán (los de W. Hanks son un excelente ejemplo), para llevar a cabo con éxito estas relaciones se necesita de un mediador, un traductor. Esto se manifiesta en la forma de un especialista ritual<sup>89</sup> que conozca el lenguaje (los discursos) de los diferentes entes en una relación, como por ejemplo un ser humano y uno de los aires anteriormente mencionados. Hay dos formas de actuar por parte del *j'men* cuando alguien solicita su ayuda: por un lado puede hacerse cargo él mismo de mediar (o incorporar discursos ajenos) entre el aire y los seres humanos por medio de una ceremonia, esto pasa cuando la relación ya ha ocurrido, afectando negativamente al paciente, o cuando el asunto es tan importante da requerir la presencia física del especialista ritual. Cuando se busca el prevenir esta relación o el asunto no es tan grave el *j'men* se limitará a explicar al paciente como actuar y en qué orden efectuar las diferentes acciones requeridas. Lo que podemos apreciar en la entrevista con Don G. es algo muy parecido: el vendedor (mayero) se relacionó una primera vez con el comprador (*gringóo*) saliendo afectado económicamente. Cuando otra posible relación entre el comprador y el vendedor se acerca, este último busca el consejo de un especialista, un traductor o

---

<sup>89</sup> En Maya Yucateco son llamados *j'men*, literalmente ‘el hacedor’ o ‘el que hace’

incorporador de discursos ajenos. El vendedor, dado que el ser que afectó negativamente no es un aire (u otro ser percibido por el sentido común occidental como sobrenatural) sino un *gringóo*, buscará el traductor adecuado, un especialista en las relaciones con una realidad no percibida como mayera: el Licenciado. Pero este especialista, (por lo meno en el cuento) actúa como actuaría un *j'men*: empezando por el hacerse explicar la situación, reconociendo la identidad del problema (el precio demasiado bajo en lo que se vendió el primer terreno), y explicando al vendedor paso a paso las modalidades para arreglar el asunto por no ser afectado en futuro y “curar” la pérdida causada por el vendedor. Cambian los actores pero no las funciones (Propp, 1971).

El compadre de Don Genaro tuvo suerte y sabiduría, pidió consejo a sus hijos y a un Licenciado que supo aconsejarlo y traducirle el discurso ajeno de los *gringóos*. Así pudo salir ganando o no perdiendo, de una situación que se da en muchas partes de la península, consistente en la mercantilización de bienes materiales e inmateriales para la industria del turismo. Cuando hablo de mercantilización me refiero a

“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.” (Santillán y Guardado, 2010:229).

En el pueblo de Uspibil todos saben y cuentan la historia de Don Ramón<sup>90</sup>, un señor que “no la hizo bien”. Él y la venta de una parte de su terreno se volvieron para toda la comunidad el ejemplo emblemático de lo que no hay que hacer. Lejos de una visión (occidental) que quiere a los pueblos definidos indígenas como conservacionistas y guardianes de sus tierras ancestrales, los habitantes de Uspibil no reprochan a Don Ramón haber vendido una parte de tierra y sus cenotes, alienándolos a la comunidad; sino de haber ganado muy poco dinero y no haber consultado a nadie en el pueblo. Lo emblemático ha sido su incapacidad de reconocer una situación de riesgo, pero aún más de no haber pedido consejo. El hecho de que la tierra vendida era propiedad privada y no del ejido, no es percibida como una atenuante en un pueblo como Uspibil, considerando también lo que vimos en el segundo capítulo. Interesado en conocer su

---

<sup>90</sup> Utilizaré aquí un nombre ficticio para salvaguardar su privacidad.

historia, en julio 2014 tuve la oportunidad de entrevistar a Don Ramón que me recibió en su casa junto con sus hijos y esposa.

Don Ramón nació en Uspibil hace 65 años, y como muchos de los que tienen su edad es monolingüe maya y no sabe leer ni escribir. Hace 6 años recibió la oferta de Don Clemente<sup>91</sup>, que sin ser un *gringóos* porque era originario de un pueblo cercano, tiene acceso a recursos muy superiores a la media de la localidad, por ser contratista de palaperos en la Riviera Maya. En tres ocasiones ofreció comprarle unos cincuenta mecatres de *k'áax* de los mil que Don Ramón tenía en copropiedad, privada, con su esposa a tres kilómetros de Uspibil. Le dijo que era para sembrar plátanos, (naranjas) chinas y otros árboles frutales y que una vez sembrados habrían dado trabajo a varias personas de la comunidad. En los cincuenta mecatres de *k'áax* se encontraban también 3 de las 4 bocas del cenote conocido como *chacha' tz'ono'ot*. *Chacha'* es el término usado en el pueblo para nombrar el colador. También he escuchado personas llamarlo *ch'aj ch'aj tz'ono'ot*, donde *ch'a* es la raíz del verbo gotear y *j* es un sufijo del completivo transitivo. En maya yucateco, la repetición de un calificativo es entendida por los hablantes como intensificador, sería entonces posible traducirlo como 'cenote muy goteante'. He preferido la traducción de 'cenote colador', porque mayoritaria en el pueblo, "se parecía a un colador, tenía muchos huecos"<sup>92</sup> y de toda forma la diferencia semántica entre las dos traducciones no es notable. Don Clemente dijo que quería aprovecharlo para regar sus cultivos, la motivación más común para comprar un cenote hasta hace unas décadas atrás. Don Ramón, sin preguntar a nadie aceptó y vendió los cincuenta mecatres con los tres cenotes por 120.000 pesos, pero una vez llegados a Valladolid con un Licenciado para firmar los documentos, el *Lik* le leyó algo en español que no pudo comprender y firmó un papel en lo que sucesivamente resultaron comprendidos otros cuatro mecatres, justo los que faltaban para alcanzar la cuarta boca del cenote que no estaba comprendida en el trato.

Una vez "comprado" el terreno, Don Clemente tumbó el *k'áax*, cercó todo alrededor y empezó a construir palapas. Dejando a Don Ramón 120.000 pesos, pero no la posibilidad de empuñar los documentos a causa del miedo por tener fama de ser mala persona. Don Clemente supo manejar perfectamente, con el ayuda de un Licenciado, diferentes discursos aprovechándose de ser oriundo de una comunidad maya hablante. Por un lado dijo al propietario que el uso que le iba a dar al terreno habría sido agrícola, insertándose entonces en dinámicas bien conocidas por

---

<sup>91</sup> El nombre es ficticio bajo pedido de la familia entrevistada.

<sup>92</sup> Don Jorge, entre los muchos durante una plática informal en agosto 2014.

Don Ramón, donde los cenotes tienen un valor de uso bien definido como fuente de aprovisionamiento de agua. Para convencer Don Ramón a vender, Don Clemente insistió también sobre el hecho de que una vez sembrados sus árboles frutales iba a haber mucho trabajo, insinuando que iba a necesitar mano de obra proveniente del pueblo, una forma de compartir la ganancia bastante difusa en el área y muy apreciada en las comunidades. Por el otro lado su experiencia en la Riviera Maya como contratista de palaperos en muchos hoteles y parques turísticos, ha permitido a Don Clemente acercarse al mundo del turismo y de los *gringóos* - muchas veces imaginados como equivalentes en las comunidades yucatecas- desde un perspectiva empresarial. Esta presenta profundas diferencias con la de los trabajadores comunes, que como hemos visto son empleados principalmente como mano de obra temporal en las diferentes instalaciones de la Riviera. Esta relación diferente y el poder conocer y tratar con diferentes empresarios turístico permitió a Don Ramón aprender como “producir lugares como mercancías de consumo turístico” (López Santillán, Marín Guardado, 2010: 227). Viajar por los pueblos individuando una parte de *k'áax* apta a ser transformada no en *kool* sino en atracción turística y evaluar los costos con el sustento una vez que los cenotes fueran mejorados, no es tan diferente de lo que hace un *kóolnaal* cuando *xímbal* ‘pasea’ el monte en búsqueda de un buen espacio para tumbar y transformarlo en *kool*.

El mejoramiento del cenote pasó por varias fases, hubo el desmonte y la delimitación, luego se construyeron palapas y algunas casas de concreto para las oficinas, fueron usadas dinamita y excavadores para alargar el tamaño de la boca principal, donde se construyó una escalera para permitir el acceso y fueron instaladas varias atracciones, como rapel y tirolesa. El todo para poder sacar el sustento que la parte de monte elegida podía brindar.

### 3.2 El cenote de los Mayas<sup>93</sup>

Desde hace años hay una colaboración entre Don Clemente y la empresa de eco turismo Altournative, aunque hoy en día la colaboración se limita al pago de una renta por parte de la empresa, como veremos más adelante. Altournative es una empresa mexicana creada en 1999, su visión es “*Ser distinguidos como la mejor operadora de expediciones eco-arqueológicas en Quintana Roo y Yucatán*”<sup>94</sup>. En su sitio internet se puede leer que “*desde un principio nuestros objetivos han sido : fomentar el desarrollo económico de comunidades mayas, ofrecer experiencias emocionantes e inolvidables con un servicio de clase mundial, preservar la cultura maya y conservar el medio ambiente.*”<sup>95</sup>. La empresa cuenta con cinco tours: Cobá + Encuentro Maya Aventura, Cobá Mayaville, Ek Balam-Cenote Maya, Expedición a la Jungla Maya, Tulum + Expedición Jungla Maya y nATIVE’s. Todos los tours son efectuados en llamativas localidades de la Península o Expediciones, como son llamadas por sus empleados. Ha ganado muchos galardones y certificaciones en turismo y sustentabilidad, entre los cuales Earthcheck<sup>96</sup> y TripAdvisor. Cuenta con la colaboración de National Geographic y con amplia cobertura de los medios locales e internacionales<sup>97</sup>. Hasta el actor Tom Cruise, reconoce y agradece del trabajo que la empresa está efectuando con las comunidades aledañas y en el 2005, el secretario de Comercio de Estados Unidos indicó a la empresa y a su director general como ejemplo virtuoso en México.

Entre las características que distinguen Altournative de los megaproyectos turísticos tan comunes en la Península y en específico en la así llamada Riviera Maya, es que a diferencias de las otras empresas (Experiencia Xcaret, entre las más grandes y controversiales), Altournative no compra los terrenos. La empresa organiza tours o paga una renta por un periodo de tiempo dado a los propietarios de los terrenos en donde organizará sus Expediciones; en el caso de Don

---

<sup>93</sup> La mayoría de los datos en este apartado son frutos de una larga entrevista efectuada en enero 2015 con Don Vicente, gerente actual de Cenote Maya y empleado en la empresa eco turística Altournative.

<sup>94</sup> <http://www.alltournative.com.mx/who-we-are/mission-and-vision.asp>

<sup>95</sup> <http://www.alltournative.com.mx/who-we-are/company.asp>

<sup>96</sup> <http://es.earthcheck.org>

<sup>97</sup> <http://www.liderazgoonline.mx/2008/12/aunque-conlleve-riesgos-el-ecoturismo-sera-el-principal-atractivo-de-q-roo-carlos-marin/> y <http://www.latitud21.com.mx/octubre07/turismo.html> entre los otros.

Clemente se llegó al compromiso de una renta con la duración de 30 años.

Entre los tours mencionados no apreciamos la presencia de *chacha' tz'ono'ot* porque lo primero que se hizo fue cambiar el nombre del cenote. Hemos visto en el capítulo 2 cuán profunda es en la región estudiada (y desde luego en muchas otras partes del mundo) la relación entre el nombre de un lugar y las prácticas que ahí se desarrollan. Más allá de eso, es bien conocido como el proceso de apropiación de un espacio pasa por su nombramiento. Hoy en día en las comunidades que lo rodean, nadie llama al cenote presente en el ex terreno de Don Ramón con el nombre de *chacha' tz'ono'ot*. Su nombre se ha vuelto el del parque eco turístico que fue construido y se va ampliando desde hace seis años.

Ahora es conocido con el nombre de Cenote Maya (**Fig. 10**). ¿Cuál es mejor nombre? Para un parque que desde el principio invita los turistas a:

“Descubre el misterioso Cenote Maya, disfruta de esta gran alberca natural de 80 m de diámetro y de sus bellas formaciones geológicas. Durante el recorrido iremos viendo diferentes pueblos Mayas. Lleva tus recuerdos con las hermosas fotografías que serán tomadas durante las actividades por nuestros fotógrafos mayas.”<sup>98</sup>

Y esto considerando solo el paquete básico (una media de 149 USD como en las otras Expediciones), porque gastando un poco más se pueden probar las

---

<sup>98</sup> Fuente: <http://www.alltournative.com.mx/tours-expeditions/ekbalam-cenote-maya.asp#openModal>



**Fig. 10** Entrada al parque eco turístico. Foto del autor

experiencias de bajar al cenote “por una escalera monumental realizada con la tecnología antigua de los Mayas” o poder visitar y comprar artesanías realizadas “con las mismas tecnologías que sus antepasados mayas”.

Mi primer encuentro con el Cenote Maya fue en enero 2014 durante la primera temporada de campo, cuando el Comisario de Uspibil, Don Rafael me invitó a acompañarlo en una visita “para hablar con el gerente”. Según Don Rafael la plática vertió sobre una propuesta de Don Vicente, el gerente del cenote, a propósito de la posibilidad de hacer venir unas de las mujeres que participan en la cooperativa de producción de hamacas para tejer y venderlas en el parque. La oferta de trabajo consistía en comida y 250 pesos por cada hamaca vendida durante todo el día. Don Rafael no aceptó porque en su opinión esto no iba a ventaja del pueblo puesto que el precio de un hamaca va desde los 250 a los 800 pesos dependiendo de la cantidad de tubos de hilos usados. Sin considerar que pasando un día en el Cenote Maya la mujeres no podrían atender a

tareas fundamentales, y consideradas propias de las mujeres, como el cuidado de los niños y la preparación de la comida.

El mismo día después de la cena, Don Genaro y su familia me preguntaron como todos los días, donde había estado y al saber de mi visita, empezaron a platicarme sobre algunos hechos ocurridos hace 3-4 años. Algunos niños y niñas de la primaria fueron invitados a bailar jarana en el Cenote Maya para el gozo de los turistas, bajo un supuesto compensación y las propinas adecuadas. Después un tiempo los padres consideraron que la compensación era nula o no suficiente y las propinas casi no existían, así que decidieron retirar a sus hijos e hijas.

Preguntando en la comunidad el día siguiente, descubrí que la historia de los niños contratados en el cenote era unas de las más conocidas. Cada habitante tenía su versión, con diferencias en cuanto concierne el pago de los niños y los tiempos, pero todos y todas convergían hacia un punto. “Ellos hacen pagar a los *gringóos* mucho dinero para entrar en el cenote pero a nosotros no llega nada”.

Visitando el sito de Altournative<sup>99</sup> pude encontrar su política frente al trabajo con las “comunidades maya”:

- Incrementar el ingreso de las comunidades Mayas.
- Crear empleo directo dentro de la comunidad y evitar la migración de los habitantes.
- Mejorar la calidad de vida de los habitantes.
- Educar a los habitantes en las prácticas del eco-turismo.
- Preservar y rescatar las costumbres y cultura.
- Preservar la flora y la fauna.
- Fomentar el respeto por las costumbres tradicionales dentro de la comunidad.
- Ofrecer la oportunidad de desarrollo cultural y profesional a los miembros de la comunidad, primordialmente enfocándose en niños y adolescentes.

Leyéndolos desde y con la comunidad, estos puntos parecieron cuanto menos poco apegados a la percepción que las personas tenían, además de ser contrastantes con la historia de la venta del cenote que vimos al principio del capítulo. Fue así que llamé a Don Vicente, el gerente encargado de Cenote Maya, para pedirle una entrevista, que a pesar de su amabilidad y disponibilidad, sólo logró concretarse en enero 2015.

---

<sup>99</sup> <http://www.alltournative.com.mx/sustainable-tourism/sustainable-development.asp>

Al entrar en el cenote, los trabajadores y el gerente me saludaron calurosamente diciéndome ¡*ma'lo' k'iin!*, forma que nunca había escuchado. Esta expresión es la traducción literal del saludo “buen día”<sup>100</sup> en español. Todos los maya hablantes que he conocido usan esta expresión para referirse al hecho que es un buen día, pero si deben saludar recurren a expresiones como *¿túux kabin?*- ¿Adonde vas?- o *¿Báax kameetik?*- ¿Qué haces? La idea, me explicaron después, es recibir al turista de forma tradicional, introducirlo al mundo maya desde el principio, a través una de sus características principales, la lengua. No importa que no sea “auténtico” o que haya pasado por un proceso curiosamente parecido al de reducción de la lengua (Hanks, 2010) durante la colonia. Lo importante es hacer encontrar el turista con una parte de una cultura “exótica y milenaria” y que cuando regrese a casa pueda ser satisfecho de haber aprendido algo. Lo que más llama la atención es que este saludo es usado entre todos los empleados y empleadas del parque. Si bien la mayoría sea maya hablante, cuando está trabajando cambia la semántica de su lengua para satisfacer a la empresa, que por su parte quiere satisfacer a los turistas.

Don Vicente y su esposa me invitaron a juntarme con ellos para un recorrido en las instalaciones. Empezamos por el huerto orgánico (**Fig 11**), construido e implementado a través de los principios de la permacultura<sup>101</sup>. En el huerto trabajan cinco personas de las comunidades aledañas y se siembran todos tipos de vegetales presentes en la región, juntos a otros menos conocidos como la vainilla y la jamaica. Don Vicente me cuenta que la idea le vino por su trabajo de Chef, a pesar que fue nombrado gerente del parque hace dos años, ya había venido a supervisar las cocinas. Esto le dio la idea de usar varios mecatres del parque como huerto para poder aprovechar de los productos frescos. Aunque el huerto cubra sólo el 5-10% de las necesidades de la cocina, Don Vicente me confía que tiene también otras funciones, la primera es de poder entretener a los turistas hasta cuando no se libere el cenote, dado que por razones de seguridad solo pueden entrar grupos restringidos.

Pero el huerto no es “nada más por cortar camino” sino:

---

<sup>100</sup> *Ma'lo'* es la contracción de dos términos, *ma'* que en maya yucateco es usado como sufijo de negación (como en este caso) o para responder negativamente como el castellano no. *Lo'* es la contracción del termino *loob* comúnmente usado para definir algo malo, problemático o con mucha maleza (de aquí el lobrigo, en la variante yucateca del castellano). *K'iin* se usa en maya yucateco para referirse al sol, al día, o más en general a una fecha o temporada.

<sup>101</sup> Técnica que busca: “[...] crear sistemas ecológicamente bien estructurados y económicamente productivos, que puedan satisfacer nuestras necesidades, evitando cualquier forma de explotación y contaminación; sustentables entonces a largo plazo” (Morrison y Slay, 2010: 7) Trad. mía

“Lo que me motivó a hacer lo del huerto es que hay cada vez más gente que se enferma, niños que nacen con problemas, y esto es culpa de los insecticidas, los fertilizantes...Entonces al principio no tenían ellos fe que sí iba a dar productos, porque no estamos usando cosas a la que ellos están acostumbrados...[..] sino para darle la importancia al producto que estamos cosechando, que nos está ayudando además a crear fuentes de trabajo. Ahorita ellos me dicen “Don Vicente no lo creíamos” , las zanahorias al principio eran chiquititas: hicimos el estudio del suelo, vimos que hay que mejorarlo, y ahora ven los frutos....Quizás en sus casa lo pueden hacer[.]. También los niños de la escuela, con ellos se podrían hacer talleres en el huerto”.



**Figura 11:** Turistas disfrutando del huerto orgánico. Foto del autor

A pesar de los casi 30 mecates sembrados, la producción de comida no parece ser su función principal. Más bien podemos reconocer tres funciones principales: el entretenimiento de los turistas, la protección de las comunidades y su educación a un manejo de la tierra más sustentable y alternativo a lo que se practica. El uso de técnicas de permacultura son muy apreciados en diferentes lugares del mundo, sobretodo por una parte de la población que proviene de un ambiente urbano y que se considera comprometida en asuntos de sustentabilidad y valoración de lo “natural”.

Continuando el recorrido llegamos al “circulo de ceremonias” donde se encuentra una reproducción de lo que podría ser El Castillo de Chichén Itzá, junto con la reproducción de un *k’áax che’*, un altar usado para algunas ceremonias en la milpa, y por terminar, la reproducción de

un *j'men*, interpretado por Don Eligio: un campesino de Uspibil que por la ocasión tuvo que procurarse ropa blanca, un *sabukan*, y un *chuj*<sup>102</sup> (Fig.12).



**Fig. 12:** Re-producciones. Foto del autor

Don Vicente me explica que la idea de las ceremonias es para hacer una reproducción de lo que hacían los Mayas, “muchos cuando ven la cruz que está en el altar piensan que es religioso, pero es otra cosa”. A pocos metros está la “Choz Maya”, construida al estilo tradicional: con techo de *xa'an* (*Sabal gretheriae*) y paredes de adobe con estructura en madera. A su lado se encuentra un pequeño pozo ficticio y una jaula con algunos pollos y cochinos, “...para que la gente vea como estaban antes, compramos gallinitas y unos cerditos pelones para dar el *feeling* que alguien vive aquí”. Antes de irnos Don Vicente hace notar a dos muchachos vestidos como concheros de preparar copal mientras esperan al próximo grupo de turistas y encontrar un *sabukan*, donde guardar sus cosas y poder así quitar las mochilas modernas que dejaron colgadas en una pared de la casa. Camino al cenote se encuentra una grande palapa usada como restaurante, donde una

<sup>102</sup> Contenedor para líquidos hecho con el fruto de *Lagenaria siceraria*, usada y apreciada en pasado para llevar agua o atole en la milpa y mantenerlos fríos. Ahora ha sido sustituido con grandes botellas de refrescos comerciales, su cultivo y semilla se han vuelto cada vez más raros y su presencia se puede apreciar casi exclusivamente en los mercados turísticos o colgados a alguna pared “en recuerdos de los viejos tiempos”, como me explicaba Don L. antes de regalarme alguna semilla .

señora de Uspibil vestida con un hipil tortea cerca de un comal. Unos cuantos metros más al fondo está la tienda de artesanía, donde las señoras que urden hamacas en Uspibil habrían tenido que trabajar si el Comisario hubiera aceptado la propuesta de don Vicente.

Los gritos de los turistas y el ruido de sus clavados nos avisa de la cercanía de la atracción que da su nombre al parque, el Cenote Maya. Don Vicente me explica que es el más grande de Yucatán, con sus 80 metros de diámetro, pero es seguro porque en el punto más profundo solo alcanza los 10 metros y no tiene corrientes sumerjas dado que es “antiguo”. Alrededor se juntan turistas esperando su turno para aprovechar de una de las diferentes atracciones como el rappel la Trepachanga, y la Liana de Tarzán. Mientras tanto los guías explican las ancestrales tradiciones relacionadas con los cenotes y avisan donde se podrán recoger las fotos recuerdos tomadas por los fotógrafos de la empresa (**Fig 13**).



**Figura 13:** *Grínga* disfrutando de una de las atracciones del parque eco turístico “Cenote Maya” (Uspibil, Chemax, Yucatán). Foto del autor.

A un lado del cenote se encuentran numerosas duchas donde los turistas tienen que bañarse antes de entrar en el agua porque, como me explica el gerente:

“Tenemos que preservar el manto acuífero, ahí tenemos un letrero de cosas: antes de meterte te tienes que bañar bien, quitarte la crema, desodorante, champú, evitar bajar con zapatos aunque sean de esos especiales para el agua. Es una lucha constante, cada día, cada guía hace el trabajo de explicarles. Cuando vienen aquí sienten el agua fría, nada más que se mojen un poquito ya está [contaminado], de nosotros mismos depende, y lo que mucha gente no sabe, es que todavía en las comunidades hay gente que bebe el agua del pozo, y el pozo esta conectado, muchos no lo entienden”

Sin duda la contaminación del manto acuífero yucateco y en específico de los cenotes<sup>103</sup> es uno de los problemas de la Península, causado principalmente por el uso de agroquímicos en la mayoría de los cultivos y las particulares condiciones hidro-geológicas de la Península. En los dos años de investigación tuve la posibilidad de averiguar la casi ausencia de milpas y cultivos “orgánicos” en las comunidades, esto debido a la necesidad de producir en cantidad tal para satisfacer el autoconsumo y la venta. En los ejidos y las pequeñas propiedades hay que aprovechar al máximo la poca tierra presente pero también los “expertos” del gobierno desde hace mucho tiempo fomentan el uso de fertilizantes y otros agroquímicos. En ese año llegó en Uspibil el programa denominado “Huertos de traspatio” que entregó a las mayoría de las familias el paquete de producción integral: 39 sobres de diferentes variedades de semilla como chile habanero, pepino, zanahoria, jitomate, lechuga, cebolla, cilantro y rábano. Además de plantas medicinales, frutales, ornamentales y melíferas; sistema de riego por goteo, fertilizante y repelente (orgánicos), azadón y rastrillo, junto con un rollo de malla-gallinero, y sobretodo una libreta donde se explican las bases de la agricultura orgánica. Propuestas para una agricultura como esta, son contrarrestadas por otro proyectos como el de “Peso a Peso” donde el gobierno paga la mitad de los gastos necesarios para la compra de agroquímicos, que han resultados altamente tóxicos, sobretodo si usados sin las protecciones adecuadas<sup>104</sup>. Este doble discurso no favorece la expansión de una agricultura con un menor impacto ambiental y deja a los campesinos dudosos a propósito de una agricultura sin agroquímicos.

El cenote maya recibe alrededor de 300 turistas al día, y la contaminación causada por champús, desodorantes etc. debe justamente ser una preocupación de la empresa. Cuando he

---

<sup>103</sup> Las investigaciones de Ángel Polanco Rodríguez del Centro de Investigaciones Regionales, Unidad de Ciencias Biomédicas del Hideyo Noguchi de la Uady, si bien limitadas a la zona conocida como “anillo de los cenotes” da cuenta exhaustivamente de este fenómeno: <http://www.lajornadamaya.mx/2015-03-25/cenotes-cancerigenos-yucatan>

<sup>104</sup> <https://www.lajornadamaya.mx/2015-10-29/Pesticidas-de-Procampo--perjudiciales>

tenido la oportunidad de hablar con la comunidad de las enfermedades causadas por una posible contaminación de la capa freática debida a la filtración de sustancias nocivas, la gente no pareció muy convencida, más bien culparon al potabilizador del pueblo que no funciona; pero todos estaban muy alerta a propósito de la contaminación de los cenotes. Quizás de forma diferente a la de Don Vicente: “Imagínate ahora en el Cenote Maya” me dijo Don Genaro un día, “con todas las gringas que van, ¿piensas que lo cuidan? ¿piensas que hacen atención a su sangre?”. A pesar de que Genaro y su familia son Pentecosteses y como hemos visto, asocian algunos aspectos de la que se define como costumbre a creencias y supersticiones, tenemos aquí una reflexión a propósito de una pureza y del cuidado de los cenotes y sus aguas muy común entre los mayeros. Se dice que en el caso de que la sangre menstrual se mezcle con el agua de un cenote esto se “echa a perder”, volviéndose hambriento e intentando a jalar personas hacia su interior; sin hablar de los numerosos aires que podrían salir de su “boca”. Como en el caso del huerto cultivado a través de los principios de la permacultura, vemos aquí cómo los discursos de la empresa y de la comunidad se concretan en diferentes prácticas sobre el mismo lugar, expresando diferentes preocupaciones en torno a su cuidado.

Una vez acabado el recorrido por el parque nos sentamos bajo una palapa para seguir con la entrevista, mientras que una trabajadora del Cenote Maya nos sirvió dos “Mayaritas”, cocteles a base de un licor yucateco conocido con el nombre de xtabentun y frutas; los embotellan en el mismo parque, pero como me explica Don Vicente todavía están registrando la marca.

El gerente me explica cómo ha cambiado el Cenote Maya desde cuando ha llegado:

“Al principio fue un poquito complicado porque había 6 personas de la familia trabajando, eran los que llegaban y todos imitaban lo que hacían ellos, o sea nada. Se les pagaba (ya era Altournative), había gente encargada, supuestamente de la limpieza, de todo el lugar y no veías el resultado, pues le dimos gas. Antes, cuando llegué abrían nada más 3 días: Lunes, Miércoles y Viernes y ahorita ya abrimos los 7[...] hemos duplicado la cantidad de empleados”

La familia de la que habla el gerente es la de Don Clemente, actual dueño del cenote (como hemos explicado, Altournative no compra la tierra, sino la renta) y su hijo, que en aquel entonces trabajaba como gerente del parque turístico. Las relaciones con el propietario y su familia no fueron fáciles al principio:

“ Él fue un problema al principio, me lo eché de enemigo, no fue mi intención...Pero es como si nosotros tenemos una casa en Playa [del Carmen] y la damos rentada, no por eso tengo yo el

derecho de llegar a la hora que quiera y entrar, ¿no? O llegar y decidir que hacer...ya me lo rentaste!

Al principio, como había gente de su familia a trabajar, pues entraban y salían a la hora que querían, y corrió gente ( y él no es de la empresa) manejaba como si fuera suyo...Lo primero que le pedí, es que me avisara cuando venía.” ¿Cómo crees si es mío?!?”...si, pero se le estamos pagando la renta...”

De las palabras de Don Vicente parece que el propietario de la tierra no respetaba un contrato muy simple: dinero a cambio del permiso para trabajar su tierra y decidir la forma mejor de manejarla; lo que se conoce como renta. Sin duda, el comportamiento de Don Clemente era informado por intereses personales y económicos, pero parece haber algo más, algo parecido a lo que pensaban los abuelos y que vimos en el segundo capítulo, la relación entre el verdadero dueño (Yúum K'áax o en este caso Don Clemente) y quien usan sus tierras no se acaba con la firma de un contrato o con el pago de una renta. La relación entre quien renta y el dueño de la tierra es continua y prolongada por todo el tiempo en lo que se quieren mantener derechos de usufructo, derechos temporáneos y bajo las condiciones de trabajar el *k'áax* y pagar una renta<sup>105</sup> o *primíicia* a su verdadero dueño (*Yúum k'áax*), que aún así sigue manteniendo derechos sobre la parcela que se imbrican con los de los campesinos. En este sistema “la renta” pagada (y su trabajo) permite al campesino de usar un espacio de otra entidad para sacar su sustento pero en ningún modo aliena los derechos del señor del monte. Don Vicente me confió también que:

“... todavía para muchos, sigue siendo su jefe. Y yo le digo ¿quién te paga? muchos siguen pensando que es Don Clemente el que se encarga de todo, y no la empresa. Al principio como estaban ellos no podía venir un carpintero o un palapero... nadie! Porque ellos abarcaban todo. ¡Sin embargo yo ahorita uso al que yo quiero! Muchos no querían venir a trabajar, era temor lo que tenían, no respeto, miedo! Tenían miedo diciendo “no...Don Clemente...”(No le gusta a muchos)”.

Lo que se conoce como clientelismo no es nada sorprendente en esta área, al igual que en buena parte del planeta y no debe ser juzgado negativamente, ya que lo que se espera de una persona que goza de abundancia material y no solo, es que la redistribuya por lo menos entre los componentes de su familia extensa; no tanto a través de dinero, sino de favores y preferencias a la hora de necesitar trabajadores o repartir ayudas gubernamentales. Lo que sí se puede notar es como la gente de los pueblos al rededor (los trabajadores) sigan percibiendo a Don Clemente como el dueño, y por ende el que puede decidir sobre el manejo del área rentada a la empresa

---

<sup>105</sup> Ver la entrevista con Don A.

Altournative. De hecho, yo mismo antes de poder entrevistar al gerente, tenía que basarme sobre lo que se decía en los pueblos aledaños (Uspibil en específico).

A pesar que Don Vicente ya lleve 2 o 3 años como gerente y que algunos de sus trabajadores vivan en Uspibil, las personas no tienen una idea muy clara sobre su función (aunque la reconozcan como de alto nivel) y hasta ahora la mayoría sigue diciendo que el que toma las decisiones sea Don Clemente. Lo que la gente tiene muy claro es el temor hacia el propietario de la tierra y que sea él al cual rendir cuentas, cosa que como hemos visto, ha causado y en algunos casos sigue causando, ciertos problemas con la empresa. Para poder contener la injerencia continua de Don Clemente, Altournative decidió por cambiar su estrategia:

“Entonces se le cambió, antes se le pagaba un convenio que se tenía de palabra, mes por mes y ahorita ya se rentó el lugar por 30 años. Cuando nos vayamos, ¡lo que quieren! Después de 30 años, pues él sabrá que hacer. Pero la idea era esto, déjanos trabajar! El otro día que vino me dio las gracias, encantado de cómo encontró todo. Es un empresario y lo entendió”

Altournative tiene un sin fin de proyectos para cuidar la naturaleza, concientizar lo trabajadores y capacitarlos en prácticas eco-sustentables además de contar con la colaboración de asociaciones civiles como Centinelas del Agua<sup>106</sup> que trabajan junto con las comunidades en proyectos de formación y concientización, porque como dice Don Vicente: “ a nivel de empresa, el salto que hemos dado es la concientización de los muchachos, la mayoría de ellos ya agarraron la onda que vivimos de eso, dependemos...entonces mejor lo tengamos, mejores comentarios, mas gente va a venir”.

Altournative tiene 7500 ha de áreas protegidas (sobretudo en las comunidades de Tres Reyes y Pak Chen) donde trabajando con la gente logra a “evita[mos] la caza y la tala de los arboles, entonces ahorita se están viendo los resultados, puedes andar caminando en la selva y encontrarte armadillos y sus cachorros, tigrillos.”

En el Cenote Maya (y en las comunidades aledañas) el cuidado del ambiente se practica no solo a través de la promoción de una agricultura orgánica, la construcción de biodigestores y el uso de materiales sustentables; sobre todo se da a través de un empeño continuo en la concientización de los trabajadores y trabajadoras en el manejo sustentable de

---

<sup>106</sup> Para mayores informaciones visitar : <http://centinelasdelagua.org> . Donde se pueden apreciar los logros y los proyectos de esta “asociación civil no lucrativa” fundada por iniciativa y con los fondos de “las empresas hermanas Altournative y Río Secreto”.

la basura. Una cuestión muy problemática en las comunidades yucatecas, ya que casi nunca se cuenta con un servicio de recolección y gestión de la basura, y cuando es presente suele limitarse al acopio de los desechos en lugares nombrados basureros sin más tratamiento. Esta falta en los servicios no deja otra posibilidad a los habitantes que quemarla en sus patios o tirarla a las orillas del monte o de las carreteras; los humos y los residuos de desechos como baterías, PET, plástico y otros materiales no biodegradables y tóxicos son unas de las principales causas de enfermedades. La empresa entendió como este problema solo se puede resolver a través de una participación activa de los habitantes que empieza en las escuelas (gracias, entre otros, a Centinelas del Agua) y a la concientización de sus mismos empleados:

“La capacitación que damos al empleado es saber separar, que vas a quemar y que no...empezaban a meter plástico... Y aquí pasó lo mismo, que parte no entienden? Hay que separar las cosas! Están unas personas que tienen un basurero y vienen a buscar la basura cada 3 días y se la llevan...Que les estamos mandando a ellos? Ahorita separamos todo lo que es hueso y lo quemamos, para hacer fertilizante en el huerto, todos los restos para la composta, las gallinas los cerditos. Va a quedar el papel...ahorita estamos escarbando una fosa aunque sea papel, lo quemamos y producimos la menor cantidad de basura posible.”.

Pero los resultados no siempre son satisfactorios:

“Aquí me da coraje con los mismos muchachos, hay algunos que entendieron la importancia y hay otros que no, y pueden pasar y ver una botella tirada y le vale. Pues, ahorita a nivel de empresa tenemos una política de “recoges la basura por donde pases” “ si ves basura, recógela”.

El compromiso de Altournative y de sus trabajadores se expande a las comunidades aledañas y a la colaboración con las escuelas y las autoridades como Don Rafael, Comisario municipal en la comunidad de Uspibil:

“ Al principio yo empecé a trabajar con Rafa (el comisario de Uspibil) a ver si necesitan las bolsas, el problema es concientizar a la gente. Me acuerdo la primera vez que fuimos con los muchachos a recoger basura a las orillas de Uspibil, dejamos las bolsas llenas de basura, cuando regresamos en la tarde ya habían tirado la basura y se habían llevado las bolsas, entonces...Y pasas y te das cuenta, todo el tiempo hemos estado haciendo cosas y pasas en las calles del pueblo y ves tirado un montón de basura.”.

Además que en las comunidades aledañas el compromiso de la empresa se extiende a las carreteras que conectan sus eco parques con los principales centros habitados. Carreteras limpias y en buenas condiciones contribuyen al bienestar de las comunidades atravesadas, pero también

se evita la presencia de basura en las orillas que podría impactar negativamente a los turistas que llegan en camión desde Playa del Carmen y Cancún:

“...el problema es eso, pasas a la orilla de la carretera y ves basura por todos lados, pasando Yalcobá... Y hemos ido a recoger basura, pero el problema es tan grande que... En vez de tirarla en las orillas de la carretera, ¿qué les cuesta hacer un caminito y llevarla mas al fondo, que no se vea?”

La conexión con los principales centros de interés turístico como Ek Balam y con las carreteras principal del Estado, es obviamente de suma importancia para una empresa como Altournative que tiene sus eco parques en áreas rurales. Las carreteras en estas áreas son consideradas como secundarias por el gobierno del Estado, clasificación que limita su número pero sobretodo su calidad: una gran cantidad de baches, un ancho limitado y la casi total ausencia de señalamiento u otros aparatos de seguridad, no las rinden aptas para las necesidades de los turistas y de los camiones que los transportan. La acción del gobierno, se concentra en las grandes arterias federales como la que conecta Mérida a Cancún y que se encuentra en condiciones óptimas, tal vez a causa de su uso limitado, a pesar de las expectativas que precedieron su construcción. Los grandes proyectos de mantenimiento de las carreteras rurales se concentran ( a veces sin salir) en el periodo de tiempo que precede las elecciones, mientras las reparaciones ordinarias se limitan al tapar unos baches o a dar el material para hacerlo a los diferentes Municipios que se deberían encargar, con el resultado que después unos meses, con las primeras lluvias o de unos autobuses turísticos de dimensiones considerables, las carreteras regresan a su estado precedente o empeoran. Aquí hay un proceso típico del neoliberalismo: “The core prescriptions of neoliberalism are *“privatization, deregulation, and liberalization, all encapsulated within political beliefs about democracy, entrepreneurship, and individual freedom”*”<sup>107</sup> (Peet, 2002: 65 en West and Carrier, 2004: 484). El Estado delega explícitamente o implícitamente a las empresas, y éstas se hacen cargo de la gestión de obras de utilidad pública, hasta llegar al punto de planificar y crear espacios que deberían atender el interés público pero que como veremos responden a los intereses particulares de empresarios y políticos; un proceso típico del modelo neoliberal:

---

<sup>107</sup> “Las principales prescripciones del neoliberalismo son, desregularizar, privatizar y liberalizar, todo eso encapsulado en concepciones políticas como democracia, libertad personal e iniciativa empresarial” Trad. mía

“...logramos reparar la carretera, ahorita que está toda rota quiero hacerla nueva, me están cobrando 143.000 pesos, la otra vez que lo arreglaron, con Rafa gestionamos, hicimos una carta, me asesoraron otros amigos diciéndome “hace esto y que la lleve el comisario” y se logró... Por ejemplo queremos hacer una ruta turística, van a abrir una carretera que a venir hasta Chechmil, va a ser la llegada mas rápida a Ek Balam, ya esta aprobado. van a ampliar la carretera, de Yalcobá hasta Ek Balam de 6 u 8 metros creo, y se va a hacer nuevo. Como esta el fin de año y vienen las elecciones, es todo un rollo, nadie se mete, muchos se los prometen”.

En el discurso del gerente se ve como además de una imbricación de intereses, hay una tajante definición de la carretera como “ruta turística”. Y de hecho tiene razón. La carretera que conecta la Comisaría de Chechmil (a unos 4 kilómetros de Uspibil) con la carretera federal, atravesando varios pueblos como Yalcobá o Uspibil, se encuentra en condiciones inadecuadas causando numerosos problemas a los habitantes de las diferentes comunidades, que siempre esperan en un mantenimiento. Pero la ampliación de seis u ocho metros y la conexión directa entre uno de los más importantes sitios arqueológicos de Yucatán, y el Cenote Maya parece responder a exigencias diferentes. El entramado de rutas turísticas, parques turísticos y alojamientos para los turistas, están modificando a fondo la geografía de la península. Caminos, líneas que definen el espacio en base a las conexiones entre puntos de interés, ¿pero para quién?

Como vimos en el segundo capítulo, el *k'áax* es definido por un entramado de caminos (humanos y no-humanos) que conectan lugares interesados por las prácticas humanas y no humanas. Una geografía, a veces explícita solo para los entes que la crearon y siguen recreándola a través de las prácticas consideradas apropiadas, en un proceso compartido que idealmente no debería afectar otros entes, mientras en los hechos, hay una coacción y por ende una co-presencia (hasta llegar a una co-propiedad, como dicen los abuelos) en el mismo espacio. El *kool* (o milpa) es uno de los más explicativos de estos procesos; espacio que responde a necesidades agrícolas, emotivas e identitarias, producto social que al mismo tiempo permite a sus productores de reafirmar formas de vida alternativas a la neoliberal. Me encuentro de acuerdo con Henry Lefebvre cuando afirma que el espacio es una producción social (Lefebvre, 1991), aunque en el caso de la comunidad en la que investigué habría que extender el término sociedad a los entes no-humanos.

“*Every society[.]produces its own space*” (ibid. pag. 31): no quiero aquí caer en la simplificación marxista que define las sociedades por sus formas de producción y que en este caso específico se podría leer como un choque entre una sociedad pre-capitalista y una neo-

capitalista. Más bien quiero subrayar cómo la comunidad de intereses es uno de los elementos fundadores de la sociedad y cómo en este caso específico parece no darse. Parece que los intereses de las empresas, a pesar de sus buenos propósitos se van imponiendo sobre los intereses de las comunidades afectadas por su presencia, que son dejadas de un lado o a lo mejor retribuidas de una forma no percibida como satisfactoria por las comunidades mismas. Aunque los habitantes puedan traer beneficio de una carretera sin baches, y admitiendo que el viaje, solitamente en triciclo, del campesino hacia el trabajo pueda ser facilitado por una carretera “de seis u ocho metros de ancho” traficadas por camiones turísticos, hay que considerar que la mayoría de los proyectos ligados a la industria (eco) turística se dan en terrenos ejidales, o que la comunidad considera como suyos, dada la cantidad y la duración del trabajo invertidos.

En algunos casos sí, hay retribuciones que los habitantes consideran satisfactorias. En otros, la continua intromisión por parte de actores externos que abusan de las tierras y de la mano de obra de sus habitantes lleva algunos de estos a reaccionar de forma apasionada, como me contó la esposa de Don Vicente:

“...él se acercó a un señor en el pueblo antes de Uspibil, para decirle “¡Oye, te doy el material, a ver si podemos arreglar la carretera!” y el contestó” “¡Ustedes, los de Xkaret! ¡Están destruyendo todo!” No espérense, no tenemos nada que ver” “¡Si han comprado todo!” Lo que yo quería, era reparar esos agujerotes, todo eso...le doy cemento, le doy material, échame la mano con la mano de obra, háganlo!”

Durante, y al final de la entrevista, Don Vicente quiso subrayar su profundo empeño y el de la empresa, en apoyar las comunidades aledañas a los eco parques Altournative y en el interés que tiene esta última en preservar y fortalecer la cultura Maya. Altournative tiene muchos proyectos de apoyo a las comunidades<sup>108</sup>, pero aquí quiero enfocarme en los que interesan las comunidades alrededor del Cenote Maya, y en específico Uspibil.

Cuando posible, me cuenta Don Vicente, siempre se busca la colaboración con las autoridades de los pueblos, como el año pasado, cuando a través de acuerdos con el Comisario de Yalcobá y la participación de Starbucks se logró comprar 800 juguetes para los niños. También hay proyectos donde la empresa busca apoyar a las comunidades en colaboración con los maestros para llevar los niños al cenote o hacer cursos de permacultura y separación de la basura

---

<sup>108</sup> Consultables a esta dirección <http://www.alltournative.com.mx/sustainable-tourism/sustainable-development.asp>

directamente en las instalaciones de Altournative. La idea de apoyos de la empresa no se manifiesta solo a través de donativos, proyectos e iniciativas como el Mayatlón, sino que llega a exteriorizarse en otras formas: “La idea es que rentando se contrate también a la gente de la comunidad, entonces se les apoya con la renta (de la tierra) y a parte, con el cuidado se les ayuda.” También hay un interés en rescatar y preservar la cultura maya y en eso ayuda el dar trabajo cerca de la comunidad: “La misión de la empresa es preservar la herencia maya, que lo estamos logrando, apoyando a toda esa gente...¿Cuándo empiezas a perder tu esencia? Cuando te mueves a Playa [del Carmen], te vas a Cancún”.

Rescatar y preservar la cultura tradicional, y apoyar a las comunidades aledañas, como hemos visto al principio de este capítulo son unos de los objetivos del ecoturismo y especialmente de Altournative. El gerente está hablando de una esencia maya prístina, que se va perdiendo a través de la aculturación de las personas que se alejan de los pueblos para ir a trabajar en las ciudades y en los centros turísticos. En este tipo de discurso (común desde el turismo hasta la academia) subyace la idea que si los “nativos” no respetan un cierto imaginario que Occidente proyecta sobre de ellos se vuelven inauténticos, pierden su identidad (Braun 2002 en West 2006) y consecuentemente su valor folklórico. Para una industria del turismo que vende experiencias “auténticas” este valor folklórico se transforma desde luego en valor económico.

Lo que más llama la atención, y es muy lejano del debate de teoría antropológica, como pudieran ser las categorías de tradición o cultura, es que la empresa vea como apoyos la renta de la tierra a su dueño y el sueldo a sus empleados. ¿Qué riesgos conlleva? ¿Cómo ven estos ”apoyos” los habitantes de Uspibil? En el próximo apartado intentaré arrojar un poco de luz sobre este tema, ayudándome con algunas entrevistas y las pláticas informales tenidas en estos años con las personas del pueblo.

### 3.3 Los mayeros y su cenote

El director de la Sociedad Internacional de Ecoturismo subraya las tres prácticas principales del ecoturismo: “1) protect and benefit conservation; 2) benefit, respect, and help empower local communities; and 3) educate as well as entertain tourists”<sup>109</sup> (Honey 2003, en West y Carrier 2004: 484).

Quiero que el lector y la lectora tengan bien a mente estos tres puntos, porque en esta última parte intentaremos ver los resultados de estas prácticas desde la perspectiva de una de las “local communities”, gracias a algunas entrevistas pero sobretodo a la voces y los chismes que corren en el pueblo, prácticas orales que informan el comportamiento de los habitantes además que ayudan a nosotros a entender un poco de su perspectiva.

Los camiones blancos se han vuelto una presencia constante en las comunidades yucatecas durante los últimos años, algunos saben que detrás de sus vidrios polarizados se encuentran los *gríngos*, con sus cámaras, y su aire acondicionado para aguantar el calor de la Península mientras llegan a sus destinos turísticos. Lo único que dejan detrás de sí son las blancas nubes de polvo levantadas por andar a gran velocidad en los centros habitados, donde por lo general las calles llegan a los tres metros de ancho y no son pavimentadas. Hay veces en las que algunos de los muchos perros, pavos y gallinas que andan plácidamente por las calles del pueblo, fallecen bajo sus ruedas con relativas quejas del propietario y haciendo subir la aprensión de las familias, porque la próxima vez podría ser uno de sus hijos. Pero esto no es el único peligro que corren los niños, durante el año 2014 corrió en las comunidades yucatecas el chisme de la “camioneta blanca”. Esta iba de pueblo en pueblo robándose a los niños, práctica notoriamente asociada con los *gringóos*, para después vender sus órganos a los “señores” en las ciudades. A pesar de que las investigaciones no pudieron confirmar el chisme y de que los principales medios de comunicación peninsulares aseguraron la población de la ausencia de un peligro real, en muchos pueblos el chisme siguió corriendo y los padres tomaron las debidas precauciones;

---

<sup>109</sup> “ 1) Proteger y beneficiar la conservación; 2) Promover, ayudar y beneficiar el empoderamiento de las comunidades locales; y 3) entretener y educar a los turistas” Trad. mía

dejaron de hacer salir los niños en la calle o en los casos más extremos, iban a recoger sus hijos a la escuela en compañía de su escopeta: “por si acaso”.

Una mañana estaba en compañía de algunos señores debajo de la comisaría reparándome del sol, cuando Don Jorge al ver pasar uno de esos camiones blancos exclamó: “*tu bin le puuch saskabo’ob!*”, y todos irrumpieron en una sonora risa, aunque yo me quedé un poco perplejo. “Alexander” me dijo “Eso quiere decir: “ahí van los agricultores<sup>110</sup>”. “Todos los días pasan por las calles, rumbo al Cenote Maya pero nunca se quedan”. Estas palabras resumen lo que continuamente se escucha en Uspibil, sobretodo en los discursos de los dueños y dueñas de las pequeñas tiendas familiares. El problema, dice la gente, es que nosotros tenemos que cuidar de los niños y de los animales que van en la calle para que no sean atropellados por los camiones, antes (del Cenote Maya) no era así, y además nunca se quedan, ni siquiera para comprar un refresco o unas “sabritas”, todos se los dan en el Cenote Maya. Puede parecer poca cosa, pero estas palabras subrayan una de las recriminaciones principales de los habitantes de Uspibil. El hecho de que las ganancias del eco-parque no son redistribuidas entre las comunidades. Los *gringos*, son comúnmente conocidos por su gran disponibilidad económica y los habitantes son bien conscientes de las ganancias que pierden al verlos pasar. Los paquetes *all inclusive* del Cenote Maya dan la posibilidad a los turistas de acceder a un espacio virtual, donde lo maya es reproducido y vendido, pero los camiones blancos que pasan a toda velocidad por el pueblo y los vidrios polarizados, impiden a los habitantes de Uspibil de relacionarse con ellos y, posiblemente, acceder a una parte del dinero (o sustento) que llevan consigo. De hecho, la única relación permitida entre los turistas y los habitantes es en el interior del parque, donde los (pocos) muchachos y muchachas de Uspibil interactúan con los turistas, pero siempre como trabajadores y clientes, en donde lo máximo que pueden esperar son las propinas para haber actuado o atendido bien al cliente. Los *gringos* son una fuente de ganancia pero el Cenote Maya niega el acceso a este sustento, todo lo que gastan los turistas se queda al interior del parque, no sale, no es redistribuido. Una de las misiones que se da el ecoturismo es de empoderar y apoyar las comunidades locales, pero a sus condiciones y hasta cuando se porten como tales y no pierdan su esencia (como vimos en la entrevista con el gerente). A través de este discurso se afirma

---

<sup>110</sup> En el maya yucateco, “*puuch*” es la raíz del verbo moler, aplastar, y *saskab* o *sajkab* quiere decir tierra blanca, termino usado para describir la roca caliza descompuesta presente en gran cantidad y que desde época prehispánica fue usada para recubrir los caminos y construir los edificios. Literalmente se podría traducir como “los que aplastan la tierra blanca”.

implícitamente una subalternidad de las "comunidades locales", que en muchos casos es un eufemismo por indígenas, y su incapacidad de cuidarse a sí mismas, de salir de esta supuesta subalternidad; decidida por, y según categorías de bienestar pertenecientes a los mismos que se prefieren de eliminarla. El desarrollo solo se puede lograr a través la mediación de la empresa y según los términos que ella decide, esta idea es peligrosamente cercana, y la veremos a lo largo del presente apartado, a las que algunos frailes del siglo XVI tenían sobre los "naturales" de la misma región: "son como niños, necesitan de una guía para poder alcanzar el pleno bienestar" (M. León-Portilla 2010). A esta visión se opone la voluntad de los habitantes de Uspibil de poderse relacionar con los turistas en sus propios términos, no solo como guías, cocineros, y en general empleados del Cenote Maya, sino como comunidad e individuos capaces de decidir a propósito de su vida y de las prácticas juzgadas más efectivas para traer sustento.

Claro que en Uspibil existen muchas opiniones distintas y con el propósito de hacerlas evidentes es interesante otra conversación que tuve con don Jorge bajo el mismo techo a propósito de su hijo que había empezado a trabajar en el Cenote Maya:

"Un buen trabajo, donde puede comer hasta 4 veces al día, y está a la sombra, aunque lo hayan bajado de nivel le dije -es una bendición-. Hoy fueron col trabajo a Xcaret, allá buscan una pareja para vivir en el parque todo pagado (comida, y casa), el hombre debería de cuidar dos cochinos y sacar el agua de un pozo - bajito, no es de verdad- mientras la esposa tortea, el sueldo es 300 pesos al día por la pareja. La chamba sería buena si no tuvieran nadie que cuidar aquí".

Cuando hablé de esto con Don Martí , me dijo que a él no le gustaría tener jefe, prefiere la libertad de hacer lo que le gusta y además el dinero no sería más de lo que gana aquí con las diferentes chambas. Sus palabras sublevan algunos aspecto importantes. Además de reafirmar la *occupational multiplicity*<sup>111</sup> (Comitas 1975), esa estrategia extremadamente común para la población adulta<sup>112</sup> de Uspibil que se resuelve en mantener distintos trabajos al mismo tiempo y en específico cuando la milpa no necesita de demasiado cuidado, confirma que "*Diversity in*

---

<sup>111</sup> Ver capítulo 1

<sup>112</sup> Basándome en experiencias de campo puedo afirmar que en Uspibil, un hombre se considera adulto cuando, tiene hijos y puede mantenerlos, idealmente puede construir su propia casa e ir a vivir separado de sus padres (normalmente entre los 18 y 20 años). Pero la edad en la que un varón puede y debe participar a los ingresos familiares, llega a bajar hasta los 14. Las mujeres participan desde la niñez en las diferentes tareas domésticas, conforme van creciendo pueden ayudar los hombres en la milpa y participar al economía familiar a través la producción de hamacas o bordados.

*occupation is not a desperate adaptation to poverty and marginality*”<sup>113</sup>(Anderson 2005; 149).

Por el otro lado vimos como unas de las características de la milpa es ser un policultivo y un lugar de prácticas no univocas, en la misma milpa coexisten partes sembradas en diferentes temporadas, partes de *k'áax* y partes ya listas para quemar. Cuando el campesino dice *tin bin ich kool*<sup>114</sup> está andando a sembrar chile en un pedacito de su milpa, después puede tumbar unos arboles, desenterrar algunas jícamas y por fin recolectar un poco de leña para cocinar la cena.

Por el otro lado la mayoría de las prácticas desempeñadas por los habitantes de la comunidad a través de las cuales se “saca sustento”, y en específico las de la milpa, no tienen carácter coercitivo: “*Si un día no te quieres ir a la milpa, no vas, nadie te obliga, esto es lo bonito*” me decía un señor tomándonos un refresco. Lejos de ser considerada flojera, esta actitud da la oportunidad a los habitantes de desempeñar un sinnúmero de otras tareas en el pueblo o simplemente, descansar. Cosa impensable adentro de un sistema de trabajo asalariado en donde por llegar en retraso o por no cumplir con las indicaciones y órdenes del superior, muchas veces hay el riesgo de perder el trabajo y el sustento que esto brinda. De hecho, a las quejas de colonial memoria que expresaba Don Vicente en el apartado precedente, se juntan las de algunas trabajadoras: “Él solo da órdenes”. Por mi experiencia sé que la actitud del gerente no es la de un capataz, pero el desarrollo que él y la empresa da la cual es parte quieren traer, parece ser subsumido a las modalidades que ellos deciden, donde la voz de la comunidad solo se escucha en cuanto expresión de necesidades que de forma caritativa y otra vez paternalista, la empresa decide o no escuchar. No quiero aquí negar una falta de necesidades por parte de la comunidad (reales o inducidas) o que algunas de las prácticas ideadas por la empresa sean dignas de plauso. El punto es subrayar que para llevar a cabo un proceso que pueda traer beneficio a las comunidades interesadas por estos proyectos eco-turísticos, la colaboración no puede darse de forma vertical, como es la de trabajador asalariado y jefe o la de benefactor y beneficiado. Al igual de los abuelos que reconocían que *Yuum K'áax* cuida el monte antes, durante y después del temporáneo uso humano, y por eso merecía el respeto y las ofrendas, las empresas realmente interesadas e llevar a cabo algún proyecto deberían reconocer los habitantes de estos lugares como los que han cuidado antes y lo cuidarán después de los treinta años de renta. Una propuesta

---

<sup>113</sup> “Diferenciar las ocupaciones no es una adaptación desesperada a la pobreza y a la marginalidad” trad. mía

<sup>114</sup> Literalmente “estoy andando en la milpa”.

sería la de empezar preguntando por su opinión y luego tomarla en serio.

Otro empeño de las empresas de eco-turismo es el de proteger y salvaguardar la naturaleza, no pretendemos aquí una visión multinaturalista por parte de empresas turísticas, más bien una consideración más profunda del entorno en el que se sitúan porque, como decía el gerente, “de esto vivimos”. Fundamentalmente se condenan prácticas locales como la cacería y la de tirar basura a las orillas de las carreteras o del monte ya que se considera que eso afecta y pueda acabar en un futuro, con la fauna y flora de los lugares interesados por la empresa; además de, como hemos visto precedentemente, afectar la imagen que Altournative quiere dar a los turistas. Vemos aquí un perfecto ejemplo de los resultados que ha tenido la dicotomía Naturaleza/Cultura en la ontología occidental y de cómo esta se ha declinado en el modo de relación que Descola define como proteccionista: “Este modo predomina cuando una gran colección de no humanos son percibidos como dependiendo de los humanos para su producción y bienestar” (Descola 1996; 101 en Descola y Pálsson 1996) que desde luego lleva a unos de los pilares en lo que se basa el ecoturismo, el conservacionismo (West 2006, Anderson 2005 entre los otros). Esto postula una condición prístina del ambiente y ve la intervención humana como perturbadora de un equilibrio natural previo, y percibido como mejor. Se decide entonces, a través otra acción humana (solitamente por parte de ONG, Estado, voluntarios o en este caso, empresas) de limitar o planear la intervención humana. En este proceso se suele dar prioridad al discurso Occidental, visto como racional y eficaz, mientras los habitantes son dejados explícitamente o implícitamente a un lado o culpabilizados por ser causa de los daños, subsumiendo que no saben que es lo mejor para ellos y para el entorno en lo que viven. Entre los muchos ejemplos posibles quiero aquí subrayar las campañas de descredito perpetuada durante el siglo XX y todavía practicada por parte de académicos, gobiernos y consultores agrícolas enviados por el Estado, de la agricultura de roza tumba y quema, porque es considerada como no productiva y/o causa de la destrucción de tierras cultivables en Yucatán. Esto, por un lado resuena al viejo refrán colonial de que “el indio no sabe”. Por el otro, subraya el desconocimiento de las causas históricas, entre todas, las plantaciones de henequén que entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX proliferaron sobretodo en el norte de la península; causando la erosión de enormes extensiones de lo que antes era *k'áax* (Inés Ortiz Yam; 2013). Solo en las últimas décadas, y en gran mayoría limitándose al ámbito académico, se está revaluando esta forma de agricultura (por ejemplo con los trabajos de Teheran y Rasmussen). De

hecho, esta práctica de relación con el *k'áax* (con fines alimenticios y no solo, como ya vimos) es también productora de lo que a los ojos no acostumbrados puede parecer aquella naturaleza prístina, que tanto se quiere conservar y en este caso, vender.

Claramente cuando los planes de conservación son desarrollados sin tomar en consideración seriamente los habitantes de los lugares donde estos se verterán, hay el riesgo que los beneficios para el ambiente y las comunidades sean seriamente afectados (Anderson, 2005). En este caso específico (y en muchos otros) tenemos una clara conexión entre políticas conservacionistas e interés empresarial: “[...] *shaping conservation policy and practice in ways that could subordinate environmental value and the interests of local resource users to the desire to generate a product that ecotourists would pay for.*”<sup>115</sup> (West and Carrier, 2004: 487). Creo que esta generación de un producto (en donde los fines comerciales y conservacionistas se mezclan) se encuentre en el centro de la ineficacia y baja recepción de muchos de los programas para salvaguardar el ambiente y beneficiar a las comunidades locales. Sobre todo en el ecoturismo, la generación de productos se da a través la producción de espacios, que si encontrarán el gusto de los turistas, su imaginario, generarán una ganancia, un sustento. Esto no es muy diferente de lo que hacen los campesinos de Uspibil cuando delimitan y tumban el *k'áax*, para que se vuelva otro espacio. En los dos casos hay producción de espacios por fines similares, pero como decía Lefebvre, el espacio es un proceso en continua producción y reproducción según las necesidades, y es constituido por tres partes:

**Práctica espacial:** es el espacio percibido, sensible; incluye la producción de los lugares apropiados a formaciones sociales específicas.

**Representaciones del espacio:** es el espacio concebido, abstracto, conceptualizado; es el espacio de los científicos, de los urbanistas. Identifican lo que es vivido y lo que es percibido con lo que es conceptualizado.

**Espacios de representación:** es el espacio vivido entretejido en y de relaciones sociales. Es vivido directamente, a través de sus imágenes y símbolos asociados; el espacio de los

---

<sup>115</sup> “[...] formulando prácticas y políticas conservacionistas, en formas que pueden subordinar el valor ambiental y el interés por los recursos de los usuarios locales al deseo de generar un producto por el cual los eco turistas pagarían” Trad. mía

“habitantes” y “usuarios”. Estos espacios son considerados como espacios de resistencia simbólica, y eventualmente práctica, poniendo como ejemplo las ocupaciones ilegales.

Lefebvre, en cuanto marxista, veía aquí una tensión entre un espacio capitalista (sobre todo la ciudad) y otros que se le oponían, pre o anticapitalistas (los espacios de representación). No creo que esto se pueda aplicar al contexto estudiado pero ayuda a enfocarnos en dos puntos fundamentales: las prácticas espaciales y las representaciones del espacio; en las diferencias entre representaciones del espacio y las prácticas espaciales de Altournative y de los habitantes de Uspibil. En los dos casos hay producción del espacio para que esto brinde sustento pero los procesos a través los cuales esto se da son disímiles, también a causa de una diferente concepción de Naturaleza entre Altournative y los habitantes de Uspibil.

Como hemos visto en el primer capítulo, hay una fundamental distinción en el interior del *k'áax* entre lugares producidos (camino, *kool ecc*) y los que se definen *sijnaal* –autogenerados– como los cenotes o las cuevas. La producción de la milpa, responde a una representación y a una práctica del espacio que los habitantes de Uspibil, han ido formando durante el tiempo adaptándose a las diferentes contingencias pero con el mismo fin, “sacar sustento” sea esto en forma de comida, dinero y a un nivel más profundo, de identidad. En este espacio el sustento es compartido entre los diferentes entes porque el trabajo, y por ende el derecho de usufructo, es compartido entre diferentes entes. Esto se puede dar a través las ceremonias o simplemente a través de las retribuciones sociales y económicas a los que ayudan al *yuum* humano de la milpa, reconociendo el valor del trabajo en cuanto dador de sustento. A esto se junta la convicción que la retribución a los trabajadores que ayudaron (sea esta monetaria o de otro tipo) y la “renta” a *Yummil K'áax* o la *gráacias* a Dios, sean parte integrante de este sistema para producir sustento. Que las partes involucradas en el proceso sean reconocidas y compensadas de una forma considerada idónea (aunque no igualitaria) es parte del proceso mismo.

En esta forma de relación con el *k'áax*, que podemos simplificar como una producción de espacios con el fin de producir sustento, coexisten los aspectos de la triada Lefebvrina: las

prácticas espaciales (el espacio sensible, percibido) y las representaciones<sup>116</sup> (el espacio concebido) coexisten aquí con el espacio relacional, aquel espacio entretejido en y de relaciones sociales que, Lefebvre nos disculpará, incluyen no solo los seres humanos. Este espacio *de* los habitantes y usuarios, es tal gracias al trabajo de estos entes y al mutuo reconocimiento que forma y va formando este entretejido de relaciones sociales que es la milpa y más allá el *k'áax*.

Cuando escuchamos hablar al gerente del cenote de la renta del *k'áax* y del sueldo a los empleados como un apoyo sabemos de estar en otro terreno. Altournative como habría de esperarse, no toma en consideración, sino por fines turísticos, los entes no humanos, pero hablando de apoyos tampoco parece considerar mucho a los entes humanos, a través de este discurso no se reconoce sino una posición subalterna de las personas que viven en las comunidades aledañas y trabajan en el centro turístico. Como afirma con orgullo el gerente, todos los empleados son de las comunidades alrededor del parque. No solo nacieron ahí, sino que activamente contribuyen a la producción del espacio conocido como Cenote Maya y al sustento que esto brinda; sea eso con la mano de obra o simplemente con su presencia, en cuanto “maya”, adentro del parque. Analizamos un ejemplo concreto. Cuando el gerente nos habla de cómo manda los trabajadores en el monte y a las orillas de las carreteras para limpiarlas de las basuras podemos aceptar que se es movido por un interés sincero hacia la preservación naturaleza. Pero también reconocemos aquella preocupación que Carter describe en los gerentes de las atracciones en Montego Bay (Jamaica): “*managers were under pressure to make their coastal waters approximate an idealization of nature that is important in Western society, one with large, visible wildlife and no human activity*”<sup>117</sup> (West and Carter 2004; 488). Se preocupa entonces de producir un espacio que se acerque a esta idealización (representación del espacio diría Lefebvre) exquisitamente Occidental, a través de unas prácticas espaciales apropiadas, a la empresa, porque para la mayoría de los trabajadores entrevistados tienen poco sentido. Ellos más bien se quejan del hecho que las horas gastadas en este tipo de trabajo no son retribuidas. No queremos creer que esto se da por causa de interés empresarial. Peor quizás, según la visión ecologista del

---

<sup>116</sup> Lefebvre entendía este espacio como lo racionalmente organizado a través su conceptualización, típico del occidente capitalista. Después lo que vimos en el segundo capítulo, podemos afirmar que esta planeación se encuentra también en las prácticas cotidianas de los habitantes de Uspibil, y nos ayuda a superar la fastidiosa dicotomía Marxista entre sociedades capitalistas y pre capitalistas.

<sup>117</sup> “los gerentes se encuentran bajo la presión de hacer aproximar sus aguas costeras a una idealización de naturaleza que es importante por la sociedad occidental, una en donde se encuentra una grande y visible flora y fauna sin actividad humana”

gerente, es un deber de los habitantes mantener limpio y cuidar de su ambiente, de su monte, y a través de estas fajinas se le está enseñando la forma correcta. Pero lo que está pasando es un proceso de producción del espacio según las prácticas espaciales y representaciones de la empresa. En este proceso los trabajadores son considerados como simple mano de obra, que ojalá puedan aprender las formas correctas de relacionarse con el ambiente, quizás sea esta la forma de retribución de la empresa. Pero las personas no están conformes.

Por voz de los que trabajan en el parque y al ver el sinfín de camionetas blancas que pasan en Uspibil, los habitantes son plenamente conscientes de la gran cantidad de sustento que produce el Cenote Maya, y a pesar de la retórica de Altournative, no se sienten debidamente compensados. Desde cuando Altournative se ha instalado en sus tierras se han enfrentado con prácticas espaciales y representación del espacio típicas del ecoturismo, hasta entonces conocidas solo a través de los cuentos que corren de pueblo en pueblo o a lo mejor por los cuentos de amigos y familiares que iban a trabajar en la Riviera Maya. De una forma u otra, todas las comunidades alrededor del Cenote Maya contribuyen al proceso de producción de este espacio y por ende a la producción de sustento que esto brinda: quien trabajando como empleado y quien, como la mayoría solo aguanta los camiones en los pueblos y el peligro que estos comportan. Aquí podemos apreciar cómo la “Experiencia Cenote Maya Park” no se limita al recinto del eco parque sino empieza mucho antes, desde cuando los turistas pasan por los pueblos y por las carreteras, esperando encontrar aquella naturaleza y tradición maya por la cual pagaron. Las señoras en hipil, las gallinas en las calles y las casas con el techo de huano o cartón que ven y fotografían durante el viaje que los llevará a destino, son partes integrantes de la experiencia eco-turística, como confirman los muchos comentarios de los clientes en TripAdvisor. La empresa está consciente de esto, de aquí el interés por las carreteras y por cómo se ven, además de poder ser una de las razones de los muchos proyectos de apoyos a las comunidades que nos enumeró el gerente durante la entrevista; pero la gente sigue no estando conforme ¿Por qué? Yo creo que la razón se pueda hallar en las características de lo que Lefebvre llama espacio de representación. En la introducción a este capítulo vimos como los lugares turísticos son espacios vividos de relaciones sociales, desde el análisis de estas relaciones se puede entonces entender mejor el fenómeno. En el Cenote Maya<sup>118</sup> la empresa y los trabajadores están involucrados en un

---

<sup>118</sup> Considerando como parte de esto también las comunidades aledañas

proceso de creación de sustento en lo que participan los turistas y el espacio mismo. La empresa intenta satisfacer a los turistas recreando gracias a los trabajadores (su presencia y su mano de obra) un espacio maya según el imaginario de los turistas, que participan con su dinero y otra forma tomada muy en serio por Altournative: los comentarios en TripAdvisor. La mayoría de éstos son muy positivos y gran parte se centra en tres aspectos. El espacio natural: “magníficas instalaciones, están naturales y casi vírgenes”. La cultura: “[..]un día precioso, con contacto con los mayas actuales, viendo cómo se comunican entre ellos en maya (igual que lo hacen en la película *Apocalypto*), junto con la ceremonia de purificación.”. Y las relaciones con los guías, que a parte algunos comentarios negativos por “su falta de actitud de servicio”, son generalmente muy positivos. En muchos casos los guías son extranjeros que viven en la península pero también hay guías de los pueblos aledaños. Este trabajo es muy cotizado entre los jóvenes de las comunidades. No tanto por el sueldo<sup>119</sup> cuanto por el estatus que le brinda el hecho de saberse relacionar “correctamente” con los *gringóos* y quizás poder obtener alguna propina extra. Ejercen entonces una forma de agentividad en el proceso de creación del sustento que se le niega a la mayoría de los trabajadores y a la casi totalidad de la comunidad, aunque sean parte integrante de la experiencia turística. En la milpa se redistribuye el sustento entre todos los colaboradores pero además se reafirman relaciones sociales entre los participantes. En el Cenote Maya éstas se limitan al guión que la empresa decide. Este guión comprende prácticas y representaciones del espacio sobre las cuales la comunidad tiene poco o ningún control, volviéndose objetos de las mismas, ¿Si fuera esta falta de control sobre sus espacios que rinde la comunidad inconforme? Se da entonces un espacio en donde a “los mayas” no se le impide la participación en el proceso (más bien es propiciada), pero no se los reconoce plenamente como sujetos en esta relación, podríamos decir que sean los símbolos y las imágenes del espacio representacional pero no son reconocidos como actores. Esta oportunidad de vivirlo directamente, de ser sujetos de una relación, les viene negada a través de etiquetas, como trabajadores, mayas y necesitados. Son estas, quizás, las categorías que permiten a la empresa de hablar del sueldo y de la renta como apoyos. Esta negación parcial (como en el caso de los trabajadores y las trabajadoras) o casi completa (como en el caso del los que oficialmente no trabajan por la empresa) de la co-participación en el proceso de creación de sustento que es el Cenote Maya, no solo niega una

---

<sup>119</sup> Según el gerente y los trabajadores las diferencias de sueldo entre un guía y un trabajador en la cocina son mínimas

digna compensación; esta podría considerarse alcanzada (por parte de la empresa) a través de los diferentes proyectos de apoyo. Sino a través del control de las prácticas de producción del espacio se alcanza un control unívoco del espacio mismo, que se expande hasta las comunidades.

Por otro lado en la milpa, como en un sinfín de procesos que se dan en la comunidad<sup>120</sup>, se reconoce la co-participación, y desde luego el derecho que tiene cada uno de los participantes a su parte de sustento (que a pesar de no ser parejo es considerado como justo) pero no solo; se da también un reconocimiento recíproco en cuanto a sujetos en un entramado de relaciones que como hemos visto está en la base del ser persona. Esto es tan importante cuanto más aumenta el fenómeno de la compra de los cenotes pertenecientes a los ejidos o a los propietarios que son parte de las comunidades. Siempre más parcelas de *k'áax* son alienadas a las comunidades y puestos en un mercado que les niega esa red de relaciones que finalmente son las que los generaron en un principio.

Mirando el *k'áax* desde una foto satelital vemos de inmediato unas manchas más claras conectadas por caminos casi invisibles que son las *kool*, islas en un mar verde. Pero la mirada a la que están acostumbrados los milperos es *yaanal* 'debajo' o *ich* 'adentro' del *k'áax* y desde esta perspectiva se ven otros tipos de islas. Estas son los numerosos cenotes y propiedades compradas a lo largo de los años por dueños desconocidos pero "de afuera", invisibles como las prácticas que los campesinos dicen darse detrás de las cercas puestas para definir sus confines. Estos confines no solo delimitan una propiedad, sino el alcance de la acción de los habitantes y usuarios de lo que habla Lefebvre. Excluyéndolos de su acción, negando las relaciones con ellos, se le niega la presencia en la red de relaciones intrínsecas al *k'áax*, dejando de él solo los árboles y la tierra pero despojándolo de aquellas características vistas a lo largo del presente trabajo que lo hacen algo diferente a las definiciones occidentales de selva o monte. El *k'áax* se define entonces como un espacio vivido, entrelazado en y de relaciones sociales (Lefebvre 1991), tal vez no sea este espacio de resistencia (*anti-politic*) que Lefebvre veía en las ocupaciones urbanas ilegales, pero sí un lugar donde se practica esa *alter-politics* de la que habla Ghassan Hage: "*alternative economies, alternative modes of inhabiting and relating to the earth, alternative modes of thinking and experiencing otherness.*" (Hage 2015; 4).

---

<sup>120</sup> Desde las ceremonias, hasta llegar a los procesos de elección políticas o de arreglo de pleitos entre habitantes de Uspibil

## Conclusiones

El caso del Cenote Maya es representativo de unas de las formas a través de las cuales los habitantes maya hablantes de Yucatán se están enfrentando al fenómeno del turismo, pero no es la única. En muchos ejidos (Ek' Balam, Felipe Carrillo Puerto, Valladolid, Cozumel, entre otros) los mismos ejidatarios han empezado en los últimos años a desarrollar proyectos de turismo y eco-turismo en forma autónoma o con la ayuda de subvenciones estatales. Cada día es más común por ejemplo, que la asamblea ejidal decida mejorar uno o más cenotes del ejido, para que puedan traer sustento a la comunidad, no en forma de agua como antes sino en forma de turistas. En estos proyectos muchas veces se ven involucrados jóvenes de las comunidades que atraídos por el “nuevo oro” eligieron cursar una carrera en turismo, para luego regresar a su pueblo y poder implementar proyectos turísticos según dinámicas más profesionalizadas. Los resultados de estos proyectos varían, algunas veces no logran encontrar un lugar en el mercado del turismo y otras se insertan en esa multiplicidad ocupacional que está a la base de la economía mixta, junto con la caza, la agricultura y los trabajos de jornaleros en los grandes centros turísticos de la Riviera Maya. Este tipo de organización desde el interior, permite a las comunidades aumentar sus entradas económicas, sin tener que delegar la gestión de sus tierras a empresas foráneas. Pero no solo, el manejo de sus tierras por parte de las comunidades le permite gestionar sus espacios y sus tiempos, dejando a ellos la última palabra para decidir cuál área del monte será destinada a centro turístico, y cómo serán gastados los recursos que de este negocio derivarán.

A lo largo del presente trabajo hemos visto cómo la categoría de indígena y sobretodo de Maya ha sido construida, objetificada y recreada para acercarse a un pasado prístino e imaginario sobre el cual se basa buena parte de los negocios de la actual industria turística yucateca. Claramente los habitantes de las comunidades no son sujetos pasivos de este proceso, más bien usan y recrean continuamente su identidad dependiendo el interlocutor. Aun así puede haber el riesgo de una folklorización de la lengua y de las prácticas para reducirlas a mero objeto de estudio, atracción turística o aún peor, de control; mejor dicho de un aumento de la dependencia, hacia el trabajo asalariado y las políticas paternalistas del gobierno por parte de comunidades como Uspibil. Hasta ahora, la lengua y las formas de traer sustento como el hacer milpa

(comprendiendo en esto las formas de relaciones con entes no-humanos como los aluxes o *Yuum k'áax*) o la cacería, ha permitido a las personas que las practican mantener una mayor independencia de la economía de mercado respecto a los que deben todo su sustento al trabajo asalariado. A esto se suman las otras numerosas ocupaciones desarrolladas dentro y afuera de la comunidad, de forma independiente o bajo un patrón (como en el caso de los palaperos y otros trabajadores de la Riviera Maya), todas estas actividades permiten a las personas traer su sustento de varios lugares al mismo tiempo, sin ser totalmente dependientes de uno en particular.

Al contrario, cuando el turismo (o cualquier otra actividad) es traído a las comunidades por actores externos y presentado como la alternativa para alcanzar un supuesto desarrollo, no solo la mayoría de las ganancias se quedan en manos de las empresas, sino que éstas transforman el territorio de las comunidades según sus necesidades. Aunque en los casos como el Cenote Maya en donde la empresa no compra sino renta el espacio, esto sale del control de la comunidad en cuanto será la empresa a decidir quién, cómo y cuándo trabajarán para sacar un sustento que en buena medida se quedará en las manos de los nuevos dueños *de facto*. Vemos aquí otra cara de un fenómeno que se está dando en todo México (y alrededor del mundo), una forma más sutil de enajenación del territorio de las comunidades, pero que está penetrando hacia montes que hasta ahora no eran de ningún interés sino para los campesinos, que los manejaban según sus necesidades. Un monte que como hemos visto, se niega a ser simplemente naturaleza dentro de la dicotomía cultura/naturaleza, sino más bien es parte de un entramado de relaciones adentro del cual interactúan diferentes entes humanos y no-humanos, que recíprocamente reconocen su presencia y su derecho a obtener el sustento que le brinda su trabajo.

Una forma de relacionarse con el *k'áax* muy diferente de aquella practicada por las empresas eco-turísticas, por las cuales el monte es un espacio natural, virgen, en donde una población tradicional convive armoniosamente con la naturaleza desde tiempos antiguos. Por un módico precio, el turista puede disfrutar de todo esto, entrando claramente a ser parte de esta red de relaciones, pero solo temporáneamente y sobretodo en una posición no paritaria respecto a los habitantes de las comunidades. Esta relación con el turista es mediada ante todo por la lengua y por la empresa, pero sobretodo por el hecho que los habitantes (trabajadores y no) son parte de la atracción turística por ser definidos como indígenas o mayas. Por el otro lado la comunidad no tiene el mismo acceso a los turistas y al sustento que podrían brindarle, en una relación que la

imagen del turista sacando fotos a la comunidad detrás del vidrio polarizado de su camioneta bien rinde. “Formulas como el “etno-turismo” y el “eco-turismo”, [ponen] en juego la teatralización de la condición “originaria”, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino”. (Cusicanqui 2014; 61). Esta “incapacidad de conducir su propio destino”, es una constante en las formas que una sociedad que se imagina a sí misma como occidental y moderna, ha tenido desde la época colonial al relacionarse con aquellos que son percibidos y construidos como indígenas. Los programas de apoyos del gobierno y sobretudo la idea que tienen empresas y ONG a propósito de ayudar a las comunidades indígenas bien lo representan. Cuando el gerente del Cenote Maya nos habla de apoyos refiriéndose al sueldo de sus empleados (1800 \$ por semana) y a la renta de la tierra en la cual se ha producido un espacio que rinde a la empresa una media de 15.000 USD por día, estamos claramente frente a una distorsión de la realidad. Esta puede ser causada no solo por una voluntad de enmascarar la explotación de una mano de obra considerada indígena y entonces de menor calidad, hecho que justifica bajos salarios y hasta el plauso por el solo hecho de darle trabajo. Detrás de esto hay también la firme creencia por parte de una clase urbanizada mexicana, en que las comunidades indígenas son parte del problema que causa un atraso al país, pero que si guiadas por la sabiduría de la modernidad, puedan salir de la pobreza y del subdesarrollo contribuyendo a la economía nacional. Este discurso es seguido de prácticas en lo mejor de los casos paternalistas, que en vez de mejorar la calidad de vida de las personas que la suben reiteran su posición subalterna y aumentan su dependencia de apoyos gubernamentales y trabajos mal pagados.

Hasta que no se tome en serio la opinión de las comunidades a propósito de cómo, y hacia qué quieren un mejoramiento, ellas continuarán sintiéndose inconformes a un modelo impuesto. Una inconformidad justificada por el hecho de que se quiere enseñar a las comunidades como trabajar en sus tierras, imponiendo modelos y practicas desgraciadamente no tan ajenas al territorio. Pues no hay ningún interés a tomar en cuenta las practicas de los habitantes, sino como algo tradicional y folklórico que se puede teatralizar y vender en el mercado del turismo. Prácticas que al contrario son un proceso actual de recreación que le ha permitido vivir de y con sus tierras hasta ahora, reproduciéndolas en aquellas formas que percibimos y vendimos como naturales e intactas. Esas mismas prácticas que muchas veces son consideradas como amenazadoras y no sustentables por los “expertos” enviados a conservar el territorio y mejorar, modernizando, la vida de los habitantes de las comunidades. Este trabajo ha querido entonces dar

cuenta de la opinión y de las prácticas de una parte de la comunidad de Uspibil, frente al ecoturismo. Proyecto potencialmente positivo, que si desarrollado sin la participación activa de la comunidad, puede devenir una simple justificación para el despojo de las tierras que pertenecen a las comunidades rurales yucatecas y aún más peligroso, justificar el despojo de su agentividad sobre sus tierras y por ende sobre su sustento.

## Índice de las fotos e ilustraciones

- **Figura 1**                      **Pág. 4**
- **Figura 2**                      **Pág. 16**
- **Figura 3**                      **Pág. 18**
- **Figura 4**                      **Pág. 23**
- **Figura 5**                      **Pág. 26**
- **Figura 6**                      **Pág. 34**
- **Figura 7**                      **Pág. 41**
- **Figura 8**                      **Pág. 42**
- **Figura 9**                      **Pág. 66**
- **Figura 10**                    **Pág. 78**
- **Figura 11**                    **Pág. 81**
- **Figura 12**                    **Pág. 82**
- **Figura 13**                    **Pág. 83**

## Bibliografía

**Alejos García, J.** (2006). Identidad y alteridad en Bajtín, *Acta Poetica*, 27 (1), pp. 45-61, México: UNAM

**Anderson, E. N.** (2005). *Political Ecology in a Yucatec Maya Community*. USA: The University of Arizona Press.

-(2011). *Rural Development and Maya Ethnobiology: A View from Central Quintana Roo, Mexico* Recuperado de: <http://www.krazykioti.com/articles/rural-development-and-maya-ethnobiology-a-view-from-central-quintana-roo-mexico/>

**Barrera Vásquez, A.** (1980). *Diccionario Maya-Español-Maya*, Mérida, México: Cordemex Ediciones.

**Beddows, P. y Blanchon P. y Escobar E. y Torres-Talamante y Olmoa.** (2015).

*Los cenotes de Yucatán*. Recuperado de: <http://sites.northwestern.edu/beddows/files/2015/06/cenotes-peninsula-28rdsce.pdf>

**Bello B. E. y Lugo E. y Erin I. J.** (2011). Consideraciones al proceso territorial maya. En Bello B. E., y Lugo E. & Erin I. J. (eds.), *Cultivar el territorio maya* (pp. 301-310). Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.

**Butler, J.** (2006). *El género en disputa*, Barcelona, España: Paidós.

**Carson Byrd, W. & Hughey, M. W.** (2015). Born that way? 'Scientific' racism is creeping back into our thinking. Here's what to watch out for. *The Washington Post*. Recuperado de: <https://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2015/09/28/born-that-way-scientific-racism-is-creeping-back-into-our-thinking-heres-what-to-watch-out-for/>

**Craveri, M.** (2013). *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, México: UNAM

**Descola, P.** (2001) "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y practica social". En Descola, P. & Pálsson G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológica*, (pp. 101-123). México: Siglo XXI .

-(2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Argentina: Amorroutu.

**Dumond, D. E.** (2005). *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*, traducción de Luis F. Verano. México: UNAM, *Plumsock Mesoamerican studies*, *Maya Educational foundation*.

**Estrada Ochoa, A. C.** (2012). Naturaleza, Cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea. En Alejos García, J. (eds.). *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana* (pp.43-80). México: UNAM

**Farris, N. M.** (1984). *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, USA: Princeton University.

**Faust, B. B.** (2010). *El desarrollo rural en México y la serpiente emplumada*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Gabbert, W.** (2001). Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 33 (3), pp.459-484. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3653717>

**García Quintanilla, A.** (2000). *El dilema de Ah Kimsah K' ax, El que mata al Monte: significados del monte entre los Mayas milperos de Yucatán*, Mesoamérica 39. Guatemala: CIRMA

**Gell, A.** (1998). *Art and Agency. An anthropological theory*, UK: Oxford University Press.

**Grimshaw, A.** (2001). *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology* New York, EE.UU: Cambridge University Press.

**Hage, G.** (2015). *Alter-Politics. Critical Anthropology and the Radical Imagination*, Australia: MUP Academic.

**Hanks, W. F.** (1990). *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, Chicago.

-(2010). *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkley and Los Angeles, USA: University of California Press.

**Ingold, T.** (2000). *The perception of the environment. Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*, London & New York: Routledge.

**Leach, J.** (2004). *Transaction and Creations. Property debates and the Stimulus of melanesia*, Canada: Erich Hirsch and Marilyn Strathern.

**Lefebvre, H.** (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, trans.). Oxford,UK: Blackwell Publishing.

**Le Guen, O.** (2015). *Maya kuxtal*. Ed. Ciesas (En preparación)

**León-Portilla, Miguel** (2010). *El indio vivo visto por los frailes del siglo XVI*. Recuperado en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn41/851.pdf>

**Mollison, B & Slay, R. M.** (2010). *Introduzione alla permacultura* trad. Francesco Tedesco, Firenze, Italia: Terranuova Edizioni.

**Mondragón, C.** ( 2015). *Un entramado de islas: persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*. D.F., México: El Colégio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

-(2013) *El estudio de los contactos culturales en Mesoamérica y Oceanía. Alteridad y ritual en la obra de Inga Clendinnen*. Recuperado en: [www.academia.edu](http://www.academia.edu)

**Okoshi Harada, T.** (1995). Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española. En Ochoa, L. (eds.). *Conquista, transculturación y mestizaje* (pp. 81-94). México: UNAM.

-(2006). Kax (monte) y Luum (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo XVI. En Kazuyasu, O. (eds.). *El mundo maya: miradas japonesa* (pp.85-104), México: UNAM.

-(2012). “Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española”, *Revista Digital Universitaria*, 13( 12), México: UNAM Recuperado en:

<http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art119/art119.pdf>

- Pálsson, G.** (2001). "Relaciones Humanos Ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo". En Descola, P. & Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, (pp. 80-100). México: Siglo XXI.
- Propp, V.** (1971) *Morfología del cuento*, Madrid, España: Fundamentos.
- Restall, M.** (1997). *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550–1850*. USA: Stanford University Press Stanford.
- Rivera Cusicanqui, S.** (2014). *Hambre de huelga. Ch' ixinakax Utxiwa y otros textos*, México: La mirada salvaje.
- Roys, R.** (1939). *The Titles of Ebtún*. Washington D.C, USA: Carnegie Institution of Washington.
- Terán S. & Rasmussen, C.** (2009). *La Milpa de los Mayas*, Mérida, México: UNAM y UNO.
- Torres-Mazuera, G.** (2012). *La ruralidad urbanizada en el centro de México: reflexiones sobre la reconfiguración local del espacio rural en un contexto neoliberal*, México: UNAM
- Tuz Chi, L. H.** (2009). *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*". Tesis doctoral en Universidad de Salamanca. España
- Wagner, R.** (1972). *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Region*. Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- (1975). *The invention of Culture*. Chicago, USA: The university Of Chicago Press.
- West, P.** (2006). *Conservation is our government now. The politics of Ecology in Papua New Guinea*. USA: Duke University Press.
- West, P. & Carrier, J. G.** (2004). *Ecotourism and Authenticity. Getting Away from It All? Current Anthropology*, 45 (4), pp.483-498
- Yam Ortiz, I.** (2013). *De milperos a henequeneros en Yucatán 1870-1937*. México, D.F., El Colegio de México.

**Voloshínov, N. V.** (2009). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje* Godot, Argentina: Ediciones Godot.