



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LICENCIATURA EN CIENCIAS AMBIENTALES

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia

**“AMBIENTE, CHAMANISMO Y ESPIRITUALIDAD.
INTERACCIONES AMBIENTALES EN UNA FAMILIA MAYA DE
LA PENÍNSULA DE YUCATÁN”.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS AMBIENTALES**

P R E S E N T A

ESTEBAN ROMERO DE LA SERNA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ANA ISABEL MORENO CALLES

CODIRECTOR: DR. DAVID GUTIÉRREZ CASTAÑEDA

MORELIA, MICHOACÁN, 2020



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.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES, UNIDAD MORELIA
SECRETARÍA GENERAL
SERVICIOS ESCOLARES

MTRA. IVONNE RAMÍREZ WENCE
DIRECTORA
DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE

Por medio de la presente me permito informar a usted que en la **sesión ordinaria 03** del **Comité Académico** de la Licenciatura en Ciencias Ambientales de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Unidad Morelia celebrada el día **17 de marzo del 2020**, acordó poner a su consideración el siguiente jurado para la presentación del Trabajo Profesional del alumno (a) **Esteban Romero de la Serna** de la Licenciatura en **Ciencias Ambientales**, con número de cuenta **414041048**, con la tesis titulada: **"Ambiente, Chamanismo y Espiritualidad. Interacciones ambientales en una familia maya de la península de Yucatán"**, bajo la dirección como tutora de la **Dra. Ana Isabel Moreno Calles** y como co-tutor el **Dr. David Gutiérrez Castañeda**.

El jurado queda integrado de la siguiente manera:

Presidente: Dr. Alejandro Casas Fernández
Vocal: Dr. Fabio Flores Granados
Secretario: Dr. David Gutiérrez Castañeda
Suplente: Dr. Gerardo Alberto Hernández Cendejas
Suplente: Mtra. Mercedes Martínez González

Sin otro particular, quedo de usted.

Atentamente
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"
Morelia, Michoacán a 25 de agosto del 2020.

DRA. YESENIA ARREDONDO LEÓN
SECRETARIA GENERAL

CAMPUS MORELIA

Apartado Postal 27-3 (Santa Ma. De Guido), 58090, Morelia, Michoacán
Antigua Carretera a Pátzcuaro N° 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta
58190, Morelia, Michoacán, México. Tel: (443)689.3500 y (55)56.23.73.00, Extensión Red UNAM: 80614
www.enesmorelia.unam.mx

Agradecimientos institucionales

A la Universidad Nacional Autónoma de México.

A la Licenciatura en Ciencias Ambientales y la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia; a todo su personal docente y administrativo.

A mis tutores, Dra. Ana Isabel Moreno Calles y Dr. David Gutiérrez Castañeda, les agradezco profundamente por su apoyo, su paciencia y el nutritivo intercambio de ideas a lo largo de este proceso.

A los miembros del jurado, Dr. Alejandro Casas Fernández, Dr. Fabio Flores Granados, Dr. Gerardo Alberto Hernández Cendajas y Mtra. Mercedes Martínez González.

Al proyecto DGAPA-PAPIIT UNAM IG200720, por la beca y el apoyo en el trabajo de campo.

A los académicos, Dra. María del Rocío Ruenes Morales de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida; Dr. David de Ángel García del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la UNAM, Mérida; Dra. Laura Huicochea Gómez de El Colegio de la Frontera SUR (ECOSUR), Campeche; y Dr. Javier Hirose López de la Universidad de Oriente (UNO), Valladolid, Yucatán. Les agradezco por su orientación durante mi estancia en la Península de Yucatán.

Agradecimientos personales

A mis padres, Lucía De la Serna y Germán Romero, por el apoyo en todo el proceso que ha implicado la licenciatura, la tesis y la vida misma.

A mi madre, Lucía De la Serna, por inculcarme desde pequeño la visión de que todos los seres, humanos y no humanos, físicos y sutiles, tenemos el derecho a existir.

A mi padre, Germán Romero, por compartir conmigo innumerables viajes por la península de Yucatán, incluyendo uno de los más importantes para escribir este trabajo. Asimismo, por su apoyo en brindar algunas de las fotografías y en la edición de las imágenes.

A mi familia Romero Pacheco, por permitirme contar en todo momento con su apoyo y hacerme saber que siempre tendré un hogar en Yucatán. Son mi primera puerta al territorio peninsular y a la cultura maya.

A mis tutores, Ana Isabel Moreno Calles y David Gutiérrez Castañeda, por su constante apoyo y por lo disfrutable que hicieron el proceso académico.

A mis compañeros del LabETA (Laboratorio de Estudios Transdisciplinarios sobre el Ambiente), Alexis, Yessica, Willy, Paola, Mitzi, Ana, Karla, Neto, Daniel y Vianey, por todos los momentos de aprendizaje compartidos.

A Erandi Rivera, por su amistad y por haber leído y hecho comentarios valiosos de uno de los primeros manuscritos.

A Sofía Villa, por la revisión y corrección de la traducción del resumen, así como por su gran apoyo en los momentos de impaciencia.

A Anibal, por las innumerables veces que salvó mi computadora.

A Vanessa Oviedo, por todo el cariño y apoyo en la fase final del proceso de escritura y titulación.

A Wendy Bazán, por abrirme las puertas al mundo de las comunidades mayas y recorrer conmigo las primeras fases del proceso que conlleva este trabajo.

A la familia Pat, con quienes tuve el primer contacto con la ritualidad maya.

A Don Eloy Herrera, el primer *h'men* que tuve la fortuna de conocer, por su apertura a compartir parte de su vida y su labor.

A Rosaura Cetz Tzul y a su madre Doña Modesta Tzul, parteras de Sahcabá, por la confianza para compartir su trabajo, aun siendo que sólo nos vimos una vez.

A Wilma Kep, que siempre me recibió con puertas abiertas en Dzibalchén; por las pláticas, risas y compañía compartidas.

A la familia Huitz Chin, por su enorme hospitalidad y apertura a mostrarme parte de su mundo; por los largos diálogos que entablamos y el tiempo compartido, de los cuales sólo una minúscula porción ha sido vertida en este texto.

A Julio Cohuo Matos y a Fidencio Chable Campos, ejidatarios de Xkix, por brindarme amablemente parte de su tiempo para entrevistarlos.

A todos los habitantes de Dzibalchén con quienes compartí pláticas informales y cuyas palabras figuran anónimas en las páginas de este texto.

A Don Honorio Cetz, un *h'men* y una gran persona, por su hospitalidad y por la apertura a compartir algo del vasto mundo de aquello que libremente puede ser nombrado *chamanismo* en la península de Yucatán.

Finalmente, agradezco al territorio de la península de Yucatán, con sus selvas y sus costas, sus cenotes y cuevas, sus vestigios arqueológicos tan llenos de vida, y a todos los seres, humanos y no humanos, físicos y sutiles que habitan los espacios del cosmos maya. A *Dios Chaak* y al *Dios bíblico*, con el misterio que encierran, más que presentes han estado en esta travesía.

Contenido

Resumen.....	11
Abstract.....	12
Introducción.....	13
La experiencia inicial.....	13
El problema ambiental y la perspectiva de estudio.....	18
Preguntas y objetivos de investigación.....	19
Estructura del texto.....	20
Los colaboradores.....	21
Marco Teórico.....	23
Posicionamiento ante las situaciones ambientales.....	23
Chamanismo, chamanes y no-chamanes.....	26
¿Espiritualidad o religiosidad?.....	30
Algunos principios de la cosmovisión maya.....	33
<i>El origen.....</i>	<i>34</i>
<i>Los tres mundos y el centro.....</i>	<i>35</i>
<i>El ser humano y las entidades del cosmos maya.....</i>	<i>38</i>
Metodología.....	42
Etnografía y teoría fundamentada.....	42
La recopilación de los datos.....	44

El análisis y los resultados.....	47
Capítulo 1: “La Región Chenes, un Territorio Imbricado”.....	49
Geografía física de la Península de Yucatán y la Región Chenes.....	49
<i>La Península de Yucatán</i>	49
<i>La Región Chenes</i>	54
Antecedentes históricos del manejo de la biodiversidad en la Península de Yucatán y la Región Chenes.....	57
<i>Periodo prehispánico</i>	58
<i>Colonia y México independiente</i>	61
<i>Siglo XX</i>	65
... <i>En la actualidad</i>	70
Xkix y la familia Huitz Chin.....	72
Capítulo 2: “Ambiente, Chamanismo y Espiritualidad”.....	77
El mundo de enmedio: recorriendo el territorio de Xkix.....	77
El mundo de abajo: entidades sutiles del cosmos maya.....	99
<i>Íik</i>	99
<i>Xmozono’ob</i>	105
<i>Yuumtzilo’ob</i>	110
<i>Entidades sutiles</i>	115
El mundo de arriba: conocimiento meteorológico tradicional.....	122
<i>Xook K’iin</i>	123

<i>Ch'a Chaak</i>	133
<i>Cualidades de las formas del conocimiento meteorológico tradicional</i>	141
<i>De la interpretación de señales a la intervención en las condiciones meteorológicas</i> ..	147
<i>Transformación de los conocimientos meteorológicos tradicionales</i>	153
Conclusiones.....	161
Referencias.....	167
Anexos.....	178
Anexo 1. Guión de entrevista para el transecto participativo.....	178
Anexo 2. Línea de tiempo: del periodo prehispánico al siglo XX en la Península de Yucatán y la Región Chenes.....	180

Índice de tablas

Tabla 1. Tipos de suelo de acuerdo con Jorge Huitz Chin.....	80
Tabla 2. Diferencias generales entre la milpa y el mecanizado.....	95
Tabla 3. Cuentas de las cabañuelas o <i>xook k'iin</i>	126
Tabla 4. Dimensiones de las formas del conocimiento meteorológico tradicional.....	144

Índice de figuras

Figura 1. Imagen satelital de la Península de Yucatán.....	50
Figura 2. Vista desde la zona arqueológica de <i>Balché</i>	55
Figura 3. Aguada desecada en el camino a Xkix.....	56
Figura 4. Ubicación de los ejidos de Xkix y Dzibalchén en la PY.....	57
Figura 5. Rodrigo Pech en la zona arqueológica de <i>Balché</i>	61
Figura 6. Camino a Xkix, Jorge Huitz muestra la forma de trabajar el árbol de chicozapote para extraer chicle.....	66
Figura 7. Dzibalchén en una mañana de enero.....	72
Figura 8. De izquierda a derecha: Jorge Huitz Chin, Leocadia Huitz Chin, Baldemar Huitz Chin y Wendy Bazán Landeros, detrás de la casa de Baldemar en Xkix.....	75
Figura 9. Imagen satelital resaltando los polígonos de los ejidos de Dzibalchén y Xkix.....	79
Figura 10. Imagen satelital de Xkix, señalando el camino principal, la zona de viviendas y el mecanizado principal del ejido.....	79
Figura 11. El monte en Xkix.....	82

Figura 12. <i>Xuxh</i> a un costado del camino a Xkix.....	85
Figura 13. Mata de “güevos de perro” en el solar de Manuel Huitz Chin en Dzibalchén.....	87
Figura 14. Mecanizado en Xkix a mediados de abril, tras la cosecha del maíz	89
Figura 15. Jorge Huitz Chin a lado de un árbol de marañón y una mata de plátano en medio del mecanizado ejidal.....	90
Figura 16. Terreno de una milpa en Xkix a mediados de abril.....	93
Figura 17. Baldemar Huitz cazando aves a las afueras de Dzibalchén.....	98
Figura 18. Amira Pech en casa de Don Honorio Cetz.....	100
Figura 19. Leocadia Huitz Chin.....	103
Figura 20. Ámbitos conceptuales de <i>íik</i>	104
Figura 21. Mata de Santa María en el solar de Don Honorio Cetz.....	109
Figura 22. Cueva cerca de Tekax, Yucatán.....	121
Figura 23. Amanecer en Dzibalchén durante los primeros días de enero.....	123
Figura 24. Árbol de <i>jabín</i> (<i>Piscidia piscipula</i> (L.) Sarg.) en Xkix.....	129
Figura 25. Manuel Huitz Chin y Leocadia Huitz Chin.....	134
Figura 26. Don Honorio Cetz.....	140
Figura 27. Interpretación de fenómenos en la naturaleza como señales.....	148
Figura 28. Relación micro-macro entre los fenómenos que juegan parte de la predicción meteorológica.....	149
Figura 29. Conocimiento meteorológico tradicional.....	152
Figura 30. Atardecer en Dzibalchén.....	160

Resumen

En el presente trabajo se analizan las relaciones de una familia maya habitante de la Península de Yucatán con su ambiente, comprendiendo este como la interacción de las dimensiones biofísicas y sociales, y enfatizando el componente de la espiritualidad como parte de una misma realidad. Para lo anterior, se realizó una revisión geográfica e histórica de la Península de Yucatán y la Región Chenes, para contextualizar la vida de una familia maya cuya cotidianidad transcurre entre los ejidos de Dzibalchén y Xkix, en el estado de Campeche, México. Posteriormente se recorre el territorio de Xkix, explorando las interacciones ambientales que se tejen al interior de este, así como las relaciones que estas interacciones forjan con una forma particular de espiritualidad. Por la importancia que tiene en la ritualidad maya, se hace un énfasis en el conocimiento meteorológico tradicional para analizar las relaciones mencionadas.

Entre los hallazgos más relevantes está comprender la espiritualidad como una dimensión indisociable de la vida cotidiana, presente tanto en personas especialistas como no especialistas de la ritualidad. Asimismo, las entidades sutiles juegan un papel fundamental en la espiritualidad, la ritualidad y las interacciones ambientales entre los mayas peninsulares, mismas que se materializan en el territorio. La narrativa está enmarcada en el mundo en transición que a la familia Huitz Chin le toca vivir. Un mundo de fuertes cambios económicos y culturales dados por la entrada de la modernidad y la transformación del modelo dominante de producción agrícola; cambios que obligan a replantear el sentido de las prácticas y conocimientos tradicionales.

Abstract

The present work aims at analyzing the relationships woven between a mayan family of the Chenes Region (Campeche) with their environment, conceptualizing this as the interplay of the biophysical and social dimensions, integrating the sphere of spirituality as a part of reality. First of all, a geographical and historical review of the Yucatan Peninsula and the Chenes Region is made to contextualize the life of a mayan family whose lifespan passes between the ejidos of Xkix and Dzibalchen, in the state of Campeche, Mexico. Then, the territory of Xkix is explored, going through the environmental interactions woven within it, along with the relationships that these hold with a particular spirituality among the mayas of the Yucatan Peninsula. Because of its importance in the mayan rituality, a specific focus is given to traditional meteorological knowledge to analyze the mentioned relationships.

The main contribution of this thesis is to understand spirituality as indissoluble from daily life. This notion is present both in specialists and non-specialists of rituality within the mayan culture. Subtle entities play an important role in spirituality, rituality and environmental interactions, for they understand these relationships materialize in the territory. The narrative is framed in the transitioning world of the Chenes Region: a sphere of strong economic and cultural changes, impelled by globalization and the transformation of the agricultural production models. These changes invite us to reassess the sense and value of traditional knowledge.

Introducción

«El chamanismo es uno de los empeños espirituales más antiguos, nacido en los albores de la conciencia humana» (Davis, 1996/2004, p. 85)

La experiencia inicial

En abril de 2017, mientras realizaba en Mérida la estancia del último semestre de la licenciatura, tuve la oportunidad de presenciar un *Waji Kool*¹ ofrecido por la familia Pat y entregado por el *h'men*² Don Eloy Herrera en la comunidad de Tankuché, Campeche. En este ritual agrícola, la familia junto con la ayuda de otras personas de la comunidad, que en este caso incluía a los amigos que me invitaron y mi mismo, preparamos ciertos alimentos bajo la dirección de Don Eloy y Doña Isabel (jefa de familia), mismos que el *h'men* ofreció a los seres que habitan, cuidan y son dueños de los espacios del monte en que la familia realiza sus actividades productivas –el cultivo de la milpa, la apicultura, la meliponicultura y la cacería–, para agradecerles por la cosecha y mantener buenas relaciones que les permitan desarrollar sus actividades durante el ciclo entrante.

Ver que algo de las antiguas formas de manejo ambiental seguía presente en la vida de las personas me hizo voltear de lleno hacia estas experiencias. Voltear hacia esas vivencias en que se tejen otro tipo de relaciones con el mundo, en contraste con las formas de relación predominantes en la modernidad occidental.

Al comenzar a pensar en una tesis, la pregunta que dirigía mi trabajo concernía directa y casi exclusivamente al chamanismo. Eran los remanentes de lo que posiblemente alguna vez fue un cuerpo

¹ Ceremonia maya que se traduce como “comida de la milpa”. Es un ritual de agradecimiento por la cosecha que se celebra al finalizar el ciclo agrícola, antes de la siguiente siembra (Hirose-López, 2008).

² El *h'men* corresponde a la figura de curandero y especialista ritual en la cultura maya. Que bien puede encontrar su traducción al concepto de chamán. Sin embargo, durante este texto se le nombrará como tal, *h'men*.

completo de conocimiento en torno al mundo y al manejo de las esferas de realidad que lo componen, aquello que capturaba mi atención. Sentí un impulso claro, que creo compartir con algunas personas que han quedado cautivadas por la Península de Yucatán: el deseo de armar el rompecabezas que respecta al conocimiento antiguo de la cultura maya.

Poco a poco, en el proceso de ir dando forma al trabajo que me serviría para titularme de la licenciatura en ciencias ambientales tuve que encarar dos situaciones: plantear un proyecto factible de realizar en el lapso de una tesis de licenciatura y vincular el interés inicial a las problemáticas ambientales de la actualidad. Especialmente la segunda me costó trabajo.

Partiendo de mi impulso inicial, pretendía realizar una investigación que involucra la colaboración con varios *h'meno'ob*³ de la Península de Yucatán (PY) con el propósito de recopilar datos que me permitieran llegar a una visión amplia del chamanismo a nivel regional. Con ello me encontré con una dificultad logística. Necesitaba suficiente tiempo y dinero para visitar comunidades, conocer a los posibles colaboradores, ganarme su confianza y que aceptasen mostrarme su trabajo. Esto simplemente como preámbulo para el trabajo de campo.

Bien podría haber optado por utilizar otras metodologías para lograr el mismo fin. Por ejemplo recopilar datos única o principalmente en base a una revisión documental, que no escasea para el caso de los mayas peninsulares; trabajar con un grupo pequeño de colaboradores en una misma región, como es el caso de los trabajos realizados por De Ángel García (2013) y Orihuela Gallardo (2015) en la región de Camino Real, Campeche; u optar por trabajar con una sola persona, como hizo Hirose López (2003) con Don Pedro Ucán, un *h'men* de Pich, Campeche; seguramente, entre otras posibilidades.

Sin tener claro por dónde comenzar y empeñado en hacer trabajo de campo, opté por realizar un periodo de visita a diferentes comunidades para “sondear el terreno”. Así, entre octubre y diciembre de

³ Plural de *h'men*.

2017 visité algunas comunidades en los estados de Campeche y Yucatán⁴ ⁵. Sucedió que, a partir de pláticas informales con la gente, así como de observaciones en las comunidades, noté que muchas personas poseían algunas cualidades que se atribuyen a los *h'meno'ob*. Bien podría ser que tuvieran conocimientos de curación y herbolaria, de los rituales agrícolas (incluso practicar algunos sin ser un *h'men*), que tuvieran encuentros con seres del cosmos maya y católico, sueños de diversa índole, y hasta experiencias espirituales transformadoras.

Claro está que se puede ser yerbatero, huesero y/o partera(o) sin ser *h'men*, como explica Don Honorio Cetz. Específicamente, un *h'men*, además de tener el conocimiento que implican estos trabajos, es quien conoce y tiene la capacidad para realizar ciertos rituales, así como curaciones en sus aspectos más ocultos. El punto no es banalizar la cuestión de nombrar a alguien *h'men*. Aun así, comencé a pensar que quizás los *h'meno'ob* no son en esencia diferentes al resto de las personas, sino que más bien han desarrollado de forma especial potenciales presentes en el ser humano. Esto me llevó a la idea de que hay algo latente en todas las personas que hace posible la existencia del chamanismo, pero más básico. Algo como una base común a la experiencia humana, que inicialmente concebí como una posibilidad o un potencial de experimentar una vida espiritual, independientemente de la posición social de la persona en cuestión.

Estas ideas se volvieron el punto de partida para realizar una exploración hacia la vivencia de lo espiritual en las personas. Siendo que en ese momento consideraba al chamanismo como un fenómeno definido a partir de la centralidad de la figura del chamán (Eliade, 1951/2016), me vi en la necesidad de llevar la investigación desde otro concepto. Elegí el de espiritualidad (De León, 2013; Fuller, 2001), por abarcar un abanico más amplio de posibilidades en cuanto a los sujetos que pueden vivir una

⁴ Halachó, San Antonio Sihó, y Tankuché en la región de Camino Real entre Campeche y Yucatán; Bolonchén de Rejón, Hopelchén, Dzibalchén y Xkix en la Región Chenes de Campeche; Abalá, Tecoh, Lepán, Xocchel y Sahcabá, hacia el sur y oriente de Mérida, en Yucatán.

⁵ Asimismo, visité a algunos académicos para pedir orientación en el tema. Específicamente a Rocío Ruenes Morales (UADY, Mérida), David de Ángel García (UNAM, Mérida), Laura Huicochea Gómez (ECOSUR Campeche) y a Javier Hirose López (Universidad de Oriente, Valladolid). A todos ellos agradezco por sus consejos, así como por el material que me facilitaron.

experiencia espiritual y en cuanto a las formas que dicha experiencia puede tomar. Al hablar de espiritualidad, el tema no se restringe o centra en los especialistas de lo religioso, dando paso a las voces de la “gente común”, para hablar de lo que a ellos les atañe en este campo de la experiencia humana.

Algo más sucedió en ese periodo de exploración, especialmente a partir de mi primer viaje a la Región Chenes en diciembre de 2017. Poco después que el camión cruzó la división política entre Yucatán y Campeche rumbo a Bolonchén se hizo evidente un cambio en el paisaje: macizos de selva (en cualquiera de sus estados sucesionales) eran fragmentados por enormes extensiones de monocultivos, principalmente de soya. Unos días atrás, la persona que me invitó a Chenes me habló de la presencia de menonitas en la región, que habían llegado desde hacía algunas décadas y cuyo modelo de producción agrícola conllevaba graves problemas de deforestación, contaminación de suelos, agua y aire, además de que transformaba las dinámicas sociales de los territorios en donde se establecía (Dangla-Pelissier, 2015).

Llegué a Dzibalchén, a una hora de camino hacia el sur de Hopelchén, la cabecera municipal. Había sido una amiga que se encontraba trabajando en la región quien me invitó. Pensó que sería bueno que conociera a unas personas, la familia Huitz Chin. A ella le parecía que tenían algo de especial. Veía en ellos un respeto por la naturaleza inusual en la región.

Así, conocí a la familia Huitz Chin y a Xkix, su ejido, unos kilómetros al sureste de Dzibalchén. Lejos de las expectativas, las formas en que conciben y manejan sus tierras son una mezcla de las formas tradicionales mayas con formas de la agricultura industrializada. Aun así, había algo en ellos poco usual respecto a la relación que entablan con el mundo que los rodea. Un algo que no acababa de comprender. Por otra parte, lo que menos esperaba, probablemente por mi reciente acercamiento al tema, era el panorama religioso-cultural tanto de la familia Huitz como de la región que, lejos de verse estable como legado del sincretismo maya-católico, era reformulado con la reciente llegada tanto de

iglesias evangélicas como del protestantismo menonita, ampliando con creces el terreno donde se pudieran desplegar formas de espiritualidad. Todo mostraba un panorama de transformaciones muy lejano a cualquier ideal esencialista.

En síntesis, me intrigaba la cuestión de la espiritualidad, es decir, la forma en que las personas viven (o no) una experiencia de lo espiritual cualesquiera sean sus contextos religioso-culturales. A la vez me inquietaban las consecuencias ambientales de la presencia menonita y de su modo de producción agrícola en la región. Y, en lo particular, había algo en Xkix y en la familia Huitz Chin que me cautivaba. En ellos veía atravesados en todos los ámbitos de sus vidas un sinfín de procesos históricos de diversa índole, desde la escala espacio-temporal que quisieran ser vistos, sin hacerlos perder algo único. Esto sumado a la buena relación que entablamos, terminó de asentar el terreno para realizar una tesis.

Hubo un último encuentro que terminó siendo decisivo al escribir este trabajo. Fue el conocer a Don Honorio Cetz, un *h'men* de la Región Chenes, en abril de 2018 y más adelante pasar algunos días en su casa. Buscando descansar de la metódica recopilación de datos, me propuse esta visita como una forma de conocer más de cerca el chamanismo en la PY. Nunca tuve la intención de que fuera parte del trabajo de tesis. Sin embargo, al escribir me fui dando cuenta de lo mucho que la experiencia con Don Honorio, por breve que haya sido, enriqueció mi panorama sobre la cultura maya, además de mi persona, hasta el punto de volverse crucial para esta narrativa.

Quiero hacer una aclaración sobre el título y el papel del chamanismo en este trabajo. El chamanismo es conceptualmente, el origen de mis inquietudes y de esta tesis. No obstante, durante el proceso de analizar el material etnográfico y desarrollar el texto, poco a poco fue perdiendo relevancia, pues las experiencias tanto de especialistas como de no especialistas de lo espiritual se tomaron con el mismo valor para dar paso a una narrativa centrada en la espiritualidad y las interacciones ambientales.

Ahora bien, a pesar de que la narrativa tomó un camino diferente al pensado inicialmente, nunca dejé de preguntarme internamente sobre el chamanismo y su papel dentro de las relaciones ambientales. Reflexionando al final de este proceso el concepto no fue en balde, pues comienzo a atisbar una noción sobre el chamanismo que lo pone más en el contexto de una posibilidad de relaciones para con el mundo, que en el marco de la figura de un tipo particular de especialista de la vida espiritual. Ideas que tomará algún tiempo desarrollar.

Por ser el origen de este trabajo y por el papel simbólico que jugó durante todo el proceso, elijo mantener la palabra chamanismo en el título, siendo claro en que no hay un desarrollo explícito del concepto durante el cuerpo principal del trabajo.

El problema ambiental y la perspectiva de estudio

El problema ambiental visto a gran escala es el mismo que aquel que dio origen a la licenciatura de la cual forma parte este trabajo: la transformación sin precedentes en la historia humana de los sistemas biofísicos y sociales a escala global⁶; mismo que se concibe como un problema al poner en riesgo la existencia de la biodiversidad (incluyendo la vida humana) tal como la conocemos.

En el contexto regional (Región Chenes, Campeche), el problema del cual parto es la intensificación en la deforestación de la selva para la instalación de sistemas agrícolas extensivos de monocultivo, es decir, el cambio hacia formas de manejo de la biodiversidad con altas consecuencias ambientales. Este proceso ha sido ampliamente reportado a nivel nacional y se relaciona directamente a los intereses de las transnacionales, constituyendo un punto clave a abordar en la agenda ambiental 2018 de la Universidad Nacional Autónoma de México (Merino-Pérez y Velázquez-Montes, 2018).

⁶ Al respecto, Schüren (2013) concibe a la globalización como un proceso progresivo de comunicación e intercambio, donde áreas antes desconectadas se vinculan económica, social y culturalmente; proceso en el cual asimismo existen contradicciones, rupturas y retrocesos.

Desde hace algunas décadas, motivado por la búsqueda de entendimiento y alternativas a los problemas ambientales globales, se han mirado múltiples realidades olvidadas por la hegemonía occidental. Entre ellas, las realidades de los pueblos originarios, misma que desde una perspectiva del manejo de la biodiversidad muestran nuevas aproximaciones capaces de contribuir en la construcción de alternativas a las problemáticas globales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Por esto, planteo la exploración de una realidad en particular. La apertura para aprender a partir de las formas en que un grupo de personas maneja la biodiversidad presente en su territorio, enfatizando el vínculo que el manejo tiene con sus formas de concebir el mundo que les rodea (ambiente) y su espiritualidad, e integrando las relaciones que estas personas, así como su territorio, entablan con los procesos ambientales de la región en la cual están inmersos.

Preguntas y objetivos de investigación

La pregunta general de investigación que planteo es la siguiente: ¿Cuáles son las relaciones entre las interacciones ambientales y la espiritualidad en una familia maya de la Región Chenes en Campeche, México? Por lo tanto, el objetivo general es analizar las relaciones entre las interacciones ambientales y la espiritualidad en una familia maya de la Región Chenes en Campeche, México. Las preguntas y objetivos particulares se describen a continuación.

Preguntas particulares de investigación:

- 1) ¿Cuáles son las principales características del ejido de Xkix y de las actividades económicas realizadas en el mismo por una familia maya peninsular?
- 2) ¿Cuál es el papel de las entidades de la cosmología maya en las interacciones ambientales y la espiritualidad en una familia maya peninsular?

- 3) ¿Cuáles son las relaciones entre el conocimiento meteorológico tradicional y la espiritualidad en una familia maya peninsular?

Objetivos particulares de investigación:

- 1) Describir las principales características del ejido de Xkix y de las actividades económicas realizadas en el mismo por una familia maya peninsular.
- 2) Analizar el papel de las entidades de la cosmología maya en las interacciones ambientales y la espiritualidad en una familia maya peninsular.
- 3) Analizar las relaciones entre el conocimiento meteorológico tradicional y la espiritualidad en una familia maya peninsular.

Estructura del texto

El trabajo consta de 5 secciones –posteriores a esta introducción. Primero está el marco teórico, en el cual expongo algunos referentes respecto al pensamiento ambiental, el chamanismo y la espiritualidad, así como a la cosmovisión maya peninsular, los cuales me han servido para pensar este texto. Después está la metodología, en la cual abordo aspectos generales de la etnografía y la teoría fundamentada –mismas que fungen como base metodológica– para luego describir a detalle el proceso de investigación.

El capítulo 1, titulado “La Región Chenes, un Territorio Imbricado” consiste en una revisión del contexto geográfico e histórico de la Península de Yucatán, la Región Chenes, Dzibalchén y Xkix, así como una presentación de los actores-colaboradores principales de este trabajo. Con esta sección, pretendo brindar los elementos necesarios para contextualizar cabalmente el estudio.

El capítulo 2, “Ambiente, Chamanismo y Espiritualidad”, es donde expongo los resultados del trabajo de campo y la discusión. Consta de 3 partes, en donde cada una corresponde a un objetivo

particular. La primera es una descripción del ejido de Xkix y de las actividades económicas que realizan los miembros de la familia Huitz Chin; la segunda gira en torno a la presencia de las entidades sutiles del cosmos maya y su papel en las interacciones ambientales; la última aborda el territorio de los conocimientos meteorológicos tradicionales y su relación con la espiritualidad.

Durante el segundo capítulo cito textualmente fragmentos de las entrevistas realizadas a la familia Huitz Chin. Decidí no “corregir” el español de personas cuya lengua materna es el maya peninsular, y por lo tanto hablan un castellano diferente. Considero que hacer esto es una forma de respetar sus palabras y un recordatorio de la multiplicidad de “castellanos” que se hablan en México, mismos que son el reflejo de la historia y las realidades sociales.

La última sección del texto corresponde a las conclusiones del trabajo, tanto en cuanto a los resultados y su relación con la disciplina académica, como también respecto al proceso personal de investigación.

Los colaboradores

Son muchas las personas que directa e indirectamente contribuyeron a este trabajo. Sin embargo, ahora quiero nombrar a todas las personas que fungieron como colaboradores directos de esta tesis.

Ellos son principalmente los hermanos Huitz Chin y ejidatarios de Xkix: Manuel Huitz Chin, Jorge Huitz Chin, Baldemar Huitz Chin, Leopoldo Huitz Chin, Marino Huitz Chin, Leocadia Huitz Chin, Catalina Huitz Chin, José Huitz Chin, Julio Cohuo Matos y Fidencio Chable Campos. Asimismo, las palabras de dos *h'meno'ob* y una comadrona (partera) son de gran importancia: Don Eloy Herrera, *h'men* de San Antonio Sihó, Yucatán; Don Honorio Cetz, *h'men* de Chunwaymil, Campeche; Rosaura Cetz Tzul, partera de Sahcabá, Yucatán. Y, finalmente, las pláticas informales con diversos pobladores de Dzibalchén fueron de gran ayuda para entender el contexto en donde se desarrolla este trabajo. Sus voces figuran anónimas en el texto, puesto que en ocasiones los encuentros fueron breves, sin siquiera

dar nuestros nombres. Extiendo un agradecimiento general a todas las personas con quienes crucé palabras, esperando no apropiarme de ellas sin al menos agradecer la presencia de sus dueños.

Marco Teórico

«Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama» (Stengers, 2005/2017, p. 39)

El principio básico con el cual comienza esta tesis es que estamos planetariamente inmersos en una crisis ambiental. Dentro de ella, muchas son las perspectivas desde las cuales se ha problematizado, analizado, comprendido y puesto en marcha acciones ante dicha situación. A continuación, describo la perspectiva general desde la cual abordo la cuestión ambiental. Después, hago una breve revisión en torno a espiritualidad y chamanismo. Finalmente, toco algunos puntos relacionados a la cosmovisión maya peninsular.

Posicionamiento ante las situaciones ambientales

Arturo Escobar (2018), plantea que el estado de crisis ambiental es una problemática no solo material, sino esencialmente ontológica y epistemológica, que deviene en política; «los conflictos ambientales son al mismo tiempo conflictos ontológicos, sobre formas contrastantes de existir y hacer mundos» (p. 42).

Para Escobar (2018), la episteme moderna-occidental-dominante «está construida sobre dos grandes dualismos: la separación entre cultura y naturaleza, y la división colonial entre el Occidente y el No-Occidente» (p. 80). Estos dualismos son pilares de la devastación ambiental a la que asistimos hoy en día. Dicha episteme, concibe una única forma de comprender el mundo, que da lugar a una única noción de “lo real”, arraigada y funcional para el sistema mundial capitalista, que traduce los reales no Occidentales en creencias, y sólo asume como reales aquellos validados por la ciencia (p. 29).

En la visión de este autor, un solo “real”, ontológico y epistémico, va de la mano con los conflictos ambientales y la problemática global. Por ello, afirma que necesitamos forjar otra forma de situarnos en el mundo, lo que implica mirar otros reales, otros posibles y otras prácticas políticas; mirar hacia y desde la pluralidad de realidades presentes en el planeta y no validadas por la episteme de la modernidad (Escobar, 2018).

Silvia Rivera Cusicanqui (2018), concuerda con Escobar (2018) en que necesitamos replantear nuestra forma de estar en un mundo donde la diversidad es la regla y no la excepción. Sin embargo, ella da un paso pertinente al reconocer, no solamente la diversidad de culturas y cosmovisiones, sino también la heterogeneidad histórica que confluye en el presente y que permea a toda la sociedad –desde el individuo, hasta las colectividades que habitan un territorio.

Rivera Cusicanqui (2018), no pretende “integrar” dicha heterogeneidad, en el sentido de “limar asperezas”, “buscar puntos en común” u “olvidar las contradicciones”, para llegar a una teoría general. Lo que propone es más bien un «habitar la contradicción» (p. 31) que supone mirar las múltiples realidades, en particular latinoamericanas.

Hay 2 conceptos de esta autora que quiero traer. El primero, *double bind*, se refiere a un estado psicológico de contradicción, resultado de la herencia colonial.

«Término acuñado por el antropólogo Gregory Bateson para referirse a una situación insostenible que llama “doble constreñimiento”. Ésta ocurre cuando “hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima frente a una disyuntiva insoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir con la otra”. Aquí usamos la traducción al aymara *pä chuyma* para referirnos a un “alma dividida”, o literalmente una doble entraña (*chuyma*). Si relevamos a esta expresión de sus tonalidades moralizantes, tendríamos exactamente una situación de *double bind*. Al reconocimiento de esta “doble” y a la capacidad de vivirla creativamente les hemos llamado “epistemología *ch’ixi*”, que impulsa a habitar la contradicción de tal modo que podamos liberarnos de la esquizofrenia que supone». (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 326)

El segundo concepto es lo *ch'ixi*. Esta palabra viene del aymara, y designa una tonalidad de gris con manchas de blanco y negro que se entrecruza (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 326).

«Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entrecruzadas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras –el *k'usillu*– o a ciertas entidades –la serpiente– en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entrecruzados en manchas diminutas». (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 79)

Lo *ch'ixi* también puede ser visto como una epistemología, capaz de nutrirse de las aporías de la historia, sin negarlas ni fagocitarlas (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 25). No es un intento de integración, sino uno de permanecer reconociendo y habitando las contradicciones que suponen aceptar las múltiples realidades sociales.

Finalmente, hay dos autores que por su forma de abordar la complejidad son importantes en este trabajo. Primero está Edgar Morin (1990/2008). Su trabajo ha sido para mí un constante recordatorio de reconocer lo inacabado e incompleto de cualquier forma de conocimiento que aspire a lo total y, asimismo, un llamado a reconocer las dualidades como parte de la unidad. Unidad que no disuelve las diferencias, que no elimina las contradicciones, que no impone orden al desorden. Lo uno y lo múltiple, lo micro y lo macro, el orden y el caos, lo complementario y lo contradictorio, forman parte de la misma realidad, cuya totalidad podemos intuir, mas no comprender del todo.

La última autora cuya presencia invoco es Isabelle Stengers (2009/2018; 2005/2017). No por definiciones o conceptos, pues nunca da uno en la forma en que se esperaría la exposición de un concepto; es más por la forma en que problematiza, por la forma en que constantemente imbrica la realidad, por la forma en que no-define, y que al hacer esto muestra a través de su escritura una auténtica forma de aproximarse al mundo y de pensar las situaciones ambientales.

Si en pocas palabras aludiera a la visión de Silvia Rivera, diría “reconocer y habitar la contradicción”. Si hiciera lo mismo con Isabelle Stenger diría “permanecer en el caos”. El caos, no sólo como un reconocimiento de las contradicciones, sino como una profunda aceptación de la complejidad y como una continua disolución de las “afirmaciones de verdad” y de las soluciones “que sí resolverán los problemas ambientales”, entendiendo lo ambiental como la totalidad en que estamos inmersos.

La perspectiva, entonces tiene que ver con mirar hacia, y en la medida de lo posible desde, realidades no-hegemónicas, y hacerlo aceptando las contradicciones y la incertidumbre que de ello emane.

Chamanismo, chamanes y no-chamanes

«Se podría decir que el chamanismo es uno de los empeños espirituales más antiguos, nacido en los albores de la conciencia humana» (Davis, 1996/2004, p. 85). «Los documentos paleoetnológicos y prehistóricos de que disponemos no van más allá del Paleolítico, y nada nos permite creer que durante los cientos de miles de años que precedieron a la Edad de Piedra, la humanidad no haya conocido una vida religiosa tan intensa y variada como la que conoció en épocas posteriores» (Eliade, 1951/2016, p. 27).

Para Mircea Eliade (1951/2016), el chamanismo es un fenómeno religioso, que revela una estructura propia, en la cual sus elementos están integrados en una ideología particular y haciendo válidas una variedad de técnicas específicas. Su rasgo principal, el manejo del trance extático, a través del cual el chamán asciende y desciende por los diferentes niveles del mundo para comunicarse con los espíritus, se puede observar en culturas de todo el planeta, dado lo cual el autor considera el chamanismo como un fenómeno de carácter global.

Un fenómeno o hecho religioso se caracteriza por una ruptura de la realidad ordinaria, por una manifestación de lo sagrado en el ámbito de lo profano, a lo cual Eliade (1951/2016) llama hierofanía. Así, «una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo

determinado, porque constituye una hierofanía, posee *mana*, conmemora un acto mítico, etc.» (Eliade, 1949/2001, p. 7).

Como todo hecho, las hierofanías ocurren en un contexto sociohistórico, el cual da elementos para comprenderlas a la vez que juega un papel importante en lo que una colectividad decide hacer a partir ellas –la sacralización de un lugar de la naturaleza, el comienzo de una nueva religión, incluso la negación de una hierofanía por poner en riesgo el orden social, etc. Sin embargo, tal contexto no explica del todo, ni mucho menos condiciona la manifestación de una hierofanía. Su sentido profundo usualmente trasciende su contexto histórico, remitiendo hacia un ámbito atemporal de la experiencia humana (Eliade 1951/2016).

«Los diversos tipos de civilización están, desde luego, orgánicamente unidos a determinadas formas religiosas, pero esto no excluye, en modo alguno, la espontaneidad y, en última instancia, la condición antihistórica de la vida religiosa» (p. 16). «En la más modesta hierofanía se manifiesta un “eterno volver a empezar”, un eterno retorno a un instante intemporal, un deseo de abolir la historia, de borrar lo pasado, de recrear el mundo» (p. 14).

El chamán, es la figura central en este fenómeno religioso. Puede ser a la vez hombre-médico, mago, sacerdote, místico, poeta, líder político y espiritual, pero lo que esencialmente lo caracteriza es la intensidad de su propia experiencia religiosa, es decir, su relación y cercanía con lo Divino (Eliade 1951/2016).

Para este autor, hay una clara diferencia entre el chamán y el resto de la comunidad. Esta frontera es trazada por la intensidad de la experiencia religiosa del chamán, pero específicamente, por su maestría en el manejo consciente del “éxtasis” o “trance extático”. De hecho, otra definición que da el autor es: “el chamanismo es la técnica del éxtasis”. El éxtasis más importante y característico del chamanismo, es el tránsito por el Pilar del Mundo para efectuar la comunicación entre todos los niveles de la existencia (Eliade 1951/2016). Cito textualmente:

«En las culturas arcaicas se utiliza la comunicación entre el Cielo y la Tierra para enviar las ofrendas a los dioses celestes, y no para emprender una ascensión concreta y personal; esta continúa siendo el patrimonio de los chamanes. Sólo ellos saben efectuar la ascensión por la “abertura central”, sólo ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una experiencia mística concreta. Este punto es importante: hace ver la diferencia que existe, por ejemplo, entre la vida religiosa de un pueblo nor-asiático y la experiencia religiosa de sus chamanes: esta última es una experiencia personal y extática. En otras palabras, lo que para el resto de la comunidad sigue siendo un ideograma cosmológico, es para los chamanes un itinerario místico. A los primeros el “Centro del Mundo” les permite dirigir sus plegarias y sus ofrendas a los dioses celestes, mientras que para los segundos es la causa de un vuelo en el sentido estricto de la palabra. Sólo para estos es posible la comunicación real entre las tres zonas cósmicas». (p. 216).

El chamán juega un rol social fundamental. Valiéndose de sus trances cura a las personas, acompaña procesos de muerte, sirve de mediador entre las personas y sus dioses, guía la vida religiosa de su comunidad y en cierta forma vela por su alma. Ahora, por importante que sea la figura del chamán, este no absorbe toda la vida religiosa de una comunidad. Hay circunstancias que no requieren de su presencia y en las cuales otros especialistas de la comunidad pueden realizar las prácticas necesarias (Eliade, 1951/2016).

«En muchas tribus el sacerdote sacrificador coexiste con el chamán, sin contar con que cada jefe de familia es también el jefe del culto doméstico» (p. 22). «Donde no interviene la suerte inmediata del alma, donde no se trata de una enfermedad (pérdida del alma) o de muerte, o de mala suerte, o de un gran sacrificio que entraña una experiencia extática cualquiera (viaje místico al Cielo o los Infiernos), el chamán no es indispensable. Una gran parte de la vida religiosa se desenvuelve sin él» (p. 25).

El chamanismo no es una religión. Esta comprende la mitología, ideología y ritualidad de todo un pueblo, abarcando un espectro más amplio que aquel que concierne al chamán. El chamanismo, como fenómeno religioso, gira en torno a la experiencia privilegiada de los chamanes y sería más adecuado situarlo dentro de las místicas (Eliade, 1951/2016).

Jacobo Grinberg entiende el chamanismo como un proceso de auto-perfección que conduce, en última instancia, a tener un control total sobre su propia conciencia y mente (Grinberg-Zylberbaum, 1987-1989, tomo VI). Grinberg buscaba sobre todas las cosas comprender el funcionamiento de la mente y la conciencia. Además de hacer estudios etnográficos, realizó estudios experimentales en el área de la neurofisiología, en los que contó con la colaboración de diversos místicos –incluyendo chamanes de distintas regiones de México–, y a partir de los cuales elaboró su Teoría Sintérgica.

Uno de sus principales postulados es que aquello que percibimos como la realidad es el resultado de la interacción entre el campo neuronal y la *lattice* –concepto con el cual refiere a una matriz energética que forma la estructura fundamental del espacio-tiempo, y en la cual todos los fenómenos coexisten interconectados unos con otros. Grinberg afirma que si bien hay niveles de esta interacción (campo neuronal-*lattice*) que sólo son accesibles tras un riguroso entrenamiento –como es el caso de los chamanes–, el principio que rige la percepción es el mismo para todos los seres humanos (Grinberg-Zylberbaum, 1991).

En concordancia con la visión del chamanismo como proceso más que como fenómeno, en vez de aludir al chamán en un sentido genérico habla de personas con diferentes niveles de desarrollo. Así, tenemos al aprendiz curandero, al curandero, al psicólogo autóctono o médico tradicional, al chamán, y al chamán-nahuál (Grinberg-Zylberbaum, 1987-1989, tomo VI), cada uno denotando un estadio de realización. Es importante mencionar que el desarrollo personal de un chamán está fuertemente orientado a servir al mundo y a las personas.

«El aprendiz de curandero es un muchacho o muchacha, generalmente de la misma comunidad, que se pone en contacto con una persona de mayor conocimiento que le enseña a curar. Muchas veces este conocimiento se transmite entre familiares, aunque no siempre es así. El curandero es un especialista que generalmente maneja bien una técnica. Por ejemplo, puede dedicarse a curar los huesos, por lo que recibe el nombre de huesero; existe el especialista en sustos, capaz de recuperar el estado del paciente después de una alteración muy fuerte llamada susto; hay los especialistas en empachos o partos, entre otros. El psicólogo

autóctono o médico tradicional no es un especialista en una sola área, sino que ha expandido su campo y tiene varias especialidades. Es más global, se dirige a la totalidad de la persona y puede curar varias cosas. Aquí hay un rango amplísimo entre el médico tradicional que recién se inicia y el experimentado que tiene una capacidad extraordinaria para detectar y diagnosticar. El psicólogo autóctono sería propiamente el especialista en las alteraciones psicológicas. El chamán es alguien que ha recorrido las primeras tres categorías, de una u otra manera, pero su área de acción es más abstracta. No tiene una sola especialización como el curandero, más bien constituye una especie de puente entre varias realidades. Se le llama hombre de conocimiento, un sabio que tiene contacto y se ha abierto a realidades alternativas y de alguna manera actúa como maestro, como guía y también como curandero o médico tradicional. Finalmente, el chamán-nahual es una persona con poder extraordinario. Tiene mucha receptividad y es capaz de hacer diagnósticos con mucha precisión utilizando solamente su poder perceptual. Es un puente entre varias realidades, un maestro, y un director de un linaje» (Grinberg-Zylberbaum, 1992, pp. 53-54).

¿Espiritualidad o religiosidad?

«(...) las palabras espiritual y religioso son en realidad sinónimas. Ambas connotan la creencia en un poder superior de algún tipo. Ambas implican un deseo de conectar, o de entrar en una relación más intensa con esta fuerza superior. Y, finalmente, ambas connotan interés en rituales, prácticas y comportamientos morales cotidianos que fomentan esa conexión o relación.» (Fuller, 2001, p. 5)

En principio, no necesariamente existe una diferencia ontológica entre lo espiritual y lo religioso. Sin embargo, la realidad confronta esta idea. Actualmente muchas personas se identifican a sí mismas como *spiritual, but not religious*⁷ (Fuller, 2001), lo que implica una bifurcación entre ambas nociones.

Este autor, a partir de estudios culturales de la sociedad norteamericana, afirma que la tendencia al cuestionamiento intelectual propio de la modernidad occidental hace cada vez más difícil aceptar doctrinas religiosas que predicen verdades absolutas, lo mismo que creer en una realidad inmaterial. A ello se suma la creciente insatisfacción con las dinámicas de poder al interior de las religiones

⁷ “Espirituales, mas no religiosos”.

tradicionales y la incapacidad de estas para saciar la necesidad de contacto con una realidad trascendente, que se supone es propósito de la religión (Fuller, 2001).

Así, hoy en día vemos un desprestigio de las religiones tradicionales en occidente –entendiendo estas por aquellas que provienen de una raíz judeocristiana. Ante esto, muchas personas se han volcado en la búsqueda de filosofías y prácticas provenientes de diversas fuentes que les brinden nuevos panoramas y posibilidades de desarrollo personal, configurando su identidad en torno a lo espiritual (Fuller, 2001).

Para Fuller (2001), la espiritualidad se relaciona con la esfera privada y personal, teniendo en miras un desarrollo personal; mientras que la religión –y por ende podemos entender religiosidad– lo hace con el ámbito público y gira en torno a la institución religiosa. Con todo, las decisiones, prácticas y experiencias de las personas combinan posibilidades que desdibujan las fronteras y hacen repensar las relaciones entre lo espiritual y lo religioso.

De León (2013), partiendo de la psicología transpersonal –que incluye el estudio de varias tradiciones religioso-espirituales del planeta, entre ellas el chamanismo en algunas culturas indígenas–, coincide con Fuller (2001) en que la división entre lo espiritual y lo religioso corresponde a cuestiones sociohistóricas, a la par que reconoce la decadencia social y espiritual de las grandes instituciones religiosas y por lo cual, establece una diferencia entre ambas palabras. Con ello, entiende la espiritualidad como un proceso de desarrollo personal, mismo que puede existir bajo el cobijo de una religión –como forma institucional– o de forma independiente (De León, 2013).

Ahora, mirando hacia el marco de los estudios ambientales, las esferas de lo religioso y lo espiritual mantienen estrechas conexiones con la forma en que las personas nos relacionamos para con el mundo que nos rodea. Toledo y Barrera Bassols (2008) reconocen la importancia del papel de las cosmovisiones en el manejo de la biodiversidad. A través de su triada conceptual *kosmos-korpus-*

praxis, plantean la interrelación e inseparabilidad de las prácticas, los conocimientos y las cosmovisiones, que forman un todo con relación al manejo de la biodiversidad y a la vida misma.

A escala mesoamericana, López Austin (2008) menciona que los diferentes ámbitos de la vida caminaban como un todo en la vida de los pueblos mesoamericanos. Prácticas religiosas, cosmovisiones, organización social, política y economía, tecnologías agrícolas, existían interconectados y en buena medida hundían sus raíces en los mitos de origen.

En el contexto de la Península de Yucatán, Orihuela Gallardo (2015), analiza las formas en que la sociedad maya se relaciona con el territorio a través de la cosmovisión y la religión, las cuales corresponden a un sistema cultural antiguo que se transforma y adapta a las formas de vida actuales de un mundo en globalización. Símbolos y creencias antiguas aparecen con nuevas vestimentas en las prácticas de las comunidades mayas de la actualidad.

Algo que quiero recalcar es que en muchos casos los contenidos que abarcan los conceptos de religión, cosmovisión, y espiritualidad, son muy similares. Incluso, dependiendo del enfoque, diferentes autores podrían referirse a lo mismo utilizando diferentes conceptos. Por esto, si bien es difícil establecer fronteras tajantes entre estos conceptos, quiero mostrar las diferencias generales que utilizo para cada concepto en este trabajo. Al hablar de *religión* refiero al ámbito institucional que conjunta doctrinas y prácticas en torno a lo sagrado, de forma similar a como lo entienden Fuller (2001) y De León (2013); al hablar de *espiritualidad* refiero a las vivencias personales de lo sagrado, de forma similar a lo que Eliade (1951/2016) nombra como hierofanía, y también refiero al aspecto de desarrollo personal que mencionan Grinberg Zylberbaum (1987-1989, tomo VI) y De León (2013); al hablar de *cosmovisión* refiero a marcos interpretativos de la realidad, aludiendo a lo mismo que De León (2013) alude como modelos de realidad.

Algunos principios de la cosmovisión maya

Para re-pensar las interacciones ambientales entre los mayas peninsulares actuales, partiré de revisar algunos principios de la cosmovisión maya prehispánica. En concreto, la forma en que el universo fue concebido en cuanto a su creación, sus espacios y dimensiones, así como la presencia de algunas entidades que lo habitan y los principios que hacen posible la comunicación entre éstas y los seres humanos.

Aclaro de antemano que las ideas que expongo han sido reconstruidas por diversos investigadores a partir de las fuentes disponibles sobre la cultura maya⁸, y no siempre se encuentran “tal cual” en la vida de las comunidades actuales. Esto se explica por el proceso de colonización europeo, que buscó y en cierta medida logró, destruir todo rasgo de las culturas del “nuevo” continente a la vez que introducir principios propios de su cultura, lo cual llevo a un proceso de sincretismo religioso cuyos resultados varían enormemente en tiempo y espacio (Ruz, 2002a). Una consecuencia de este proceso es la fragmentación del conocimiento maya antiguo y con ello la ausencia actual de un marco conceptual completo con el cual podamos comprender la realidad encontrada en las comunidades, que en palabras de Hirose López (2008, p. 201) «sólo lograron conservar lo que en un nivel casi doméstico pudo sobrevivir».

Hoy en día la cosmovisión entre los mayas peninsulares es una mezcla heterogénea del conocimiento prehispánico y católico (Ruz, 2002b), manteniendo principios de ambas tradiciones a la vez que disidiendo de sus formas “originales”⁹. A la par, durante las últimas décadas se suma la presencia de iglesias evangélicas, cuya influencia en las comunidades no es despreciable en lo absoluto.

⁸ Bustos Trejo y Del Moral (2002), clasifican las fuentes sobre la cultura maya en: fuentes arqueológicas, fuentes escritas, fuentes lingüísticas y fuentes etnográficas.

⁹ Los orígenes de toda tradición religiosa se remontan siempre hacia un pasado remoto, en el cual difícilmente se puede identificar un único origen, y por lo tanto una forma original de dicha tradición (Eliade, 1951/2016). En este caso, al decir originales, me refiero simplemente a sus formas antes del contacto.

El origen

En la cosmogonía maya el universo se entiende como una creación que deviene de la voluntad de una o varias entidades¹⁰. Dice uno de los primeros pasajes del *Popol Vuh* –edición de Christenson (2012):

«A solas están el Armador y el Formador, Soberano y Quetzal Serpiente, Los Que Han Parido Descendencia y Los Que Han Engendrado Hijos. Luminosos están en el agua, envueltos en plumas de quetzal y plumas de cotinga. Por eso se llaman Quetzal Serpiente. En su esencia son grandes sabios, grandes poseedores de conocimiento. Ciertamente existe el cielo. Existe también Corazón del Cielo, lo que se declara ser el nombre del dios». (p. 92)

«Entonces vino su palabra. Corazón del Cielo llegó aquí con Soberano y Quetzal Serpiente, en la oscuridad, en la noche. Habló con Soberano y Quetzal Serpiente. Hablaron juntos entonces. Pensaron y contemplaron. Llegaron a un acuerdo, juntando sus palabras y sus entendimientos. Entonces dieron a luz, animándose el uno al otro. Bajo la claridad dieron luz a la humanidad. Entonces hicieron planes para la germinación y la creación de los árboles y los arbustos, la germinación de toda la vida y la creación, en la oscuridad y en la noche, por Corazón del Cielo, al que llaman Huracán». (p. 95)

Este pasaje muestra una imagen de las entidades que dan a luz a la creación, antes de que la misma suceda. En su carácter poético, a lo largo del *Popol Vuh* se da una larga lista de nombres. Cada entidad-deidad tiene más de un nombre y aparece en distintas circunstancias, por lo que es difícil decir con exactitud cuántas y cuáles entidades participan en la creación. Sin embargo, Corazón del Cielo –*U K'ux Kaj*– parece ser la entidad principal que dirige la obra (Christenson, 2012, p. 80).

«Corazón del Cielo es el dios que concibe primero la idea de lo que se debe formar. Luego, otras deidades llevan a cabo su voluntad al dar expresión material a sus conceptos». (p. 94)

¹⁰ Utilizo la palabra “entidad” y no “dios” para dejar abierta la interpretación, en lugar de asumir nociones preconcebidas de la deidad.

Ahora, el principio de que el universo es creado por un Gran Dios Celeste, es compartido por muchas culturas en el planeta. Este dios celeste usualmente tiene muchos hijos o mensajeros, que ocupan los cielos inferiores y que le ayudan a realizar su voluntad (Eliade, 1951/2016, p. 26, 391).

En la realidad actual de las comunidades mayas de la Península de Yucatán la noción de la deidad por excelencia se refiere tanto al Dios bíblico como a entidades de la cultura maya. Es posible, por ejemplo, encontrar una estrecha relación entre Dios, Jesús, el Sol, la Gracia y el Maíz (Orihuela-Gallardo, 2015).

«*K'ank'abiok* o Jesús, no sólo otorga la gracia, sino que es la gracia misma. La deidad o ser que otorga la “gracia” es siempre asociada al sol y al maíz como una relación indisoluble. (...) Es posible proponer que *k'ank'abiok*, como Jesús o Dios mismo, se identifica en la narrativa como una deidad del sol, del maíz y como el maíz mismo». (pp. 54-55)

Los tres mundos y el centro

En la cosmovisión maya prehispánica el universo creado se concibe conformado por tres grandes mundos o ámbitos de realidad: el inframundo, la tierra o mundo de enmedio, y el supramundo. Asimismo, dentro de cada uno de estos se considera que hay niveles o dimensiones. Son así 9 las del inframundo y 13 las del supramundo¹¹. En el último nivel del supramundo reside el principio creador. En el último nivel del inframundo habita el principio de muerte (De la Garza, 2002). El mundo de enmedio corresponde a la realidad que como humanos conocemos.

Geoméricamente, esto puede entenderse haciendo una analogía con un prisma romboidal, formado por dos pirámides invertidas una con respecto a la otra, de modo que sus bases cuadrangulares se toquen. Así, el supramundo es como una montaña que asciende hacia su pico en 13 niveles. El inframundo como una montaña invertida que desciende en 9 niveles. En las puntas de ambas se encuentran respectivamente los principios que dan vida y muerte a la creación. El cuadrado que se

¹¹ El mundo de enmedio es un único nivel, por corresponder a la realidad material humana tal cual la conocemos.

forma en la zona de contacto de las bases de ambas pirámides corresponde al mundo de enmedio (De la Garza, 2002; Holland, 1961).

A la vez, el cosmos se divide en 4 sectores, asociados al tránsito del Sol, las 4 estaciones y los 4 rumbos cardinales. Estos sectores están presentes en las 3 grandes esferas de realidad. Geométricamente se representan en las 4 esquinas del cuadrado y en las 4 caras de cada una de las pirámides. A cada uno de los rumbos se asocia un elemento, color, plantas y animales, así como una Ceiba y un Bacabe, mismos que sostienen la creación en sus esquinas (De la Garza, 2002).

El sector más importante es el quinto, el centro, el punto de unión de los espacios cósmicos. El centro es a la vez un punto y un eje de comunicación entre las esferas de realidad. Algunos de sus símbolos son: el centro de la cruz¹², el Sol como flor de 4 pétalos, el quince, y uno de los más importantes, la Ceiba (De la Garza, 2002). Hundiendo sus raíces en lo profundo de la tierra (inframundo), y con sus ramas tocando el cielo (supramundo), la Ceiba atraviesa todos los niveles del cosmos, fungiendo como un eje en la creación.

Ya a mediados del siglo XX, Mircea Eliade (1951/2016; 1949/2001) señalaba como un principio común presente en diversas culturas la concepción de un universo dividido en “tres esferas de realidad” y unidas por un “eje-centro” –siendo este cualquier espacio-tiempo sujeto a una posible ruptura de los niveles¹³. La ruptura conlleva lo que el autor llama una “hierofanía”, es decir, una manifestación de lo sagrado, misma que confiere cualidad sacra a lugares, tiempos, eventos, objetos, y seres (personas, animales, plantas, etc.). En la visión de Eliade, este mundo (el mundo de enmedio) sólo es sagrado en la medida en que él mismo o algo en él, se vuelve el receptáculo de una hierofanía.

¹² La cruz es un símbolo prehispánico. Sus lados se asocian a los rumbos del universo, mismos que confluyen en el centro (De la Garza, 2002).

¹³ Cito al autor: «(...) es “centro”, sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, esto es, cualquier espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades que no pertenecen a este mundo» (Eliade, 1951/2016, p. 213).

Como ya mencioné, para este autor aquello que marca la diferencia entre un chamán y un no-chamán consiste en la experiencia que una persona tiene en relación con su modelo cosmológico. Lo que para la comunidad en general representa una concepción “cosmo-teológica”, es para el chamán una “experiencia mística concreta”; «(mientras que para) los primeros el “Centro del Mundo” les permite dirigir plegarias y ofrendas a los dioses, para los segundos es la causa de su vuelo en el sentido estricto de la palabra» (Eliade, 1951/2016, p. 216). Aún más, el paso de una región cósmica a otra no sólo marca la diferencia entre los chamanes y los no-chamanes, sino que es “la técnica chamánica por excelencia” (p. 213). Para el caso de los mayas peninsulares, algunas de las conclusiones de Hirose López (2008) respecto del chamanismo y el chamán son muy similares, refiriéndose a la capacidad de situarse en el origen y volverse un puente entre realidades.

«El principio que define el fenómeno chamánico en la cultura maya es la capacidad del individuo de constituirse en eje cósmico, en un arreglo espacio-temporal definido y acorde con el mito maya de la creación». (p. 8)

Por un camino paralelo, De la Garza (2002), analiza la relación entre la arquitectura de algunos sitios arqueológicos, la cosmovisión y las jerarquías sociales en la cultura maya prehispánica. Concluye que la construcción de espacios sagrados fue orientada por principios cosmológicos, y su propósito, más allá de representar simbólicamente el cosmos, era «lograr la comunicación de los humanos con las energías sagradas a través del ritual (...) para revivir el tiempo divino de los orígenes, o sea, para reproducir el mito cosmogónico y revitalizar periódicamente al cosmos» (p. 80). En los rituales oficiados cada clase social tenía su lugar. Los templos que fungían para la comunicación con el supramundo y el inframundo eran accesibles únicamente para los sacerdotes e iniciados, mientras que el pueblo permanecía en las plazas, construidas con un esquema cuadrangular, símbolo del mundo de enmedio (De la Garza, 2002).

El ser humano y las entidades del cosmos maya

En el apartado anterior mencioné los espacios en que se entiende y divide el cosmos maya. Paralelamente, existe una diversidad de entidades¹⁴ que habita dichos espacios (De la Garza, 2002). El propósito de este apartado es mostrar algunos conceptos a partir de los cuales es posible entender la existencia de dichas entidades, así como la posibilidad de que los seres humanos entablen relaciones con ellas.

En la visión maya, el cuerpo humano se compone de una esfera material y varias inmateriales. Estas últimas han sido planteadas como entidades anímicas (Orihuela-Gallardo, 2015), manifestaciones sutiles (Hirose-López, 2008) e interioridad (Descola, 2011)¹⁵ –en contraparte de la exterioridad que representa el cuerpo físico. Aclarando que en la cosmovisión maya las fronteras entre lo material y lo inmaterial son flexibles¹⁶ y que tal división no necesariamente está presente en la vida de las comunidades, presento algunos conceptos que refieren a la parte inmaterial del ser humano, misma que también está presente en plantas, animales y en la esfera de “lo abiótico”; y que asimismo es el vínculo con las entidades que pueblan los espacios del cosmos maya (Orihuela-Gallardo, 2015).

Orihuela Gallardo (2015) plantea la noción de “dos espíritus humanos”, con los cuales se refiere a dos “entidades anímicas” que forman parte de todo ser humano: *pixán* y *k'ak'as bal*. *Pixán*, es donde reside la energía vital de una persona, con lo cual permite y sostiene la vida de esta. El *pixán* nunca se separa del cuerpo físico en vida, pues si esto llega a suceder la persona morirá. Se separa cuando la persona muere o está cerca de morir. Sólo así se puede ver al *pixán* sin el cuerpo físico, estado en el

¹⁴ De la Garza (2002), no utiliza la palabra “entidades”, sino “deidades”, “dioses” y “seres celestes”.

¹⁵ Descola (2011) no se enfoca en el estudio de los mayas. Sin embargo, su concepto de “interioridad” es utilizado por Orihuela Gallardo (2015) como un punto de partida en la discusión sobre la noción del cuerpo entre los mayas peninsulares, pues constituye una aproximación aplicable a cualquier visión sobre el cuerpo que incluya una contraparte con respecto al cuerpo físico o externo.

¹⁶ En la lógica maya el cuerpo físico no se entiende sin sus contrapartes sutiles y estas a la vez no se entienden sin el cuerpo físico (Hirose-López, 2008).

cual mantiene la forma que tuvo el cuerpo de la persona, e incluso responde por el mismo nombre. Es «una persona sin cuerpo» (p. 83).

De acuerdo con el Calepino de Motul, escrito entre finales del S. XVI y principios del S. XVIII, *pixán* significa «alma que da vida al cuerpo del hombre». La palabra deriva de la raíz *pix*, misma que traduce como «cobertura con que algo se cubre» (Arzápalo-Marín, 1995, p. 643). Esto concuerda con la interpretación de Orihuela Gallardo sobre el *pixán*, en el sentido de que está íntimamente relacionado a la vida de la persona.

El *pixán* puede tener connotaciones más amplias. Dice Hirose López (2008):

«(...) es una fuerza vital que se introduce en el feto durante el embarazo, dándole vida. Al morir la persona abandona el cuerpo de esta para ir al mundo de los muertos hasta que reencarna en otra persona (...) *Pixán* es un término con el que se designa el alma, tanto de las personas como de otros seres vivos, plantas y animales (...) Al morir una persona y abandonar el cuerpo, el *pixán* es un espíritu que puede manifestarse y ser visto, inclusive puedes hablar con él (...). (pp. 84-85)

El segundo espíritu, *k'ak'as bal*, también nombrado *b'al b'alo*, se asocia a lo oculto. *K'ak'as bal* reside en la nuca (la parte más oculta de la cabeza), dirige el pensamiento, la imaginación y el acto de soñar. A diferencia del *pixán*, el *k'ak'as bal* puede salir y entrar del cuerpo físico sin que este se vea afectado. De hecho, esto comúnmente sucede al soñar. El *k'ak'as bal* sale del cuerpo y actúa fuera del mismo. Por esto, los sueños se consideran acciones reales, realizadas por una entidad anímica que es parte de la persona, o, mejor dicho, que es la persona misma (Orihuela-Gallardo, 2015, p. 86).

Una de las posibilidades que tiene el *k'ak'as bal* es, estando fuera del cuerpo físico, transformarse en un animal, mismo que es visible para las personas que se encuentran en un estado de vigilia. Al *k'ak'as bal* de una persona convertido en animal se le llama *way*. Esta palabra también se usa para designar a las personas que tienen el conocimiento y la capacidad para realizar dicha transformación, a quienes en su mayoría se identifica como brujos. En las comunidades que han pasado por una mayor

transformación cultural el *way* está presente en la narrativa popular, pero la existencia de personas que se transforman en animales refiere casi siempre al pasado –aunque no tan distante. Por otro lado, en comunidades donde la transformación ha sido menor, la cuestión parece seguir vigente (Orihuela-Gallardo, 2015).

Todavía más importante, para esta autora *k'ak'as bal* puede constituir uno de los elementos que posibilitan la interacción entre seres humanos y entidades del cosmos maya. En sus palabras, «(...) es posible pensar que el *k'ak'as bal* tiene la misma condición que las entidades que pueblan en el mundo maya, pues las características que ambos poseen, como el no tener cuerpo, les permite tener contacto» (Orihuela-Gallardo, 2015, p. 86).

Finalmente, *íik*. En el Calepino de Motul se dan 3 significados a esta palabra: «aire o viento», «anhélito, resuello y soplo que uno echa por la boca», y «espíritu, vida y aliento» (Arzápalo-Marín, 1995, p. 382). Orihuela Gallardo (2015), menciona que *iik* se usa para hacer referencia a vientos atmosféricos y vientos subterráneos, a la energía vital de seres con cuerpo físico, así como a una gran variedad de entidades con cuerpos de “viento”.

«La palabra *íik'* tiene connotaciones muy amplias pues nombra a los vientos atmosféricos; a los *iik' winik* (señores viento); a los aluxes; al aliento de las personas; al principio vital que se desprende de los animales al morir; a la energía vital de los animales sacrificados; y a los vientos que se levantan en los terrenos, es decir, *mozono'ob* o remolinos. Intentar comprender las fronteras conceptuales de cada uno de estos vientos no es tarea fácil, no obstante, algunos tipos de vientos forman clases conceptuales muy claras». (p. 108)

En especial, cuando *íik* se refiere a entidades es difícil precisar a cuáles entidades y/o fenómenos se refiere. Uno de los principios, es que las entidades-viento pueden interactuar con las personas, siendo múltiples los resultados de estas interacciones. Algunas entidades-viento desean y pueden consumir la energía vital de las personas, causando la enfermedad e incluso la muerte. La palabra *k'ak'as íik* –“viento malo”– denota a estas entidades. En la dinámica social maya, las enfermedades provocadas

por la toma de la energía vital por parte tanto de humanos como diversas entidades, tiene una presencia constante (Orihuela-Gallardo, 2015).

«Asimismo, los vientos, tienen la capacidad de ocupar los cuerpos vivos u objetos ritualmente creados» (pp. 79-80). Esto por ejemplo da lugar a la fabricación de *aluxes*, proceso ritual durante el cual se busca que un *aluxe* –una entidad específica con cuerpo de viento– ocupe una figurilla o cuerpo de barro. El *aluxe* “atado” queda entonces al servicio de la persona, pudiendo ayudarlo en el cuidado de su solar y su milpa, así como en la cacería, entre otros (Orihuela-Gallardo, 2015).

Los significados de este concepto varían de acuerdo con el contexto en que se utilizan. Resulta de gran importancia intentar comprender estos significados para aproximarnos a las interacciones que las personas entablan con las entidades que pueblan el universo maya en la Península de Yucatán.

Metodología

«El análisis es la interacción entre los investigadores y los datos. Es al mismo tiempo arte y ciencia»

(Strauss y Corbin, 1998/2002, p. 22)

Etnografía y teoría fundamentada

Las metodologías que guían este trabajo son la Etnografía y la Teoría Fundamentada (TF). Históricamente, la primera está más vinculada a la antropología y la segunda a la sociología. Sin embargo, puesto que ambas aportan diferentes enfoques sobre cómo aproximarse a las realidades sociales, actualmente también son utilizadas por otras disciplinas, como es el caso de las ciencias ambientales, ya sea como metodologías completas o extrayendo principios o métodos pertinentes para cada caso.

La etnografía es a la vez un enfoque, un método y un texto (Guber, 2001). Como enfoque es una práctica que busca comprender la realidad social a través del contacto con el otro, a través de la visión del otro. Como método, «es un conjunto de actividades comúnmente designadas como “trabajo de campo”, cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Tienen cabida una variedad de técnicas. Algunas de las más comunes son la entrevista no dirigida, la observación participante, y las encuestas. El instrumento es el mismo investigador con sus atributos socioculturalmente considerados en una relación de campo» (p. 8). Finalmente, como texto, una etnografía presenta la interpretación de un autor acerca de algún aspecto de la realidad humana.

No sería exagerado decir que el trabajo de campo, visto como la inmersión vivencial del investigador dentro de una realidad social particular, es la base de la etnografía. La vivencia subjetiva del investigador incluso llega a formar parte del texto final, no por capricho ni como una evaluación del

rigor de la investigación, sino como la experimentación de una relación entre el investigador y los informantes más equitativa (Guber, 2001).

En cuanto a la TF, aquello que la caracteriza es que parte de los datos para generar teoría, con lo cual se pretende que exista una mayor coherencia entre los datos, el análisis y la teoría resultante. Esta metodología es especialmente útil cuando se busca una aproximación fresca a la realidad social que se estudia (Strauss y Corbin, 1998/2002).

Las fases de un proceso en TF son: una vez teniendo los datos, se codifican –ya sea de forma inductiva, deductiva o ambas–, con ello se pueden crear categorías hasta el nivel que se requiera, la información (contenida en las categorías) se relaciona en todas las formas posibles y/o pertinentes, buscando crear un esquema explicativo teórico, y finalmente se redactan los resultados.

En todo el proceso, la creatividad es un elemento clave, el análisis se considera como una interacción entre el investigador y los datos. En todo momento se requiere estar abierto a múltiples posibilidades, usar formas no lineales de pensamiento como ir hacia atrás y hacia delante y darle vueltas a un tema para lograr una nueva perspectiva. También, la creatividad crea junto al rigor científico, un balance en el proceso de investigación (Strauss y Corbin, 1998/2002).

Por mi parte, encontré en la etnografía un gran soporte para realizar trabajo de campo, es decir, para recopilar datos con base en la experiencia de inmersión en una realidad social. A la vez, entrando en la interpretación de los datos, considero más pertinente, para los fines de esta tesis, la aproximación propuesta en la TF. A continuación, describo con detalle el proceso que seguí durante la investigación, desde la elección de la zona de estudio, hasta la redacción de este texto.

La recopilación de los datos

El proceso de esta tesis implicó tres viajes a la Península de Yucatán. El primero fue de octubre de 2017 a enero de 2018 y tuvo la finalidad de generar las condiciones para hacer una tesis. Concretamente, necesitaba definir el tema inicial y encontrar una localidad (o más) en la que fuese factible realizar trabajo de campo.

Para ello pedí orientación a cuatro académicos de diferentes instituciones: María del Rocío Ruenes Morales de la “Universidad Autónoma de Yucatán” (UADY), Mérida; David de Ángel García del “Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales” (CEPHCIS) de la UNAM, Mérida; Laura Huicochea Gómez de “El Colegio de la Frontera SUR” (ECOSUR), Campeche; y Javier Hirose López de la “Universidad de Oriente” (UNO), Valladolid, Yucatán. Asimismo, consulté cuatro bibliotecas en la ciudad de Mérida: la Biblioteca Central Estatal Manuel Cepeda Peraza, la Biblioteca del Campus de Ciencias Sociales y Humanidades y la Biblioteca de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", ambas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), así como la Biblioteca del CEPHCIS, UNAM. Paralelamente, visité un total de 12 comunidades en los estados de Yucatán y Campeche: Halachó, San Antonio Sihó y Tankuché en la región de Camino Real, entre Campeche y Yucatán; Bolonchén de Rejón, Hopelchén, Dzibalchén y Xkix en la Región Chenes de Campeche; Abalá, Tecoh, Lepán, Xocchel y Sahcabá, hacia el sur y oriente de Mérida, en Yucatán.

De entre estas comunidades, en Dzibalchén y en Xkix encontré las condiciones adecuadas para realizar trabajo de campo de acuerdo con el tema que estaba delineando, la espiritualidad en personas no-especialistas del ámbito religioso y en relación con sus interacciones ambientales. Así, pedí el permiso correspondiente a las autoridades ejidales, el cual fue aceptado.

En abril del mismo año realicé el trabajo de campo, con una duración de tres semanas en las localidades de Dzibalchén y Xkix, municipio de Hopelchén, Campeche. Mi propósito era recolectar suficientes datos que me permitieran llegar a un panorama ambiental general del ejido de Xkix, enfatizando la historia del ejido, las actividades realizadas en la actualidad y la espiritualidad.

Los métodos que utilicé para recopilar datos fueron el transecto participativo (CIMAS, 2009; Geilfus, 2002; Proyecto JALDA, 2001), las entrevistas a profundidad semiestructuradas y no-estructuradas, y la observación participante (OP) (Guber, 2001; Sánchez, 2001). El transecto participativo es una técnica utilizada en procesos de desarrollo social participativo y consiste en recorrer un territorio con la compañía de personas que lo conozcan a profundidad, a la vez que se genera un diálogo sobre aspectos de la realidad en la que se busca incidir. Posterior al recorrido es común que se elabore un diagrama de corte o perfil topográfico, en el cual se incorpora la información obtenida en campo (CIMAS, 2009; Geilfus, 2002; Proyecto JALDA, 2001). Cada manual describe la técnica de forma diferente, sin embargo, estos son los principales puntos en común.

El transecto que realicé para esta tesis consistió en un recorrido por el ejido de Xkix, acompañado de tres miembros de la familia Huitz Chin –Jorge, Baldemar y Leocadia– y una universitaria –Wendy Bazán. El trayecto duró desde el amanecer hasta comenzando el atardecer, lapso durante el cual recorrimos el camino principal del ejido, pasando por espacios de cultivo, espacios de selva y espacios habitacionales, dialogando sobre diversos temas referentes al territorio y su gente. Fue en gran medida una entrevista situada en su contexto territorial. A modo general, los temas que abordé fueron: descripción del paisaje, historia del ejido, actividades económicas, meteorología tradicional, ritualidad, espiritualidad, visión ética sobre la naturaleza y perspectivas del ejido a futuro. En el anexo se encuentra el guión de entrevista que elaboré para el transecto. Algunos temas los abordé directamente, otros surgieron espontáneamente y otros los omití, tratando de seguir el flujo que se presentaba durante

el recorrido. A la par grabé la mayor parte de los diálogos –un aproximado de 4 horas de grabación– y tomé registro fotográfico.

Pasemos a la entrevista. Una entrevista es un diálogo en la cual una persona obtiene información sobre un tema preguntando a otra persona. La entrevista semiestructurada permite delimitar un universo temático, a la par que da libertad a que surja un diálogo espontáneo que pueda nutrir el proceso y generar una información más completa; en la entrevista no-estructurada se permite que cualquier tema emerja, lo que aporta un entendimiento más amplio del contexto de estudio y permite visualizar nuevas aristas en la investigación (Guber, 2001; Sánchez, 2001).

Realicé ocho entrevistas a profundidad a ejidatarios y miembros de la familia Huitz Chin que no estuvieron presentes durante el transecto. Los temas que traté durante estas entrevistas fueron los mismos que los abordados en el transecto. Sin embargo, no pretendí tocar siempre todos los temas. Generalmente abría las entrevistas preguntando por un tema en específico y a partir de ahí permitía que la conversación tomara su propio rumbo. De igual forma, registré las entrevistas con una grabadora de audio. En total, entrevisté a 7 de los 9 hermanos Huitz y a 2 ejidatarios que no son miembros de dicha familia, sumando aproximadamente 13 horas de grabación –entre el transecto y las entrevistas individuales.

Finalmente, la observación participante consiste en involucrarse en las actividades realizadas por las personas con las cuales se investiga, y a la vez, observar constantemente la realidad. Este método reconoce la vivencia directa de la realidad social como una forma de comprenderla. La OP implica un proceso en el cual el investigador debe estar siempre abierto a la realidad social que trata de comprender, lo cual conlleva que los objetivos, preguntas, e hipótesis iniciales de una investigación pueden cambiar en el transcurso de esta. La información debe ser recopilada de la forma más fidedigna posible, ya sea a través de dispositivos electrónicos como grabadoras de audio y cámaras fotográficas, así como por notas de campo elaboradas con sumo detalle (Guber, 2001; Sánchez, 2001).

Paralelamente a las entrevistas realicé OP, acompañando y participando de algunas de las actividades de los hermanos Huitz. Lo que más captó mi atención durante el transcurso de las actividades y de las pláticas informales lo registré en un diario de campo, tratando de ser lo más fiel a lo sucedido. Dependiendo de las circunstancias, este registro lo realizaba inmediata o posteriormente a las actividades.

A finales de 2018 y comienzos de 2019 realicé un último viaje, que no tenía la intención de constituir parte del trabajo de campo. Sin embargo, la experiencia durante el mismo fue muy enriquecedora, tanto personal como académicamente. En un lapso de 12 días, visité a Don Honorio Cetz en Chunwaymil (a pocos kilómetros de Bolonchén), y posteriormente a Wilma Kep y a la familia Huitz Chin en Dzibalchén. Posiblemente, fue el periodo en que más me sumergí en la vivencia dentro de una comunidad maya, y asimismo en la escritura del diario de campo. Además, tomé registro fotográfico y grabé una entrevista a Manuel Huitz, el único de los hermanos que no había entrevistado –con excepción de la hermana mayor que vive en Bacalar.

Posterior a cada uno de los periodos en campo transcribí las entrevistas, que junto a los diarios constituyeron la base de datos para la tesis.

El análisis y los resultados

Comencé por intentar hacer una codificación inductiva de las entrevistas. Es decir, derivar las categorías de análisis a partir de un primer nivel de interpretación de los datos en bruto. Para ello utilicé el paquete RQDA (R Qualitative Data Analysis) del software libre R. Sin embargo, di con una dificultad. Había demasiadas posibilidades de categorizar la información, puesto que todos los temas estaban interconectados y había muchos posibles “centros”. Por otro lado, tampoco pensaba pertinente utilizar las categorías pensadas para las entrevistas, pues tenía claro que eran únicamente provisionales. Incluso llegué a pensar que cualquier tipo de categorización sería incapaz de reflejar la complejidad

que la realidad estaba ofreciendo. Esto podría ser o no cierto, pero en dicho momento necesitaba encontrar una forma de articular los datos en un relato coherente que respondiera a la pregunta de investigación.

Opté –siguiendo el consejo de mis tutores– por simplemente escribir, por dejar que el flujo de la escritura abriera camino. Comencé tomando los datos que hablaban del territorio en su dimensión más física, para con ellos describir el ejido de Xkix. Poco a poco, a través de la escritura, fui entrando en todos los temas de los cuales tenía datos. Al poco tiempo me fue claro en cuáles temas necesitaba profundizar para responder a la pregunta central. Estos son: 1) la dimensión física, que abarca los rasgos geográficos del territorio y las actividades económicas realizadas en el mismo; 2) la dimensión sutil, centrada en la narrativa en torno a las entidades del cosmos maya; 3) la dimensión espiritual, vinculada a la ritualidad y al conocimiento meteorológico tradicional. Quiero aclarar que todos los temas están íntimamente vinculadas. Estructuré los resultados de esta forma para poder brindar una narrativa coherente con las relaciones que encontré en los datos.

Continué escribiendo. El procedimiento que seguí fue: describir los datos con los cuales contaba para un tema, proporcionar la perspectiva de algún autor (o más) y dar mi propia interpretación, siempre tratando de articular todo en un diálogo coherente. A modo de triangulación (Strauss y Corbin, 1998/2002), la revisión de los datos, la codificación, el análisis y la escritura fue un proceso simultáneo.

Capítulo 1: “La Región Chenes, un Territorio Imbricado”

«Sentía mi cuerpo aporreado de tanto trabajar, pero fuerte mi espíritu, porque hay mucha energía allá en el monte y eso pone fuerte el espíritu» (Leocadia Huitz Chin, habitante de Dzibalchén y Xkix)

Este texto es una narración sobre vínculos entre formas de vivir espiritualidades y modos de interacción ambiental, en el contexto de transformaciones ambientales de la Región Chenes de Campeche, México. En este capítulo contextualizo geográfica e históricamente la zona de estudio, enfatizando los procesos que derivan en la situación actual de la región para finalmente presentar a Xkix y a la familia Huitz Chin, quienes forman el lugar y los actores centrales de esta narrativa.

Geografía física de la Península de Yucatán y la Región Chenes

La Península de Yucatán

La Península de Yucatán (PY) se localiza entre los 15°53' y 21°37' N, y los 86°43' y 91°30' O. Como provincia fisiográfica abarca los estados de Yucatán, Quintana Roo y casi todo el estado de Campeche en México, el departamento de Petén en Guatemala y todo Belice, sumando en total 177,475.62 km² ¹⁷. El Mar Caribe marca su límite continental al oriente; al sur lo hacen los departamentos de Izabal, Alta Verapaz y Quiché en Guatemala; al oeste colinda con los estados de Chiapas y Tabasco (México) y al norte con el Golfo de México.

Es pertinente recordar que la PY es un territorio que fisiográfica, biótica y culturalmente traspasa los límites políticos de los estados-nación en que en ella se encuentran. Aun así, por cuestión de límites, la escala espacial más amplia que analizaré en esta tesis se centrará en la porción mexicana de este territorio. Acotar de esta forma el espacio geográfico encuentra sentido en la afirmación de Valderrama

¹⁷ Dato obtenido con QGIS a partir de los polígonos de dichos estados.

(2004): «hay una población cuya permanencia en la península¹⁸ se remonta a más de 3,000 años y que desde el punto de vista de la antropología física, la lingüística y la etnografía conserva rasgos propios que le confieren una identidad en el marco de la pluralidad étnica del país» (p. 125). Sobre decirlo, se refiere a los mayas peninsulares, quienes tienen un papel central en esta tesis. A partir de ahora al escribir de la PY estaré refiriendo a la porción mexicana de la misma.



Figura 1. Imagen satelital de la Península de Yucatán. Fuente: Google Earth

La PY es una región con escaso relieve. La mayor parte se encuentra a altitudes menores a los 50 msnm y las mayores, hacia el sur de la península, alcanzan los 400 msnm¹⁹. Geológicamente, la PY se

¹⁸ En la porción mexicana de la PY.

¹⁹ El Cerro Champerico, localizado en el estado de Campeche cerca de la frontera con Guatemala, es el sitio más alto de la PY con una elevación de 390 msnm (INEGI, 2017a).

asienta en una gran plataforma compuesta de estratos de rocas carbonatadas. Las calizas que componen la superficie de la península no son muy profundas, llegan entre los 160 y 325 metros de profundidad para luego ceder paso a margas y otros tipos de sedimentos. La porosidad característica de este sustrato rocoso y el casi nulo relieve de la región causan que la mayor parte del agua de lluvia percole rápidamente hasta el acuífero, dejando pocos cuerpos de agua superficiales perennes. Aún más, los procesos de meteorización han dado origen a un sistema cárstico con una red de flujos y cuerpos de agua subterráneos –total o parcialmente sumergidos y en muchos lugares interconectados–, que a escala peninsular forman el acuífero de Yucatán (Uuh-Sonda et al., 2018; Bautista et al., 2011).

A pesar de esto, se han registrado un total de 39 corrientes de agua y 26 cuerpos de agua en Campeche; 10 y 28 respectivamente en Quintana Roo; y 6 cuerpos de agua en Yucatán. Este estado es el único que no cuenta con ninguna corriente de agua superficial (INEGI 2017a; 2017b; 2017c). Mas los informes no esclarecen si se trata de corrientes y cuerpos de agua perennes, y es posible que gran parte de ellos no lo sean. Sea cual sea el caso, su rol ambiental es y ha sido de gran relevancia. Como ejemplo, Williams Beck (2008) señala la importancia de los ríos Champotón y Homtún para la conformación de las sociedades mayas prehispánicas en la región centro y norte del actual estado de Campeche.

Tomando como base la clasificación climática de Köppen modificada por Enriqueta García (2004), la PY muestra gradualmente climas cálidos con diferentes niveles de humedad. La entrada de vientos cargados de la humedad del Océano Atlántico provenientes del este-sureste es uno de los factores que determina la humedad en la PY. La acción de estos vientos causa que la intensidad en la precipitación encuentre su mayor punto hacia el sureste de la península (≥ 1400 mm anuales) y gradualmente disminuya hacia el noroeste, encontrando su menor punto sobre el litoral del Golfo de México (≤ 800 mm). Esto forma un gradiente climático basado en la precipitación como principal factor de cambio, que corre a través de “franjas” con sentido noreste-suroeste.

Así, al norte de la PY encontramos climas secos BS_1 y BS_2 , cuya humedad aumenta hacia el sureste teniendo climas subhúmedos con régimen de lluvias en verano Aw_0 , Aw_1 , Aw_2 y con régimen de lluvias intermedio (en invierno) $Aw_0(x')$, $Aw_1(x')$, $Aw_2(x')$, que corren a través de franjas mencionadas. La isla de Cozumel, en la costa del Mar Caribe, registra el mayor porcentaje de lluvias de invierno de la península, por lo que se la clasifica con un clima $Am(f)$ (Vidal-Zepeda, 2005; García, 2004; White y Hood, 2004; Orellana et al., 1999, citado por Bautista et al., 2011).

La posición intertropical en que se sitúa la PY causa que la insolación que recibe anualmente sea bastante elevada y uniforme. Por ello, la temperatura no varía tanto como la precipitación (Vidal-Zepeda, 2005). Su promedio anual es de $27.5^{\circ}C$, la media de las temperaturas mínimas durante los meses de noviembre a febrero (invierno) es de $18^{\circ}C$ y la de las máximas de $37^{\circ}C$ en los meses de abril y mayo (Uuh-Sonda et al., 2018)²⁰. Schmitter Soto et al. (2002) señalan un rango que va de los $5^{\circ}C$ a los $42.5^{\circ}C$. A pesar de que no mencionan las condiciones espaciotemporales de dichas temperaturas, ni la fuente de los datos, puede dar una idea de extremos en la PY. La humedad promedio es alta, mayor al 70% (García, 2004). Un conjunto de condiciones que causan que aproximadamente el 85% de la precipitación sea evapotranspirada (Schmitter-Soto et al., 2002).

Otra característica importante del clima en la península es la presencia de una canícula –disminución de la precipitación durante la temporada húmeda del año–, que se presenta con mayor intensidad entre los meses de julio y agosto (Vidal-Zepeda, 2005). Pasando la canícula, durante los meses de agosto a octubre, se registran las precipitaciones más intensas causadas por el efecto de las perturbaciones tropicales –huracanes, tormentas y depresiones tropicales– (Bautista et al., 2011). En estos meses tiene lugar la temporada de huracanes. La tendencia de mayores tormentas al norte de la península, los movimientos de este a oeste de la mayor parte de los huracanes, y la tendencia de estos a disminuir al tocar tierra, generan un gradiente de frecuencia e intensidad que corre de la porción nororiental a la

²⁰ Utilizando los Resúmenes Mensuales de Temperaturas y Lluvia del Sistema Meteorológico Nacional. Consultar en: <https://smn.cna.gob.mx/es/climatologia/temperaturas-y-lluvias/resumenes-mensuales-de-temperaturas-y-lluvias>

suroccidental de la península. Los vientos provenientes principalmente del este-sureste corren a velocidades que van desde los 33 hasta los 70 m/s, causando claros impactos en las comunidades vegetales y en los asentamientos humanos. Tan solo entre 1851 y 2000 ocurrieron 105 huracanes (Boose et al., 2003).

Finalmente, durante el invierno llegan a la península masas de aire frío provenientes del norte de los Estados Unidos y el sur de Canadá, conocidos como “nortes”, que al pasar por el Golfo de México se cargan de humedad para luego precipitar en tierras continentales, favoreciendo las lluvias de invierno (Bautista et al., 2011; Vidal-Zepeda, 2005).

La Península de Yucatán es reconocida como una provincia biótica claramente definida. Su flora corresponde íntegramente al territorio delimitado por su fisiografía. Hacia el sur sus límites no se determinan con exactitud, empero, incluye parte de Belice y el departamento de Petén en Guatemala (Rzedowski, 2006). Los climas en la PY se correlacionan íntimamente con las cubiertas vegetales (García, 2004). De esta forma los climas secos se localizan en el litoral norte-noroeste de la península, en donde predominan ecosistemas de manglar, matorral de dunas costeras, tular y vegetación halófila, para luego dar paso hacia el sur-sureste a selvas bajas caducifolias y subcaducifolias en climas subhúmedos Aw_0 ; en la misma dirección continúa aumentando la humedad, la altura de la vegetación y la perennidad de sus hojas. Los climas más húmedos, Aw_2 caen en una franja que corre por todo el sur de la península hacia el noreste, a través de Campeche y Quintana Roo principalmente; respecto a Yucatán sólo toca su región más meridional. Así, las selvas altas perennifolias se encuentran hacia el sur de Campeche y Quintana Roo (CONABIO, 2008). Además, Bautista et al. (2011) señalan que existe un fragmento de bosque de pino en el municipio de Othón P. Blanco, en Quintana Roo. De todos estos ecosistemas, los más abundantes son las selvas bajas caducifolias, medianas subcaducifolias y medianas subperennifolias, cubriendo la mayor parte del territorio peninsular.

La flora de la PY presenta un considerable número de endemismos, así como una fuerte relación a la flora de las Antillas, de Centro y Sudamérica (Rzedowski, 2006; Colunga-García Marín et al., 2003). Se cuentan entre 2200 y 2400 especies comprendidas en las siguientes familias: *Fabaceae* (263 spp.), *Poaceae* (150 spp.), *Orchidaceae* (123 spp.), *Asteraceae* (121 spp.), *Euphorbiaceae* (110 spp.) y *Cyperaceae* (91 spp.) (Bautista et al., 2011). Rzedowski (2006) reconoce como «géneros de plantas vasculares sólo conocidos en la Península de Yucatán los siguientes: *Asemnanthe*, *Beltrania*, *Goldmanella*, *Harleya*, y *Plagiolophus*» (p. 121).

La Región Chenes

La Región Chenes (RC) se encuentra al centro de la Península de Yucatán. Si bien se asocia al municipio de Hopelchén, como región abarca un territorio más amplio que los límites de este municipio. Comprende parte del estado de Campeche, desde el noreste hasta el sureste, así como la franja colindante con los estados de Yucatán y Quintana Roo. Tiene una superficie total de aproximadamente 32,000 km², limitando al norte con la Sierrita de Ticul, que separa la región de la planicie que corre hacia el norte hasta las costas septentrionales del Golfo de México, al oeste con los 90° de longitud oeste, al sur su límite cae por la base de la península, cerca de la frontera con Guatemala, y al oriente llega hasta los 88° 30' (Andrews 1990, citado por Hirose-López, 2008).

En Chenes, a diferencia de otras regiones de la PY, la topografía es accidentada. Planicies de variable extensión se ven atravesadas por elevaciones menores, mismas que aumentan hacia el sureste convirtiéndose en “zonas montañosas” más continuas y cuya altitud alcanza los 247 msnm (TNC 2018; Williams-Beck, 2008). En la región se encuentran los tres tipos de climas subhúmedos con régimen de lluvias en verano presentes en la PY: Aw_0 , Aw_1 y Aw_2 , que se suceden uno a otro en el gradiente previamente mencionado (Vidal-Zepeda, 2005, p. 203). En concordancia con este gradiente climático, los tipos de vegetación presentes en los Chenes van desde selvas bajas caducifolias en el norte hasta

selvas medianas subperennifolias en el sur; si bien es cierto que buena parte de la vegetación ha sido transformada por la actividad humana y se encuentra en proceso de sucesión ecológica (TNC, 2018). En cuanto a las cubiertas del territorio, para el 2009 en el municipio de Hopelchén las selvas primarias y secundarias ocupaban el 89% del mismo. A esto le seguía un 8.07% de superficie agrícola, 2.17% de pastizales, 0.39% de sabana, 0.24% de asentamientos humanos y zonas urbanas y 0.01% de tular (INEGI, 2009).



Figura 2. Vista desde la zona arqueológica de *Balché*²¹. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Las características del sustrato rocoso de la PY hacen que no existan cuerpos de agua superficiales perennes en los Chenes. Laguna Ik es el único de la región, con una superficie de 28,744 ha (TNC, 2018). Sin embargo, existen depósitos llamados “aguadas” –las hay tanto naturales como artificiales–,

²¹ La zona arqueológica de Balché se encuentra a pocos kilómetros hacia el oriente de Bolonchén de Rejón, cerca de la frontera con Yucatán. Desde ahí se contempla un paisaje típico de la Región Chenes.

que se llenan en la temporada de lluvias y pueden durar desde unas pocas semanas tras el término de las lluvias, hasta más de un año. Las aguadas juegan un papel sumamente importante en el mantenimiento de la biodiversidad y el abastecimiento para uso humano durante la temporada de sequía (Jorge Huitz Chin, agricultor).



Figura 3. Aguada desecada en el camino a Xkix²². Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Al menos desde el S. XIX, el agua subterránea comprende la principal fuente de abasto para todos los usos humanos. Esta, que se encuentra a profundidades que van desde los 6 hasta los 90 metros, es extraída mediante pozos, deviniendo en el nombre de la región –*che'en* en maya significa “pozo”–, así como de varias de sus localidades: Hopelchén, Bolonchén, Dzibalchén, Pakchén, Cancabchén, Komchén, etc. El agua subterránea, además de ser la principal fuente de abastecimiento, es también el

²² Camino a Xkix, un menonita había desecado una aguada. Los hermanos Huitz Chin se mostraban molestos ante esta situación, pues las aguadas son de suma importante para los animales en los tiempos de sequía.

principal receptor de aguas residuales, lo cual actualmente está ocasionando graves problemas de contaminación en el acuífero por el uso de agroquímicos y desechos de los asentamientos humanos (TNC, 2018).

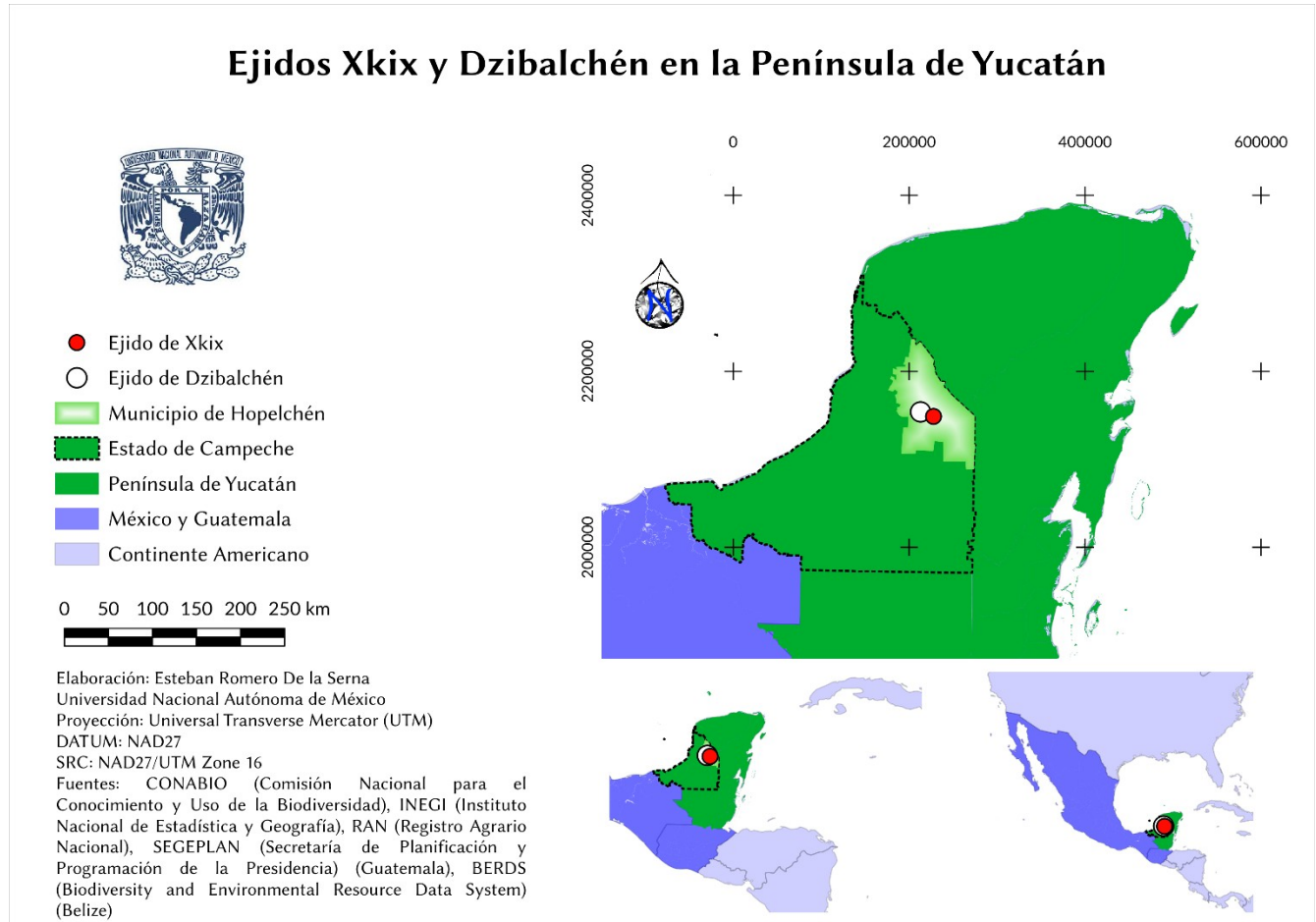


Figura 4. Ubicación de los ejidos de Xkix y Dzibalchén en la PY. Elaboración: Esteban Romero De la Serna

Antecedentes históricos del manejo de la biodiversidad en la Península de Yucatán y la Región Chenes

Porter-Bolland et al. (2008) proponen para el análisis de la conformación del paisaje y el aprovechamiento de los recursos naturales en “La Montaña” (al sur de la RC) una clasificación de la historia regional en cuatro periodos: prehispánico, colonial y poscolonial, moderno (S.XX) y actual.

Utilizaré esta clasificación para establecer un marco de referencia general de la historia de la PY y la RC en cuanto a los procesos sociales en el territorio y el manejo de la biodiversidad. Para facilitar la lectura, en el anexo 2 se encuentra una línea de tiempo de los procesos históricos más relevantes.

Periodo prehispánico

El territorio que comprende la PY ha sido manejado desde antes de la llegada de la cultura maya a la región (Colunga-García Marín et al., 2003). Para el momento del contacto con los españoles el territorio habitado por personas que hablaban lenguas mayenses²³ abarcaba desde la franja oriental del Istmo de Tehuantepec en México hasta la parte occidental de Honduras y el oeste del Salvador. Parece ser que el proceso de colonización maya se dio desde las tierras altas de Guatemala hacia el norte de Belice y de ahí a las tierras bajas –lo que comprende la parte mexicana de la PY (Clark et al., 2000).

Los restos arqueológicos más antiguos que denotan presencia humana datan de hace aproximadamente 9,000 años, mismos que fueron hallados en Guatemala, Belice, Maní y Loltún, y se asocian a la fauna del pleistoceno (Quezada, 2012, p. 21). Al norte de Belice, los primeros registros paleoecológicos de perturbaciones agrícolas de la vegetación datan del 3400 a.C., y los primeros registros arqueológicos de una civilización sedentaria basada en el cultivo del maíz datan de alrededor del 1000 a.C., momento para el cual habían transcurrido al menos 1500 años desde que el maíz había sido domesticado a su forma actual. El desarrollo de un sistema de cultivo centrado en el maíz, “la milpa”, favoreció la colonización de la porción mexicana de la PY, especialmente las zonas áridas del norte, cerca del Golfo de México (Colunga-García Marín et al., 2003).

Los mayas desarrollaron una rica gama de estrategias de manejo de la naturaleza de acuerdo con las condiciones biofísicas y culturales de las regiones que conforman la PY (Toledo et al., 2008; Barrera et al., 1977). Existen registros de terrazas y terraplenes agrícolas en las tierras altas de Belice y en el Petén de Guatemala. Lo mismo ocurre hacia el centro-oriental de las tierras bajas, entre el actual

²³ Había entonces aproximadamente 30 lenguas consideradas mayenses (Clark et al., 2000).

Nicolás Bravo (Q. Roo) y Laguna Silvituc (Campeche), así como entre Put y las cercanías de las fronteras de México con Guatemala y Belice²⁴. En total, la zona de terrazas y terraplenes de la porción mexicana de la PY abarca más de 10,000 km² (Turner, 1974, citado por Barrera et al., 1977). Asimismo, Williams Beck (2008) menciona la existencia de un manejo arquitectónico del paisaje alrededor de la zona arqueológica de Edzna, diseñado para irrigar grandes extensiones de terreno y alimentar a una gran población.

Al norte de la PY, donde prácticamente no hay relieve y la precipitación es considerablemente menos abundante que hacia el sur, el sistema agrícola más utilizado fue la milpa de roza-tumba-quema (Barrera et al., 1977). Las especies asociadas al maíz se seleccionan para obtener dos cosechas al año, utilizando variedades con un ciclo corto de dos meses –que se cultivan con las lluvias de invierno–, y variedades con un ciclo largo de cuatro meses –cultivadas con el temporal de verano (Colunga-García Marín et al., 2003). Ejemplo de esto es el uso de diferentes variedades de maíz utilizadas al norte de la PY: *xnuknal* o *xk'an'nal* –variedades cuyo ciclo dura de cuatro y medio a cinco meses–, *xt'upnal* –de cuatro hasta dos meses y medio–, y *xmehen'nal* – de dos meses a siete semanas. Para los tiempos de sequía, se podía obtener masa de otras fuentes de fécula, como el árbol de ramón –*ox* u *oxché* (*Brosimum alicastrum*)– y la caricácea *Jacaratia mexicana* (Barrera et al., 1977).

Asimismo, se ha observado en las selvas de la PY una alta frecuencia de árboles y plantas que son y han sido utilizados por los mayas. Esto es especialmente notable en zonas de sitios arqueológicos y aledañas a las mismas, y ha sido interpretado como el resultado del manejo específico de algunas especies vegetales aunado a los procesos de sucesión ecológica. Por ello se afirma que la conformación de las comunidades vegetales presentes hoy en día en las selvas de la PY es en parte resultado del continuo manejo humano del territorio (Barrera et al., 1977).

²⁴ Parte de la RC queda comprendida en esta zona de terrazas.

El territorio que corresponde a la Región Chenes fue desde los periodos prehispánicos un importante núcleo maya, tal cual es demostrado por los abundantes sitios arqueológicos que se encuentran en la región (Sánchez-González, 2008). Arquitectónicamente, la RC es considerada como una unidad en sí misma, aunque sus relaciones con las regiones adyacentes de Río Bec (hacia el sur) y Puuc (hacia el noreste) son ampliamente discutidas (Williams-Beck, 2001, citada por Hirose-López, 2008). Más aún, a una escala más amplia se ha llegado a plantear la concepción de un plan pan-mesoamericano de diseño arquitectónico previo al establecimiento de cada sitio durante el Horizonte del Preclásico medio (700-350 a.C.), relacionado a una compleja red de relaciones económicas, políticas y cosmológicas (Williams-Beck, 2008). Así, si bien hay motivos para considerar a la RC como una unidad, no ha de perderse de vista su relación con el resto de la PY y con Mesoamérica.

Aunado a su valor como patrimonio histórico, los sitios arqueológicos concentran una importancia muy grande relacionada a las esferas del chamanismo y la espiritualidad. La arquitectura de la RC concentra elementos iconográficos cuyo simbolismo sigue vigente en los rituales de sanación que realizan los *h'meno'ob* de la actualidad (Hirose-López, 2008). Asimismo, los sitios arqueológicos son considerados como lugares vivos, relacionados a los diferentes planos del cosmos y en donde habitan entidades con quienes las personas deben aprender la forma correcta de relacionarse, pues estas entidades pueden causar tanto la salud como la enfermedad de la gente y la comunidad; pueden otorgar el monte para ser labrado o causar la desgracia de los agricultores; y, en una forma muy particular, están vinculadas a los procesos de iniciación, aprendizaje y trabajo de los *h'meno'ob* (Orihuella-Gallardo, 2015; De Ángel-García 2013; Hirose-López, 2008).

Un último elemento por mencionar concierne a los pozos de construcción prehispánica, que a pesar de escasear en la región tienen un gran significado, mismo que se sumerge en la cosmología de los mayas actuales al ser considerados lugares sagrados, y se hace evidente en el nombre de la región. (Leopoldo Huitz Chin, agricultor; Williams-Beck, 2001, citada por Hirose-López, 2008). En muchas

formas, es difícil pensar la espiritualidad entre los mayas peninsulares de cualquier periodo histórico sin considerar el rol que juegan los sitios arqueológicos.

Para el periodo precedente al contacto ibérico, se piensa que el cacicazgo de los Xius o Maní y el de *Cehaché* se encontraban en la RC (Sánchez-González, 2008).



Figura 5. Rodrigo Pech en la zona arqueológica de *Balché*²⁵. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Colonia y México independiente

La conquista de la Península de Yucatán fue un proceso mucho más largo que la del valle y centro de México. El proceso puede trazarse desde 1511, año de la primera llegada de españoles a tierras peninsulares, hasta 1697, cuando los mayas del Lago Petén fueron convertidos al catolicismo y las

²⁵ Mientras pasaba unos días con Don Honorio Cetz, Rogrigo, un vecino suyo, se ofreció a llevarme a la zona arqueológica de Balché. Al igual que muchos otros vestigios arqueológicos de la PY, Balché sólo es conocido por los habitantes de las poblaciones cercanas. Para los *h'meno'ob*, los vestigios arqueológicos del periodo prehispánico continúan siendo lugares vivos y sagrados.

intrusiones inglesas en el caribe fueron neutralizadas, al menos parcialmente²⁶. Para este momento todas las personas habían sido bautizadas, portaban un nombre español y seguían, al menos en palabra, la cristianidad católica. No obstante, esto no implicó una sublevación de toda la población (Dumond, 1997/2005).

A la llegada española, la sociedad maya estaba políticamente organizada en cacicazgos independientes, lo que ocasionó grandes dificultades para los españoles al pretender conquistar un extenso territorio carente de una única cabecera política. Esto, aunado a la fuerte respuesta bélica de gran parte de la población maya, hizo que los españoles sólo pudieran establecerse cerca de las costas²⁷. Por ello desde comienzos de la colonia se generó una polarización territorial que continúa hasta hoy en día: la presencia española se concentró en una franja alrededor del litoral del Golfo de México y el interior, sur y sureste de la península concentraba la mayor parte de la población indígena; polarización reforzada por las constantes huidas de los mayas al monte como resistencia a la situación de opresión y a la evangelización (Dumond, 1997/2005).

Como colonia, la PY resultó no poder proveer de las riquezas que se esperaban. La sospecha de presencia de metales preciosos al comenzar la conquista resultó falsa y la economía terminó basándose en impuestos a la agricultura campesina y en la exportación a España y La Habana de productos de consumo casero como arroz, cebo, cuero, sal, artículos de algodón, y madera tintórea. A la par de todo esto se sumó la presencia inglesa, tan cercana, si no es que más, que la presencia del gobierno central de la Nueva España. Los ingleses se asentaron de forma intermitente –conforme la presión militar española lo permitía– en la costa oriente de la península, desde Cozumel hasta la entonces Honduras Británica (actualmente Belice), dedicándose a la extracción ilegal de maderas preciosas y de tinte²⁸, así

²⁶ La fecha oficial de término de la conquista es en 1547, cuando los españoles pudieron establecerse permanentemente, lo cual no implicó una conquista de todo el territorio maya.

²⁷ Para 1547 ya estaban formalmente establecidos los 4 asentamientos principales que durante la colonia gobernaron la totalidad del territorio conquistado de la PY: Mérida como capital en el noroeste, Campeche en el suroeste, Valladolid en el este y Bacalar (en ese entonces Salamanca de Bacalar) al sureste (Dumond, 1997/2005).

²⁸ El palo de tinte (*Haematoxylum campechianum*; *ek'* en maya), se utilizó desde tiempos prehispánicos para obtener diferentes colores. Durante los siglos XVI y XIX se comercializó legal e ilegalmente de forma masiva en la PY,

como al contrabando tanto de productos ordinarios (que se abarataban al no pagar impuestos) como de productos prohibidos por la corona española. El comercio ilegal llegó a rivalizar en valor monetario con el comercio legítimo, y si bien causó grandes problemas a los administradores españoles, fue muy bien recibido por mayas y yucatecos por igual (Dumond, 1997/2005).

Así, relativamente aislada de los centros de la administración española²⁹, durante la colonia la RC fue principalmente una zona de refugiados (Gabbert, 2004). La población en ese entonces era muy baja y fluctuaba de acuerdo con el ciclo agrícola, manteniendo un sistema tradicional de milpa a la vez que se intercambiaban productos locales con las regiones aledañas³⁰. Hopelchén, fundada en 1621 y cuya población para 1630 se estimaba de 20,000 habitantes, principalmente indígenas, fungió como una estación de comercio entre Hecelchakán y el sur de la península, especialmente con la región de “La Pimienta” en Belice (Porter-Boland et al., 2008; Sánchez-González, 2008; Dumond, 1997/2005).

La Independencia de México (1821), si bien tuvo impactos políticos en todo el país, no eliminó la esclavitud en la península. A ser más precisos, el sistema tributario basado en el pago con productos y fuerza de trabajo de mayas a españoles continuó vigente. Uno de los factores que jugó a favor de las clases dominantes fue el aislamiento de la península del centro administrativo en el Valle de México (Dumond, 1997/2005).

Tras el suceso de carácter nacional las nuevas políticas agrícolas, buscando integrar las zonas milperas a la agricultura moderna, formalizaron la expropiación de tierras. A la par, en la RC se descubrieron nuevas fuentes de agua, se impulsó la perforación de pozos y asimismo la colonización por parte de inmigrantes del norte y noroeste de la PY. Las nuevas condiciones a nivel nacional y

exportándose a Europa y EUA para satisfacer las demandas de la industria textil (Villegas y Torras, 2014).

²⁹ Puesto que la RC comprende un amplio territorio, el aislamiento no era el mismo para toda la región. Hacia el norte, Hopelchén era un enclave comercial fundado por frailes españoles, mientras que, hacia el sur, la región de La Montaña permanecía por mucho más aislada, teniendo mayor contacto con los ingleses de Belice que con los españoles al norte de la PY (Porter-Bolland et al., 2008).

³⁰ Algunos de los productos que se intercambiaban incluían: miel, cera de abeja, copal, algodón, tabaco, plantas aromáticas y medicinales, fibras, madera, aves vivas y plumas, carne y piel de animales de monte, especias como la pimienta y el achiote. Recibían a cambio productos como sal, cuerdas, herramientas y pólvora (Porter-Bolland et al., 2008).

regional detonaron un proceso de producción agrícola a gran escala en la región dirigido a insertar a Campeche en la economía mundial. Para mediados del S. XIX la industria azucarera competía con Cuba, el palo de tinte tenía cerca de un siglo que se exportaba a Inglaterra, y la RC tenía la fama de ser “el granero de Campeche”, por la productividad que proveían los suelos de las tierras alrededor de Bolonchén y Hopelchén en comparación con los del norte de la PY (Schüren, 2013; Porter-Bolland et al. 2008; Sánchez-González, 2008; Gabbert, 2004; Valderrama, 2004).

Sin embargo, el levantamiento de mayas rebeldes en Quintana Roo que dio lugar a la denominada “Guerra de Castas” (1847-1901) transformó las dinámicas sociales de la PY, terminando con el auge económico de los Chenes. En abril de 1848 un gran número de “indios sublevados” asaltó Iturbide, al sureste de Dzibalchén, y luego a otros poblados de la RC. Gran parte de la población huyó hacia Campeche o hacia el este y el sur de la región, y si bien paulatinamente el ejército nacional recobró el control de algunas zonas de la RC, la amenaza continua tanto de los rebeldes como de los militares causó que tomase más de un siglo para que la población llegará a los números que alcanzó en aquellos tiempos (Schüren, 2013; Gabbert, 2004) –25,869 hab. en 1846 - 23,165 hab. en 1980 (Gabbert, 2004).

Las migraciones hacia el sur y sureste de mayas pacíficos –aquellos rebeldes que cansados de la guerra firmaron un tratado de paz con el gobierno de Yucatán en 1853–, desertores yucatecos, sirvientes endeudados, prófugos de las haciendas, en pocas palabras, de todas las personas que huyeron de la Guerra de Castas o que la aprovecharon para buscar su libertad, conformaron poblados independientes hacia dichas direcciones de la RC, las regiones más despobladas del recién conformado estado de Campeche³¹ (Schüren, 2013). En tiempos por venir, paulatinamente fueron siendo integrados por el proyecto nacional, convirtiéndose en actores de los múltiples procesos territoriales.

³¹ Campeche se conformó como una entidad federativa independiente en 1857 (Valderrama, 2004).

Siglo XX

A finales del S. XIX, el gobierno de Don Porfirio Díaz inició una nueva etapa de explotación forestal en la PY. Con miras a la modernización e inmersión del país a la economía global, redes de comunicación fueron construidas y concesiones forestales otorgadas, principalmente a compañías norteamericanas³²; y, tras haberse reconocido el potencial de las selvas peninsulares y mudado la industria chiclera de la Huasteca Veracruzana a la PY en 1890³³, la extracción de la resina del árbol de chicozapote (*Manilkara zapota* (L.) Royen) se volvió la principal actividad económica en los estados de Campeche y Quintana Roo, misma que alcanzó su auge en el periodo comprendido entre las Guerras Mundiales (1914-1945) (Porter-Bolland et al., 2008).

Durante la temporada de extracción de la resina, de junio a febrero, los chicleros eran llevados al interior de las selvas, donde permanecían durante meses. A través de una red de pistas de avioneta y caminos de terracería –pues no existían carreteras o líneas de ferrocarril que conectara la RC con los centros urbanos en el litoral del Golfo de México–, la resina era llevada a los centros de acopio, principalmente en Dzibalchén y Hopelchén³⁴ ³⁵, para ser transportada hasta Hecelchakán, en donde se encontraba la estación de ferrocarril más cercana. De ahí se llevaba hasta los puertos de exportación en Ciudad del Carmen, Campeche y Progreso³⁶ (Schüren, 2013). La cantidad de resina extraída durante el periodo que comprendió de finales de la Primera Guerra Mundial a finales de la Segunda era de alrededor de 2 mil toneladas al año contando con el trabajo de 2 mil chicleros cada temporada (Gabbert, 2004).

³² Se explotaron principalmente maderas preciosas como la caoba y el cedro, palo de tinte como venía haciéndose desde hace tiempo, y la resina del chicozapote (Schüren, 2013, p. 203).

³³ La causa de este cambio de sitio fue la sobreexplotación y el agotamiento de dicho recurso forestal en la Huasteca (Schüren, 2013).

³⁴ Otros poblados importantes de acopio de la resina fueron Iturbide, Cancabchén, Chunchintok, Xpujil y Nohsayab (Schüren, 2013, p. 204).

³⁵ En estos poblados se concentró el emporio chiclero en manos de contratistas de la elite local. Dichas poblaciones vieron surgir y decaer una bonanza económica sin precedentes en la región hasta el día de hoy (Schüren, 2013; Gabbert, 2004).

³⁶ Esta era la principal ruta que seguía el chicle. Empero había otras posibles, pues la red de caminos terrestres y aéreos conectaba diversas poblaciones en la RC y los centros de exportación (Schüren, 2013).

Todo esto dejó su huella en las selvas; las redes de caminos se volvieron la puerta hacia posteriores explotaciones forestales y los campamentos chicleros constituyeron la base para el establecimiento de asentamientos permanentes, algunos de los cuales constituyen hoy en día los principales núcleos de población de la región de La Montaña, al sureste de Dzibalchén. Al finalizar la segunda guerra mundial, el caucho sintético reemplazó al látex natural y el mercado del chicle vio su declive. Hoy se sigue explotando a una escala moderada de acuerdo con la demanda del mercado internacional (Porter-Bolland et al., 2008; Sánchez-González, 2008; Gabbert, 2004).



Figura 6. Camino a Xkix, Jorge Huitz muestra la forma de trabajar el árbol de chicozapote para extraer chicle³⁷. Fotografía:

Esteban Romero De la Serna

³⁷ El padre de los hermanos Huitz Chin llegó a trabajar como chiclero. Aunque a los hermanos Huitz no les tocó el auge de la chiclería, ellos también aprendieron el oficio.

A la par de la creciente explotación forestal en la PY estalló la Revolución (1910-1917) al centro y norte del país, la cual trajo profundos cambios a lo largo y ancho del territorio nacional. Sin embargo, debido al aislamiento geográfico, la falta de movilización social, y el interés en la actividad chiclera, la Revolución no trajo cambios radicales en las relaciones de poder en los Chenes. Tampoco lo hizo la Reforma Agraria. No fue sino hasta finales de la década de 1920 que esta comenzó a entrar en vigor. Aun así, a las familias de la élite se les permitió quedarse con parte significativa de sus tierras y todavía en los 40s quedaban haciendas que no fueron afectadas en lo absoluto.

Paralelamente, durante la bonanza del chicle una gran cantidad de campesinos (en ese momento chicleros) abandonó el trabajo agrícola. Sin embargo, tras la caída de la chiclería a finales de los 40s y principios de los 50s, y a la par del surgimiento de nuevas cooperativas y organizaciones campesinas³⁸, la Región Chenes experimentó una “recampesinización”³⁹ y la tierra ejidal recibió una importancia no conocida antes (Schüren, 2013; Gabbert, 2004).

A todo esto, para comienzos de los años 80s el manejo tradicional de la biodiversidad por parte de los mayas peninsulares –integrado por el manejo diversificado del monte, la milpa de “roza, tumba y quema” y el cultivo en los patios y solares– había cambiado relativamente poco en cuanto a sus cualidades (Dangla-Pelissier, 2015). En parte, esto se debe a que las actividades económicas propiciadas por agentes externos a las comunidades mayas habían puesto poca atención en el maíz como objeto de modernización. Los campesinos eran empleados (incluyendo la esclavización) en modos de producción ajenos a sus sistemas tradicionales, de los cuales en la colonia y todavía un siglo entrado el México independiente les tocaba pagar tributo, por lo que no implicaba una transformación de los sistemas en sí.

³⁸ Las primeras fueron promovidas en los años 30s por la Federación de Cooperativas, quienes mandaron promotores –con ayuda de maestros– a las localidades de Hopelchén, Ich-Ek y Santa Rita. Al poco tiempo estas comenzaron a tomar fuerza y a representar una amenaza política y económica para la élite, que a la postre controlaba el mercado del chicle, el maíz, el comercio ambulante y la venta de alcohol (Gabbert, 2004).

³⁹ Los trabajadores chicleros pasaban gran parte del año en los campamentos chicleros, por lo que dejaron en buena medida de trabajar sus tierras. Aun así, muchos continuaban haciendo milpa en la temporada de descanso de la extracción del chicle (Schüren, 2013).

Sin embargo, el proyecto de nación entretejido con los intereses internacionales puso en marcha un proceso de modernización agropecuaria en la región. A través de programas de colonización ejidal, mecanización de la agricultura y apoyos a la ganadería, la Revolución Verde⁴⁰ comenzó a cobrar fuerza en las décadas de los 70s y 80s (Dangla-Pelissier, 2015). Más tarde, con la construcción de la carretera Dzibalchén-Xpujil en los 90s, se abrió camino para un acelerado proceso de transformaciones en el territorio (Porter-Bolland et al., 2008). A esto se suma un proceso que hoy en día es decisivo para comprender la realidad social en la RC: la llegada de inmigrantes menonitas provenientes del norte de México.

Orientados por un profundo sentido religioso enclavado en el protestantismo difundido por Menno Simons en Holanda durante la primera mitad del Siglo XVI, los menonitas han seguido una trayectoria de migraciones desde sus orígenes en Suiza y los Países Bajos, hacia Alemania y el noreste de Europa, en las actuales Polonia y Ucrania, hasta los recién formados Canadá y Estados Unidos de América y, posteriormente, México y Sudamérica. El patrón que históricamente han seguido denota una enorme cohesión social. Los motivos de sus migraciones combinan en igual importancia la necesidad de tierras para garantizar la reproducción social de sus generaciones venideras con la determinación a mantener íntegros sus principios de vida, en los cuales priorizan su lengua (alemán bajo), sus modelos de organización social y de educación, y sobre todas las cosas, su religión. Así, han migrado buscando condiciones físicas y sociopolíticas que les permitan seguir siendo quienes socialmente quieren ser (Dangla-Pelissier, 2015).

La forma en que han logrado esto es a través de la adquisición de grandes extensiones de tierra a través de intermediarios únicos y centralizados (los gobernantes de los territorios en cuestión), con

⁴⁰ Las principales características del modelo agrícola impulsado por la Revolución Verde son los siguientes: mecanización y motorización de las tareas agrícolas; uso de semillas de variedades seleccionadas genéticamente (híbridos) y patentadas por empresas, no reproducibles por la población; alto uso de agroquímicos para garantizar el potencial de producción de las semillas híbridas, así como controlar plagas y malezas; acondicionamiento de las parcelas mediante la remoción de piedras y todo tipo de vegetación, aplanamiento en algunos casos e implementación sistemas de riego. Todo con el propósito de aumentar la productividad del trabajo, en un sentido capitalista (Dangla-Pelissier, 2015).

quienes establecen acuerdos en los cuales a los menonitas se les permite autogestionar sus modos de vida; en contraparte, de ellos se busca su presencia en zonas generalmente poco pobladas para aumentar la presencia política del Estado, así como contribuir en la producción agropecuaria nacional (Dangla-Pelissier, 2015).

Es esto último, la producción agropecuaria, por lo que conciernen a la esfera ambiental. Esencial en los pactos que les han permitido a los menonitas establecerse en diferentes territorios y mantener íntegros sus modos de vida, ha sido su forma de producir. Desde sus inicios (en Holanda) a la vanguardia en la implementación de tecnologías de punta, y marcados por la fuerte ética de trabajo que caracteriza al protestantismo, los menonitas han tenido grandes ventajas en materia de producción agropecuaria sobre los grupos sociales de los territorios en los cuales se asientan (Dangla-Pelissier, 2015). Cabe aclarar que los menonitas se han caracterizado por una ética pacifista, por lo que el desplazamiento económico que su presencia le genera a otros grupos humanos posiblemente corresponde a un medio y no a un fin; una vía que, por correr en la misma dirección de los intereses del mercado internacional, y por lo tanto nutrir el sistema económico mundial, les permite no ser perturbados en cuanto a sus modos de vida.

La cuestión es que en la realidad actual de la Región Chenes, los menonitas representan el modelo de producción “más avanzado” (Dangla-Pelissier, 2015; Valderrama, 2004) –hablando desde una lógica capitalista de valor: mayor cantidad de producto en menos espacio y tiempo, a menores costos. Sin embargo, su modelo de producción –que hay que aclarar, no lo inventaron, sino que lo han adoptado históricamente por las razones ya mencionadas– altera gravemente las dinámicas ecosistémicas, pues requiere deforestar enormes cantidades de selva (en comparación con la milpa maya), así como utilizar altas cantidades de insumos agroquímicos, mismos que contaminan suelos, agua y aire. Además de las transformaciones sociales que detonan, entre las cuales están cambios en los sistemas tradicionales (más sustentables) de manejo de la biodiversidad. Aun así, más que pre-juzgar la realidad menonita, su

presencia es indispensable al analizar el manejo de la biodiversidad actual entre los mayas de la RC, con quienes entablan complejas relaciones cotidianas, mediadas por sus formas de percibir la realidad y el contexto en el cual ambos grupos están inmersos.

... En la actualidad...

Para 2010, el municipio de Hopelchén tenía una población total de 37,777 habitantes, con una densidad de 5 hab. por kilómetro cuadrado –para 2015– y bastante equitativa en cuanto a la distribución de sexos⁴¹. La población hablante de lengua indígena para 2010 era de 15,673 personas, poco menos de la mitad de la población municipal. La mayor parte corresponde a hablantes de la lengua maya peninsular, sin embargo, Valderrama (2004) esclarece que también se encuentran en el estado de Campeche habitantes de otras regiones de México, principalmente de los estados vecinos de Tabasco, Veracruz y Chiapas, así como inmigrantes de Guatemala, mismos que hablan otras lenguas indígenas, muchas de ellas también mayences.

Respecto a la población menonita, para el 2010 en el municipio de Hopelchén constaba de 5,100 personas, –el 13.5% del municipio–, distribuidas en 9 colonias cuya economía se basa casi exclusivamente en la producción agropecuaria. Cabe aclarar que, si bien los menonitas han tenido una larga trayectoria en la cría de ganado bovino, las condiciones de la PY no favorecieron esta actividad, por lo que en la región se orientan principalmente a la producción agrícola (Dangla-Pelissier, 2015).

La mayor parte de la población maya hablante habla también el español. Sin embargo, en los poblados más pequeños y aislados, principalmente hacia el sur y sureste, todavía hay un alto porcentaje de monolingüismo, especialmente en los ancianos (Gabbert, 2004). Asimismo, progresivamente está habiendo una pérdida de la lengua maya. La mayoría de las personas mayores lo hablan, pero en muchas ocasiones no lo enseñan a sus hijos e hijas, por la marginación que durante siglos implicó, y que en menor medida todavía implica, ser indígena.

⁴¹ 49.2 % de mujeres y 50.8% de hombres (INEGI, 2015).

La gente se dedica a una variedad de actividades. La agricultura existe en un continuo de formas desde las más tradicionales hasta las más modernas de la región. Continuo también es el grado en que las personas pueden hacer agricultura, dependiendo de su posesión o no de tierras, de la cantidad y calidad de estas, de la tecnología con que cuenten para trabajarla, de sus principios de vida o la falta de ellos. Lo mismo puede decirse para la ganadería, excepto porque esta actividad no tiene un arraigo cultural tan fuerte entre los mayas de la RC, y para los menonitas resulta difícil de realizar en las tierras cheneras. La madera se sigue aprovechando, principalmente en los ejidos de la Montaña, ahora fácilmente conectados con Dzibalchén. Un toque de apicultura sigue caracterizando a la región, aunque los productos de la misma poco se consumen localmente. Comercio de todo lo posible en un fragmento del mundo en globalización...

Una realidad llena de contradicciones, un mundo *ch'ixi*. Agricultura tradicional y moderna; actores y actrices con poderes desiguales; acciones y discursos contradictorios; disputa por las decisiones; venta, renta, o ninguna, de terrenos ejidales; uso, conservación o destrucción de la naturaleza; rencor hacia los menonitas por su creciente acumulación de tierras y capital, por la destrucción del monte que causan, y más profundamente, por el hecho de encarnar al “hombre blanco”, el europeo, con toda la carga simbólica amasada durante el largo proceso de colonización; y, en la otra cara de la moneda, admiración a su organización y su trabajo, agradecimiento por el empleo que generan y miedo por el poder económico que representan. ¿Cómo percibirán aquellos a su contraparte? En el día a día se trazan las relaciones de estos dos grupos, que son múltiples a la vez. Inmersos en una realidad que los contiene a ambos, más allá de sus alcances y sin embargo, que moldean momento a momento. Sus realidades se cruzan constantemente, dialogando en una relación que más que moral, simplemente es, vertiéndose en las formas en que ambos grupos hacen lo que pueden con lo que tienen...



Figura 7. Dzibalchén en una mañana de enero. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Xkix y la familia Huitz Chin

Xkix –lugar de espinos– es un ejido hacia el suroriente de Dzibalchén, al cual se llega por un camino de terracería desde una desviación de la carretera que conecta a Dzibalchén con Chunchintok y posteriormente con la región de La Montaña⁴². Colinda al este con Ramón Corona, al norte con Iturbide, al oeste con Dzibalchén y al sur con Chunchintok. Tiene cerca de 1,200 hectáreas⁴³, de las cuales aproximadamente 50 están destinadas a caminos, viviendas, solares y parcelas agrícolas⁴⁴. El

⁴² Carretera estatal 268.

⁴³ Las medidas tomadas en Google Earth Pro a partir de los polígonos del Registro Agrario Nacional, arrojan un dato de 1,175 hectáreas. Sin embargo, hay una porción de terreno alrededor del ejido que la familia Huitz Chin argumenta es parte del mismo y que están buscando el reconocimiento por parte del estado.

⁴⁴ Es difícil obtener este dato con exactitud, puesto que algunos de los terrenos que se trabajan se rotan, dejándose descansar por varios años. Asimismo, el cálculo fue realizado en base a las áreas en donde la selva ha sido visiblemente transformada, con base en imágenes satelitales.

resto del ejido es monte⁴⁵ (1,125 ha), en donde las actividades principales son la cacería y la recolección de diversas especies vegetales para construcción, abastecimiento de leña, alimentación y salud⁴⁶.

Actualmente, la familia Huitz Chin conforma la mayor parte de los ejidatarios de Xkix. Antiguamente, al parecer al menos desde el último cuarto del siglo XIX, fueron sus antepasados quienes poblaron este territorio y posteriormente fundaron el ejido. Hoy en día, la generación mayor de esta familia consta de 9 hermanos, quienes se encuentran entre sus 50 y 80 años. Ellos son Irma, Manuel, Jorge, Baldemar, Leopoldo, Marino, Leocadia, Catalina y José. Algunos de ellos han formado familia, casándose con personas de Dzibalchén o de poblaciones cercanas y, con excepción de la hermana mayor, todos residen actualmente en Dzibalchén.

Todos tienen como lengua materna el maya peninsular. El castellano lo aprendieron en Dzibalchén durante su niñez, al insertarse en el modelo educativo nacional –proceso que mencionan fue difícil, pues en la escuela no se enseñaba el castellano, simplemente se hablaba y ellos tenían que aprenderlo como les fuera posible. Aun así, los mayores hablan poco el español. Sus descendientes por otro lado, actualmente entre sus 20 y 50 años, hablan poco el maya.

La vida de los hermanos Huitz ha transcurrido principalmente entre Xkix y Dzibalchén. Aunque todos tienen espacio en ambas localidades, distribuyen de forma diferente el tiempo que pasan en cada una, de acuerdo con sus actividades económicas, que incluyen agricultura, apicultura, cacería, labores domésticas, y otros trabajos eventuales. Uno de los hermanos, Manuel, es también yerbatero.

En Dzibalchén, todos realizan agricultura en sus solares, que varían en tamaño, cantidad de especies, y cuidado que se le dedica. Asimismo, es en esta localidad en donde tienen mayor cantidad de actividades domésticas, en especial las mujeres. En Xkix, es donde se encuentran las parcelas

⁴⁵ Selva no cultivada en cualquier estado de sucesión ecológica.

⁴⁶ Todos los cálculos fueron hechos en Google Earth Pro, con base en imágenes satelitales y polígonos del Registro Agrario Nacional.

destinadas principalmente al cultivo del maíz, tanto bajo el modelo tradicional –milpa espeque⁴⁷–, como bajo el modelo “moderno” –mecanizado⁴⁸. Allí, ejidatarios y familiares tienen derecho a trabajar la tierra y a hacer un aprovechamiento diversificado del monte.

Cada uno trabaja lo que decide trabajar. Quienes hacen milpa tradicional trabajan de una a tres hectáreas, en la cual además del maíz criollo, siembran diversas especies de jícama (*Pachyrhizus erosus*), camote (*Ipomoea batatas*), yuca (*Manihot esculenta*), ñame (*Dioscorea alata*), frijol (*Phaseolus vulgaris*), calabaza (*Cucurbita* spp.), pepino (*Cucumis sativum*), sandía (*Citrullus lanatus*), chile (*Capsicum* spp.), entre otros vegetales. Hay, además, un mecanizado ejidal de aproximadamente 48 hectáreas, de las cuales a cada persona le corresponde una porción. En este espacio se siembra principalmente maíz híbrido –que varían anualmente de acuerdo con el precio y los rendimientos que hayan obtenido en años anteriores– y, en menor medida, soja.

El cultivo en el mecanizado está íntimamente vinculado a los menonitas, pues son ellos quienes tienen la maquinaria necesaria para realizar las faenas agrícolas –rastra, siembra y cosecha– en este tipo de sistema agrícola. Usualmente los ejidatarios pagan por dichos servicios a los menonitas. Las tierras no se venden, aunque en ocasiones se han llegado a rentar.

El monte se reconoce como la fuente de todo lo que se necesita para vivir, por lo cual los hermanos Huitz le tienen un aprecio muy especial. Desde nacidos, su vida ha fluctuado entre Dzibalchén y Xkix, pasando gran parte de su vida en contacto con la selva, por lo que tienen gran conocimiento de las especies vegetales y animales que allí existen. Las principales actividades que realizan son la cacería –aunque de hecho esta se realiza en igual o incluso, en mayor medida en las parcelas–, la recolección de plantas comestibles y medicinales, y la recolección de leña y madera para construcción. Entre los animales que cazan se encuentra aves como el pavo de monte, la chachalaca y la perdiz; mamíferos

⁴⁷ Forma en que los pobladores nombran al sistema agrícola tradicional maya.

⁴⁸ Forma en que los pobladores nombran al sistema agrícola derivado de la revolución verde e instaurado en la RC mediante la presencia menonita. Con la palabra “mecanizado”, se hace referencia al terreno acondicionado para realizar este tipo de agricultura.

como el venado, el tepezcuintle, el sereque, el puerco de monte, el zorrillo y el zaraguato. En ocasiones llegan a cazar felinos como el tigrillo y el jaguar. Algunos de los animales que cazan los venden en Dzibalchén, aunque esto es cada vez menos frecuente.



Figura 8. De izquierda a derecha: Jorge Huitz Chin, Leocadia Huitz Chin, Baldemar Huitz Chin y Wendy Bazán Landeros, detrás de la casa de Baldemar en Xkix⁴⁹. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Los antepasados de esta familia llegaron a Xkix como refugiados, posiblemente de las persecuciones del ejército mexicano en el ocaso de la Guerra de Castas⁵⁰. En 1927, el mismo año de la fundación de Chunchintok⁵¹, Xkix se fundó oficialmente como ejido. Entre los años 40s y 60s nació la generación que actualmente conforma la mayoría de los ejidatarios. Hasta ese momento todas las personas que

⁴⁹ Mientras recorríamos el ejido, tomamos un descanso para desayunar afuera de la casa que Baldemar estaba construyendo.

⁵⁰ La forma en que los hermanos Huitz Chin narran este episodio no es suficientemente clara para identificar el momento y la forma en que esto sucedió. Por el relato y las fechas aproximadas puedo inferir lo anterior, con posibilidad de error.

⁵¹ No pude obtener la fecha de fundación de Xkix, sin embargo, los hermanos Huitz Chin afirman que fue el mismo año de la fundación de Chunchintok.

conformaban el ejido eran miembros de la familia. Sin embargo, posteriormente, por el número de personas que era requisito para realizar una ampliación ejidal se integraron otras personas como ejidatarios, provenientes de Dzibalchén e Iturbide. Los hermanos de la familia Huitz Chin corresponden a la segunda generación de ejidatarios, después de los fundadores. Ellos, junto a otros 5 ejidatarios representan las personas que tienen poder de decisión en torno a las tierras de Xkix.

Capítulo 2: “Ambiente, Chamanismo y Espiritualidad”

«En el nombre de Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, antes de comenzar mi trabajo Padre Eterno bendice esta santiguación de este pan de milpa Dios mío» (oración de un Ch´a Chaak de Don Manuel Huitz Chin, habitante de Dzibalchén y Xkix)

El mundo de enmedio: recorriendo el territorio de Xkix

Xkix tiene cerca de 1,200 hectáreas. De ellas, aproximadamente 50 están visiblemente transformadas por las actividades humanas; una mezcla de parcelas de milpa y mecanizado, casas y solares, algunos apiarios, un espacio para el ganado en desuso, al igual que una antigua plantación de cedros y un zacatal, es decir, un espacio en donde se cultiva el zacate usado en los techos de las casas. Todos estos espacios se suceden unos a otros a los costados del camino principal, que comienza como una desviación hacia el noreste de la carretera estatal 268 –aquella que conecta a Dzibalchén con Xpujil, y que continúa hasta la frontera con Guatemala– a 11 kilómetros de Dzibalchén, y termina en el mecanizado más grande que hay en Xkix, alrededor del cual hay algunas milpas y más allá, el monte –*yaax kaax*⁵².

Recorrido a pie, toma aproximadamente dos horas para llegar desde la desviación de la carretera estatal hasta el núcleo de viviendas del ejido. Antes de llegar a Xkix, se miran intercalados a ambos lados del camino parches de vegetación en diferentes estados, algunas parcelas agrícolas –tanto de mayas como de menonitas– y uno que otro camino que se adentra en el territorio. Ocasionalmente, las marcas en árboles de chicozapote (*Manilkara zapota* (L.) Royen) dejan entrever los tiempos chicleros, ni tan dejados atrás hace tres cuartos de siglo. A la vez, pequeñas elevaciones cubiertas de selva surcan

⁵² La selva, que literalmente se traduce como “monte verde” (Leocadia Huitz Chin, pobladora de Dzibalchén).

el territorio. Así continúa el paisaje para el momento en que se entra en Xkix. A partir de ahí las milpas se vuelven más frecuentes al tiempo que aparecen algunos mecanizados, hasta llegar al núcleo de viviendas.

A la entrada de la zona de viviendas figura un gran álamo (*Ficus spp.*). Alrededor están las casas y solares, un potrero, una plantación de cedro y una casa ejidal en desuso. Cerca del álamo hay un pozo, construido por la familia Huitz. Hay otro pozo cerca, del cual se dice que fue “buscado”, es decir, encontrado, pues en el maya la palabra *kaxáan*⁵³ designa por igual las acciones de buscar y encontrar. Al decir que fue “buscado”, refieren su construcción a un pasado remoto, en donde se desconocen sus constructores. En Dzibalchén hay otro pozo de esta cualidad. Cito 2 fragmentos de una entrevista a Leopoldo Huitz Chin (agricultor), en donde habla de los pozos de Dzibalchén y de Xkix respectivamente:

Sobre el pozo de Dzibalchén:

«Cuando lo buscaron sacaron la Virgen de aquí en Dzibalchén dentro del pozo. Ese pozo no es obra de hombres, fue obra de Dios. No sé, vamos a decirlo así, porque lo sacaron la Virgen allá dentro del pozo. Porque ese pozo fue buscao, no fue este, trabajado.»

Sobre el pozo de Xkix:

«Ese pozo fue buscao, no es obra de gente como nosotros. El que está cerca del álamo ese sí, nosotros hicimos ese pozo. Pero ese no, fue este, fue obra de Dios creo, o los Aluxes. El mundo ya tiene siglos y siglos. No sé quién hizo ese pozo porque está así también aquí. Es compañero de este (del pozo de Dzibalchén). El pozo de aquí de allá. Tiene sus labradas, piedras así, adentro.»

Siguiendo por el camino principal, un trecho más adelante se llega al mecanizado principal del ejido. A lo largo del trayecto entre la zona de viviendas y este mecanizado, el monte bordea el sendero. Al llegar, el mecanizado de aproximadamente 48 hectáreas marca el fin del camino. A su alrededor hay algunas milpas, con las cuales termina el paisaje visiblemente transformado del ejido. Más allá, el

⁵³ Traducción tomada del diccionario maya-español de Gómez Navarrete (2009).

monte se extiende hacia el norte sin interrupciones hasta llegar a los límites con los ejidos de Dzibalchén e Iturbide.



Figura 9. Imagen satelital resaltando los polígonos de los ejidos de Dzibalchén y Xkix. Fuente: Google Earth; polígonos tomados del Registro Agrario Nacional.

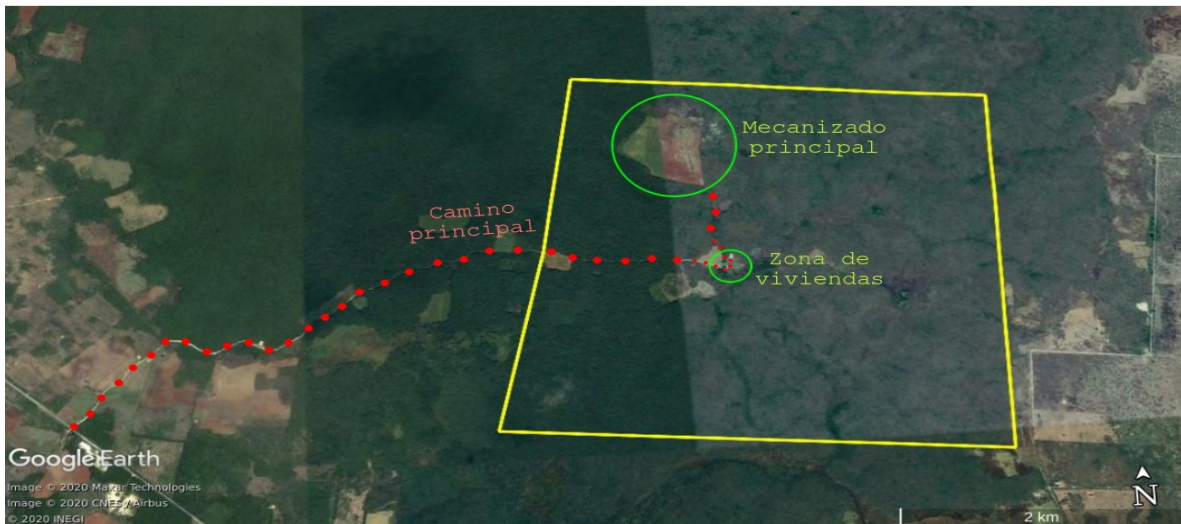


Figura 10. Imagen satelital de Xkix, señalando el camino principal, la zona de viviendas y el mecanizado principal del ejido. Fuente: Google Earth; polígono tomado del Registro Agrario Nacional.

Al ser parte de la RC, el relieve en Xkix está compuesto por planicies y pequeños lomeríos, habiendo en ellos varios tipos de suelos. Tanto el relieve como el suelo se relacionan íntimamente a las

actividades que se desarrollan en el territorio. En el caso de los mayas, aquello que podríamos homologar al concepto de “suelo”, relaciona cualidades de la tierra, como su color, pedregosidad, textura y permeabilidad, con cualidades del relieve, el uso que se le puede o no dar y que históricamente se le ha dado. Jorge Huitz Chin (agricultor) menciona 6 tipos de suelo:

Tabla 1. Tipos de suelo de acuerdo con Jorge Huitz Chin.

Tipo de suelo	Descripción
<i>Ka'anka'</i> (kankabal)	Tierra rojiza, fértil, sin piedras y no se inunda. Se encuentra en planadas. Es el mejor para hacer agricultura mecanizada.
<i>Yax ho'</i>	Tierra negra, fértil, con piedras y no se inunda. Se encuentra en planadas y serranías. Muy bueno para cultivar. Cerca de este tipo de suelo pueden encontrarse aguadas.
<i>Chak taá kok</i>	Se encuentra cerca de las sabanas. No sirve para cultivar.
<i>Akal che'</i>	Tierra grisácea, puede o no tener piedras y se inunda. Se encuentra en planadas. No es bueno para cultivar. En ellos pueden encontrarse aguadas.
<i>Tsekel</i>	Suelos pedregosos en el monte.
<i>Kakab</i>	Lugares con tierra negra en el monte cerca de donde hay ruinas.

A modo general, en los terrenos con poco o nulo relieve se construyen los asentamientos humanos y los espacios destinados a la agricultura –el solar, la milpa y el mecanizado– y la apicultura. En los lomeríos, usualmente se deja la selva sin transformar. No obstante, hay muchos terrenos de planada que siguen manteniendo una densa cobertura forestal. En relación con esto, la palabra maya para referirse a la selva es *kaax*, que se traduce como “monte”, o bien, se puede decir *yaax kaax*, “monte verde” (Leocadia Huitz Chin, agricultora). “El monte” es una categoría general para aludir a espacios de selva en donde sus interacciones con el ser humano no la han transformado drásticamente o, al menos,

visualmente; incluye terrenos que fueron usados, en donde con el paso del tiempo la vegetación volvió a cobrar fuerza.

En el monte, las personas entran para recolectar plantas comestibles y medicinales, así como árboles para la construcción de sus viviendas. La cacería, actividad sumamente importante, tiene una cercana relación con el monte, al ser el lugar en donde habitan los animales silvestres. Sin embargo, la cacería no sucede exclusivamente en el monte, por el contrario, ocurre en todo el ejido: en la zona de viviendas, en los espacios agrícolas y en el monte, tanto el cercano a los espacios con notoria presencia humana como en el más alejado a la misma.

Asimismo, en el monte es donde se reconoce una mayor abundancia de las entidades de la cosmología maya –*aluxo'ob*, *yuumtzilo'ob*, *xmozono'ob*, *baalamo'ob*, *koolebil*, entre otros–, así como de vestigios arqueológicos de los periodos prehispánicos, que actualmente continúan siendo morada de espíritus de los antiguos mayas y otras entidades. Algunos espacios de monte son muy raramente frecuentados por las personas. En Xkix, de las 1,175 hectáreas con que cuenta el ejido, aproximadamente 1,125 son monte.

Así, en principio cualquier tipo de relieve y suelo puede estar en el monte, o, dicho a la inversa, el monte puede estar en cualquier relieve y/o tipo de suelo. Sin embargo, el suelo y el relieve son reconocidos por las personas y usados con propósitos específicos.

De los seis tipos de suelo mencionados por Jorge Huitz Chin, dos son aptos para la agricultura: *ka'anka'* y *yax ho'*. Ambos son suficientemente fértiles, se encuentran en planadas, y no se inundan. La característica que marca la diferencia en cuanto a su uso es la pedregosidad. Mientras que el *ka'anka'* no tiene piedras, el *yax ho'* sí las tiene. La agricultura mecanizada requiere de terrenos sin piedras, pues éstas dañan y dificultan la operación de la maquinaria. Por otra parte, a la milpa no la restringe la pedregosidad, pues las tareas se realizan a mano. Por esto, en ambos suelos se puede hacer milpas, pero sólo en el *ka'anka'* se pueden hacer mecanizados.



Figura 11. El monte en Xkix. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Puesto que en la RC no hay aberturas naturales de los acuíferos –cenotes– como en otras partes de la PY y, con la excepción de unas pocas lagunas, tampoco hay cuerpos de agua superficiales y perennes, las aguadas son sumamente importantes en la región. Las aguadas son hondonadas en el terreno que permiten acumular el agua de lluvia. El tipo de suelo característico de una aguada es el *akal che'*, cuya

cualidad principal es su impermeabilidad. Asimismo, el suelo identificado como *yax ho'* puede indicar la proximidad de una aguada. El tiempo que una aguada puede retener la precipitación de una temporada de lluvias varía desde unos pocos meses hasta más de un año, lo que las vuelve esenciales para el mantenimiento de la biodiversidad y la vida humana en la RC (Jorge Huitz Chin, agricultor).

Hay varios tipos de aguadas. Las hay dadas por la naturaleza y las hay construidas por el ser humano, tanto en tiempos recientes como antiguos. Jorge Huitz menciona que en las aguadas construidas por los antiguos mayas se pueden observar piedras labradas, recubiertas de un material que utiliza *kat*, una tierra muy pegajosa de color negro-grisáceo que hace que el agua no se filtre. “Cuando hay *kat* la aguada no se seca. Cuando no hay, en febrero abril se seca” (Jorge Huitz Chin). Al respecto, en el Calepino de Motul se dice que *kat* es “la tierra o barro de los olleros” (Arzápalo-Marín, 1995, p. 411). Por otro lado, a las aguadas hechas por la gente actual les llaman *jaguay*. Si están bien hechas, pueden retener el agua por periodos prolongados, si no, el agua se perderá rápidamente. Según Jorge, utilizar *kat* garantiza que funcione la aguada. Asimismo, menciona que no en todas las aguadas se pueden construir pozos, y de decidir hacerlo hay que conocer la forma adecuada, de otro modo la aguada se puede arruinar y el agua se filtraría.

Hay otros cuerpos de agua similares a las aguadas. De hecho, a simple vista se ven iguales. La diferencia es que en estos el agua se puede drenar dependiendo de las condiciones. Se les llama *xuch*, que significa “aspirar o chupar” (Jorge Huitz Chin). De drenarse el agua, generalmente sucede en los inviernos más fríos. Menciona Jorge que el terreno se “revienta” por debajo de la tierra y se chupa el agua. En cuestión de unos pocos días, quizás una semana, toda el agua se puede drenar, llevándose incluso los peces y otros animales presentes. «En la tierra el agua se va. Puede que haya lagunas, ríos, quizás hasta el mar llegue el agua. No se sabe. Porque el agua no es nuestra, es de Él», dice Jorge señalando hacia la tierra.

Para los mayas peninsulares, la noción de “ser dueño” es sumamente importante. Todo tiene su dueño. Las plantas, los animales, el monte y los vientos tienen sus dueños. Para los hermanos Huitz Chin, Dios es considerado como “el dueño de todo”. Asimismo, es sabido que hay una relación entre los espacios que van hacia el interior de la tierra, como pueden ser cuevas, cenotes, cisternas, pozos, e incluso montículos construidos en tiempos prehispánicos, con el ámbito del inframundo (De la Garza, 2002); a la vez, estos espacios se asocian a diversas entidades de la cosmología maya, en particular a entidades femeninas (Orihuela-Gallardo, 2015).

«Porque el agua no es nuestra, es de Él». Las palabras de Jorge Huitz inducen a pensar en estas relaciones, a pensar en la noción de un “dueño de lo que está abajo”, un “abajo” con íntima relación al agua. A pesar de haberle pedido que me explicara, Jorge no habló más de ello.

Finalmente, respecto a los tipos de suelo, es importante hablar del *kakab*. Recordemos que la conformación de las comunidades vegetales en las selvas de la PY ha sido moldeada por las interacciones ambientales entre los mayas y el territorio peninsular (Colunga-García Marín et al., 2003; Barrera et al., 1977). Asimismo, Barrera et al. (1977) reconoce una mayor frecuencia de ciertas especies vegetales en zonas aledañas a sitios arqueológicos, explicada por estas interacciones. Posiblemente, el *kakab* es un suelo favorecido por las actividades humanas de los antiguos mayas. A la vez, como observamos entre los mayas actuales, el tipo de suelo es un elemento clave para la elección de sitios en donde se realizan diferentes acciones. Difícil sería pensar que no era así en tiempos prehispánicos, cuando el manejo del paisaje relacionado a la arquitectura era extremadamente sofisticado (Williams-Beck, 2008). Por esto, también podemos pensar que el *kakab* tiene alguna cualidad que lo relacione a la elección de sitios para edificar construcciones. El color negro y su localización (en el monte, cerca de vestigios arqueológicos) puede indicar que se trata de un tipo de suelo con mucha materia orgánica, y con ello, fértil. Por ahora, no tengo más datos que la mención de este suelo en entrevistas. Con todo, considero que es un tema en el cual vale la pena profundizar.



Figura 12. *Xuxh* a un costado del camino a Xkix⁵⁴. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Alrededor de las casas están los solares, tanto en Xkix como en Dzibalchén. Allí se mantienen especies de árboles y plantas comestibles, medicinales, ornamentales, y cualquiera que por algún motivo sean de interés para las personas. A veces, dichas especies son plantadas intencionalmente, otras veces se identifican y cuidan los retoños que nacen espontáneamente en el terreno, y en otras se dejan árboles que ya estaban en el lugar.

En algunos solares también se limpian espacios para sembrar especies anuales: frutas y verduras, frijol y maíz. Estos espacios pueden verse como una milpa a menor escala, sin embargo, no todos los años se siembra maíz. Caballero (1992) le llama a este espacio *pach pakal*. *Pach*, es la espalda, y por analogía se refiere a la parte que está detrás de cualquier cosa (Leocadia Huitz Chin, agricultora).

⁵⁴ Camino a Xkix, un *xuxh* fue desecado por un menonita, por lo cual algunos ejidatarios se encontraban molestos.

Pakal se refiere a plantas cultivadas; en las comunidades muchas veces la gente habla de su “sembrado”, esto es *pakal*. Así, *pach pakal* puede traducirse como “el sembrado de la parte trasera”, haciendo alusión a la casa.

Los miembros de la familia Huitz Chin no viven permanentemente en Xkix. De hecho, pasan más tiempo en Dzibalchén. Los lapsos que pasan en Xkix por lo general van desde un día hasta un par de semanas, durante los cuales salen a cazar y trabajar sus tierras. Esta diferencia en el tiempo que permanecen en cada localidad se ve claramente reflejada en los solares, principalmente en cuanto a la delimitación de los terrenos, la flora y la fauna presente, que describo a continuación.

En Dzibalchén, los solares están claramente delimitados por albarradas (bardas de piedra) –como sucede en la gran mayoría de las localidades mayas– pues los límites del solar usualmente son los límites del terreno que pertenece a un núcleo familiar (Caballero, 1992). En Xkix no hay esta delimitación física. El fin de un solar puede ser el comienzo de otra casa, otro solar, una milpa, o un espacio de monte, todo sin tener fronteras físicas, excepto la clara manifestación en el territorio del uso que se le da al mismo. Esto no es de sorprender, pues son muy pocos los ejidatarios y la gran mayoría son hermanos, de modo que todos conocen y respetan los límites de los demás. Tampoco es común que personas externas entren en Xkix a robar cosechas, talar árboles o cazar animales, por lo que algunos límites resultan innecesarios.

En cuanto a la flora, los solares de Dzibalchén tienen una atención constante, y con ello, una mayor diversidad. Lo contrario sucede en Xkix, en donde las plantas presentes en los solares son principalmente árboles que no requieren riego y/o cuidados especiales. Asimismo, se sabe que en los solares mayas se crían animales, principalmente cerdos y aves de corral (Caballero, 1992). Leocadia Huitz Chin (agricultora) menciona que, cuando la familia pasaba más tiempo en Xkix, los solares tenían una atención más completa y criaban algunos animales, que usaban para autoconsumo y para

vender o intercambiar en Dzibalchén. De igual forma, hace tiempo Manuel Huitz Chin (agricultor y yerbatero) tenía ganado en un potrero de aproximadamente 2 hectáreas.



Figura 13. Mata de “güevos de perro” en el solar de Manuel Huitz Chin en Dzibalchén⁵⁵. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Actualmente, en algunos de los solares de Dzibalchén se crían aves de corral. En Xkix, con la excepción de abejas (*Apis mellifera*), no se crían animales. Esto se explica en parte por el tiempo de trabajo que los hermanos distribuyen entre ambas localidades. Sin embargo, durante las entrevistas a miembros de la familia Huitz no surgió el tema de la cría de animales en la actualidad, tema del cual otros ejidatarios sí hablaron con espontaneidad e interés (Julio Cohuo Matos, habitante de Dzibalchén y ejidatario de Xkix). Esto puede estar indicando que los hermanos Huitz Chin no se interesan

⁵⁵ Don Manuel Huitz, actualmente yerbatero, cultiva en su solar una gran cantidad de plantas medicinales, aromáticas, ornamentales y comestibles, las cuales tiene en mucho aprecio.

especialmente en criar animales o bien, es sólo un reflejo de que no pregunté explícitamente por ello. En todo caso, es mucho más notoria la importancia que tiene la cacería.

El mecanizado es la forma en que se le nombra en la RC a los terrenos que se trabajan bajo un modelo de agricultura mecanizada. En Xkix, hay algunos mecanizados pequeños, cuya extensión no sobrepasa las 10 hectáreas y que se encuentran a los costados del camino principal antes de llegar al núcleo de viviendas; así como un mecanizado de 38 hectáreas al final del camino. Este fue el primero que se hizo en el ejido, hace alrededor de 14 años, a través de un apoyo gubernamental.

Del mecanizado principal, a cada ejidatario le corresponde una porción, que trabaja de acuerdo con sus intereses y posibilidades. La única restricción por parte de la junta ejidal es respecto a vender tierras, algo no tan usual en una región que durante las últimas décadas ha ido abriendo el territorio a la venta, principalmente a colonos menonitas cuya economía se basa en un modelo de producción agrícola altamente tecnificado (Dangla-Pelissier, 2015).

En Xkix, si un ejidatario lo decide, puede rentar sus tierras a los menonitas –o a cualquier persona–, mas no venderlas. Inclusive, los terrenos que en ocasiones se rentan son aquellos que ya están acondicionados para la agricultura, no terrenos de selva que se tengan que desmontar. Esto no es algo fortuito, pues hay un fuerte interés en los hermanos Huitz Chin de preservar el monte del ejido y, paralelamente, poco interés en sacar un provecho de la tierra más allá de la satisfacción de las necesidades personales. Al menos, esto sucede en la generación de la familia con la que trabajé para esta tesis.

Lo anterior no implica que el modelo agrícola predominante en Xkix sea uno meramente tradicional. Las formas de hacer agricultura practicadas en el ejido –al igual que en buena parte de la RC–, son resultado de las relaciones que se han ido tejiendo entre mayas y menonitas, así como de los modelos agrícolas que ambas sociedades representan en la región.



Figura 14. Mecanizado en Xkix a mediados de abril, tras la cosecha del maíz. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

En el mecanizado, cada ejidatario decide anualmente si sembrar su terreno o no hacerlo, así como el tipo de cultivo y semilla a utilizar. Los cultivos principales son el maíz –variedades híbridas– y la soja –variedades transgénicas–, ambos bajo un modelo de monocultivo característico del mecanizado. Jorge Huitz Chin (agricultor) menciona que, al principio, durante los primeros años que trabajaron con este modelo agrícola, sembraron diversas especies como lo hacen en la milpa. Pero a la hora de la cosecha era un problema, pues la trilladora –máquina para cosechar el maíz–, estando diseñada para trabajar solamente con el maíz, se atoraba y al final tenían que cosechar a mano. Desde ahí adoptaron el monocultivo en los mecanizados. Todavía así, entre espacio y espacio los hermanos Huitz Chin se las arreglan para mantener otras especies como árboles de marañón (*Anarcadium occidentale* L.), matas de plátano (*Musa* spp.), yuca (*Manihot esculenta*), jícama (*Pachyrhizus erosus*), camote (*Ipomoea batatas*)

y ñame (*Dioscorea alata*), entre otras. Esta diversidad se favorece al tener algunas milpas directamente a los costados del mecanizado.



Figura 15. Jorge Huitz Chin a lado de un árbol de marañón y una mata de plátano en medio del mecanizado ejidal⁵⁶.

Fotografía: Esteban Romero De la Serna

En el mecanizado, tal como el nombre lo indica, las labores agrícolas se realizan con maquinaria. Puesto que la cantidad de terreno que se trabaja en un mecanizado suele ser mucho mayor a la que se trabaja en una milpa, hacer las labores a mano resulta muy difícil. Los hermanos Huitz, al igual que la mayor parte de los campesinos mayas de la RC, no poseen maquinaria agrícola, lo que los lleva a la necesidad de contratar menonitas para realizar algunas de las labores –el arado, la siembra y la cosecha–, al ser ellos quienes tienen la maquinaria necesaria.

⁵⁶ A mediodía, durante el transecto participativo, Jorge Huitz Chin, Leocadia Huitz Chin, Wendy Bazán y yo (Esteban Romero) nos detuvimos en un espacio en medio del mecanizado donde hay algunos árboles frutales. Ahí continuamos hablando mientras comíamos marañones.

Asimismo, en los mecanizados hay un mayor uso de agroquímicos que en la milpa. Por los impactos ambientales que genera, el uso de agroquímicos –en especial glifosato– en la agricultura mecanizada es actualmente un gran punto de debate en la RC (Dangla-Pelissier, 2015). En Xkix, los tipos y cantidades de agroquímicos utilizados dependen de las necesidades, preferencias y en buena medida del presupuesto de cada persona. En un mismo año hay parcelas trabajadas con empleo de glifosato a un lado de parcelas en donde no se utilizan agroquímicos en absoluto.

La milpa, o “milpa espeque”⁵⁷ –nombre común en la RC y que hace referencia a la forma de sembrar a mano con una macana–, es el principal sistema agrícola que ha perdurado desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días en la Península de Yucatán y, con variantes regionales, en toda el área mesoamericana (López-Austin y Millones, 2008). Este sistema, también conocido como “milpa tradicional” o “milpa de roza, tumba y quema”, en la PY se caracteriza por la elección de pequeñas áreas de selva que son desmontadas para trabajar intensivamente la tierra durante algunos años y luego dejarla descansar. Para lograr las cosechas, las personas tienen un conocimiento integrado que incluye el conocimiento de los tipos de suelo, las variedades de cultivos y asociaciones ecológicas, el clima anual, las técnicas agrícolas y el conocimiento ritual, (Dangla-Pelissier, 2015; Terán y Rasmussen, 2009; Emerson, 1953).

En Xkix, se pueden encontrar milpas en varias partes del ejido. Las primeras se encuentran a los costados del camino principal, antes de entrar en el núcleo de viviendas. Estas tienen extensiones de 1 a 3 hectáreas. A lado de algunas casas hay milpas más pequeñas, con áreas de 1 a 2 mecates⁵⁸, y que forman parte de los solares. Finalmente, hay otras milpas alrededor del mecanizado principal, con extensiones similares a las primeras.

⁵⁷ “Milpa espeque” es el nombre utilizado para aludir al sistema agrícola de roza-tumba-quema. El espeque es un palo utilizado a modo de palanca para abrir la tierra y sembrar las semillas. Realizar las labores agrícolas a mano es una cualidad de los sistemas agrícolas tradicionales que los diferencia de la agricultura mecanizada.

⁵⁸ Un mcate es una medida de 20 por 20 metros.

El principal alimento que se cultiva es el maíz (*Zea mays* L.), teniendo del mismo diversas variedades criollas. Sin embargo, hay una diversidad de cultivos simultáneos que caracterizan el sistema de milpa, y entre los cuales se encuentran diversas especies de frijol (*Phaseolus vulgaris*), calabaza (*Cucurbita* spp.), jícama (*Pachyrhizus erosus*), camote (*Ipomoea batatas*), yuca (*Manihot esculenta*), ñame (*Dioscorea alata*), pepino (*Cucumis sativum*), sandía (*Citrullus lanatus*), chile (*Capsicum* spp.), entre otros vegetales.

No todas las parcelas se cultivan al mismo tiempo. En parte porque pertenecen a diferentes personas y cada uno decide por su cuenta, y en parte porque el sistema de milpa incluye prácticas de rotación de terrenos que permiten mantener la fertilidad de los suelos a largo tiempo. De acuerdo con Dangla-Pelissier (2015), las parcelas se trabajan de 2 a 3 años, para luego dejarlas descansar entre 7 y 10 años. De esta forma se aprovecha la fertilidad del suelo y luego se da suficiente tiempo para que la misma se regenere. Por otro lado, Emerson (1953) argumenta la posibilidad de que la rotación de terrenos tenga más que ver con el manejo de arvenses que con el manejo de la fertilidad del suelo.

La rotación de los terrenos de cultivo es una práctica que se ha ido transformando durante las últimas décadas, generalmente reduciendo los periodos de descanso o eliminándolos por completo. De acuerdo con Terán y Rasmussen (2009), este proceso está relacionado al aumento de la presión sobre la tierra y tiene un impacto directo en la calidad y cantidad de la producción derivada de la milpa. Otro elemento que fomenta la reducción de los periodos de descanso es la introducción de los fertilizantes minerales, cuyo uso, al igual que en el caso del mecanizado, queda a la necesidad, preferencia y presupuesto de cada campesino.

Este punto es importante. Como tal, el uso de agroquímicos no formaba parte del sistema agrícola tradicional. No obstante, las condiciones de la agricultura han cambiado y los campesinos han adoptado en diferente medida prácticas agrícolas tales como el uso de agroquímicos y de maquinaria. Con todo, la medida en que se utilizan agroquímicos en una milpa es considerablemente menor a la utilizada en

los mecanizados. Lo mismo puede decirse respecto al uso de maquinaria. En la milpa todas las labores se realizan a mano. La única labor a la que se ha podido adaptar el uso de maquinaria –y no en todos los casos, dependiendo del tipo de suelo– es la preparación de la tierra. La siembra, el deshierbe y la cosecha continúan siendo manuales. Usualmente, un campesino maya trabaja su milpa por sí mismo, aunque a veces algún familiar ayuda o se contrata alguna persona como peón para algunas labores.



Figura 16. Terreno de una milpa en Xkix a mediados de abril⁵⁹. Al fondo el monte. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

La milpa y el solar conllevan un cuerpo de conocimiento ritual, asociado a las distintas fases y necesidades del ciclo agrícola. De hecho, la mayor parte de la ritualidad maya que se conserva hasta nuestros días está asociada al ámbito agrícola. Algunos de los rituales que se conservan y que en mayor o menor medida se siguen utilizando son el *Jetz' Luum* (curación de solar), el *Loh* (alimentar la tierra),

⁵⁹ Hay varios espacios para hacer milpa en Xkix. No todos se usan a la vez. Para la fecha en que tomé esa fotografía, los hermanos estaban limpiando sus terrenos, preparándolos para la quema a finales de abril de 2018.

el *Ch'a Chaak* (pedir la lluvia), el *Maan Chak* (comprar la lluvia), el *Janli Kool* (comida de la milpa) o *Waji Kool* (agradecer a la tierra por la cosecha), el *Nuju' Tal Unal* (primicias), el *Jo'ol Che'* (ofrecimiento del primer saco de elote de la milpa), y el *Loh Kaj*, ceremonial para propiciar buenas cosechas y salud para todos los habitantes de un pueblo (Hirose-López, 2008).

La ritualidad maya está mucho más asociada a la milpa y al solar que al mecanizado. De hecho, la introducción del sistema de agricultura tecnificada es mencionada por los hermanos Huitz Chin como un factor de cambio y desuso de la ritualidad. Al parecer, no se concibe el mecanizado como un sistema en donde tenga validez la ritualidad agrícola tradicional. Sin embargo, no he encontrado un motivo exacto por el cual esto sea así. Es decir, un motivo que explique por qué la ritualidad agrícola tradicional maya no puede ser adaptada (en alguna medida) al sistema de agricultura mecanizada, de la misma forma en que se intercambian otras técnicas agrícolas entre la milpa y el mecanizado.

Finalmente, está el destino de la producción agrícola. En la milpa y el solar, esta se orienta principalmente al autoconsumo. Sólo una pequeña parte de la producción se vende o intercambia localmente. Hay veces que también se guarda la producción para prevenirse en años posteriores. Si se conserva de forma adecuada, el maíz criollo –no el híbrido– puede durar hasta 5 años (Jorge Huitz Chin, agricultor). Por otro lado, la producción del mecanizado está orientada a la venta. Es común que el mismo día de la cosecha, todo el grano sea llevado al silo más cercano para ser vendido. Esto le da a los productores dinero con el que pueden adquirir productos que no obtienen de su trabajo en el campo. En la RC la producción aproximada de maíz en un mecanizado es de 3 a 4 ton/ha⁶⁰ y en una milpa de 1 a 1.5 ton/ha –sin embargo, en esta última hay que considerar la producción de las especies cultivadas además del maíz, que no son pocas.

⁶⁰ Datos obtenidos de pláticas con Jorge Huitz Chin y Baldemar Huitz Chin que concuerdan con los datos obtenidos por Dangla-Pelissier (2015) al norte de la RC.

Tabla 2. Diferencias generales entre la milpa y el mecanizado.

Categorías	Milpa	Mecanizado
Cultivo principal	Maíz	Maíz y soja
Tipo de semilla	Variedades criollas	Variedades híbridas y transgénicas
Monocultivo/Policultivo/ Agroforestal	Policultivo/Diversidad silvestre y domesticada	Monocultivo
Uso de agroquímicos (fertilizantes, herbicidas y plaguicidas)	No son necesarios, pero dependiendo de las condiciones se utilizan	Son necesarios, pero dependen de las condiciones de cada productor
Forma de realizar las labores	A mano y arado, aunque el arado se puede hacer con maquinaria	Con maquinaria agrícola
Destino de la producción	Autoconsumo	Venta

En Xkix, coexisten 2 modelos de producción agrícola. Su contraste se materializa en el territorio mediante la milpa y el solar, por un lado, y el mecanizado por otro. La presencia de estos espacios puede asociarse a dos grupos culturales: mayas y menonitas. Los hermanos Huitz Chin tienen una clara diferencia conceptual de lo que implican la milpa y el mecanizado. Sin embargo, dentro de ciertos límites hay una circulación de conocimientos y prácticas entre ambos modelos agrícolas. Estos límites corresponden a las capacidades productivas de cada sistema, así como a la visión de cada productor.

En la milpa sólo se siembran variedades de maíz criollas y en el mecanizado sólo variedades híbridas, puesto que cada una requiere de condiciones particulares para desarrollar su potencial, condiciones dadas por cada uno de los sistemas. En el caso de los maíces criollos, las asociaciones que hacen con los demás cultivos y la rotación del terreno son factores claves del sistema para lograr las cosechas. En el caso de los maíces híbridos, las condiciones diseñadas requieren que sean cultivados en terrenos sin plantas consideradas malezas u otros cultivos y, en cambio, apoyarse en el uso de

agroquímicos para su desarrollo. Sin embargo, en Xkix el uso de agroquímicos varía y depende mucho más del presupuesto anual de los agricultores que de los requerimientos técnicos de cada sistema.

El tipo de suelo y la forma de realizar las labores agrícolas constituyen otro límite en los sistemas. Para poder operar, la maquinaria agrícola requiere de suelos en terrenos planos y sin piedras, por lo que el suelo predilecto es el *kakab*. Se pueden hacer mecanizados en terrenos pedregosos, pero antes hay que adecuarlos, lo cual resulta costoso. En este sentido, por ser trabajadas manualmente, las milpas son mucho más flexibles. Se pueden realizar en terrenos planos o en lomeríos; en terrenos con o sin piedras. Los suelos que limitan una milpa son los inundables y/o con muy baja fertilidad.

Respecto al agua, puesto que en Xkix no hay sistemas de riego, los cultivos en todos los espacios agrícolas dependen por entero de las lluvias. A esto, existen varias formas en que los hermanos Huitz leen las condiciones atmosféricas en un momento dado, para poder predecir las condiciones futuras y tener una guía para el ciclo agrícola.

Además de su función agrícola y al igual que el monte, el solar, la milpa y el mecanizado son espacios de cacería. El principio es que los cultivos atraen animales silvestres y las personas aprovechan esa circunstancia para cazar sin tener que adentrarse en las selvas. Como un caso excepcional que ejemplifica lo anterior, Jorge Huitz Chin (agricultor) narra que hace algunos años al momento de cosechar el mecanizado, salió una manada de puercos de monte que había estado viviendo dentro del terreno, alimentándose del maíz durante varios meses. Cabe decir que esto no corresponde a las milpas comedero-trampa mencionadas por Santos Fita (2016a) para el caso del centro de Quintana Roo, en donde propositivamente se destinan espacios agrícolas para fungir como trampas.

Los hermanos Huitz Chin tienen varias formas de encontrar a los animales. La principal es rastrearlos por las huellas. Si ven las huellas de un animal entrar en el mecanizado, esperan del lado opuesto del terreno a que el animal salga. Otra forma de encontrarles es ir a donde se encuentra el tipo de vegetación que prefieren. Suelen salir a cazar al amanecer y al anochecer y cuando se internan en el

monte pueden pasar allí toda la noche. Entre los animales que cazan se encuentran aves como el pavo de monte (*Meleagris ocellata*), la chachalaca (*Ortalis vetula*) y la perdiz (*Crypturellus cinnamomeus*); mamíferos como el venado (*Odocoileus virginianus* y *Mazama* spp.), el tepezcuintle (*Cuniculus paca*), el sereque (*Dasyprocta punctata*), el puerco de monte (*Pecari tajacu*), el zorrillo (*Conepatus semistriatus* y *Spilogale angustifrons*) y el saraguato (*Alouatta* spp.). En ocasiones también llegan a cazar felinos como el tigrillo (*Leopardus wiedii*) y el jaguar (*Panthera onca*).

Además de constituir un aporte a su alimentación, la cacería le ha proveído a la familia Huitz Chin un ingreso económico durante todas sus vidas. Wilma Kep, habitante de Dzibalchén que conoció a los padres de los hermanos Huitz, menciona que la madre, Doña Carmela Chin, solía vender carne de monte de casa en casa, rasgo que caracterizó a la familia entre los habitantes de Dzibalchén.

Los hermanos Huitz Chin disfrutaban de cazar, lo han hecho desde que son niños y, a la vez, sienten un gran aprecio por los animales. Integrado al aprecio que les tienen por aquello que les brindan, sus palabras muestran un profundo respeto por los animales del monte. Les entristece mucho observar la destrucción de las zonas aledañas al ejido, pues saben que los animales no tendrán las condiciones que necesitan para vivir bien. Por esta destrucción y la consecuente merma en las poblaciones de animales salvajes, actualmente la cacería en Xkix es escasa. Difícilmente pasan dos animales por semana.

Cabe decir que a pesar de la importancia que tiene la cacería para la familia Huitz Chin, no encontré práctica de una ritualidad asociada, cuestión que sí ha sido documentada en otras comunidades mayas de la PY (Santos-Fita, 2016b; Orihuela-Gallardo, 2015; Terán y Rasmussen, 2009). Orihuela Gallardo (2015) menciona que a diferencia de lo que sucede en el ámbito agrícola, en la actividad cinegética los cazadores pueden participar con o sin rituales, mas por lo que pude observar en campo, actualmente tampoco en el ámbito agrícola es un imperativo, sino una elección.



Figura 17. Baldemar Huitz cazando aves a las afueras de Dzibalchén. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

El mundo de abajo: entidades sutiles del cosmos maya

Íik

En la cotidianidad de las comunidades mayas es común escuchar una variedad de expresiones que involucran las palabras “aire” y “viento”. De acuerdo con el Calepino de Motul, estas son la traducción de la palabra maya *íik* (Arzápalo-Marín, 1995, p. 382). Como mencioné en la sección “el ser humano y las entidades del cosmos maya” del marco teórico (páginas 38 a 41), el complejo que encierra *íik* es importante para comprender las interacciones ambientales entre las personas y las entidades que pueblan el territorio maya. A continuación, reviso una serie de relatos y/o fenómenos que surgieron durante el trabajo de campo, mismos que indican hacia diferentes significados de este concepto.

Hago una advertencia. Existe el riesgo de que el uso de las palabras “aire” y/o “viento” no siempre correspondan a una traducción de *íik*, aunque por los contextos es muy probable que sí lo hagan. Por esto, en cada ejemplo cuidó de escribir las palabras que los colaboradores utilizaron, bien fuese “aire” o “*íik*”.

Comencemos por la expresión “cargar aire”. En una ocasión Don Honorio Cetz (*h'men*), estando enfermo, decidió atender a una señora que pidió su servicio. Cuando terminó la sesión, el estado de Don Honorio empeoró considerablemente. Una niña de la comunidad lo vio y enseguida dijo «Honorio cargó su aire de la señora». Don Honorio validó dicha afirmación y se alegró de que la niña reconociera la causa de su estado. Más tarde me explicó que cuando una persona está débil es más propensa a “cargar aires”. En este caso, él había “cargado el aire de la señora”.



Figura 18. Amira Pech en casa de Don Honorio Cetz⁶¹. Fotografía: Germán Romero Pacheco

Veamos otro ejemplo. En el territorio peninsular abundan los vestigios arqueológicos del pasado prehispánico, los cuales contienen una gran riqueza simbólica para la vida en las comunidades. Una de las palabras con que las personas nombran a estos vestigios es “cuyo”, que posiblemente deriva de la palabra maya *k’u*, asociada a lo sagrado y a los lugares de adoración. Precisamente, el motivo de su sacralidad es que su construcción se atribuye a “los antiguos” moradores del territorio maya, cuyos espíritus todavía moran allí junto a otras entidades (De Ángel-García, 2013).

En Dzibalchén, un apicultor de la comunidad narró algunos sucesos en torno a un cuyo cercano al poblado. En una ocasión, estaba en el lugar una pareja. De pronto, la mujer sintió que le lanzaban una

⁶¹ Al tiempo de esta fotografía estaba con mi padre (Germán Romero) haciendo una visita a Don Honorio Cetz. Amira es una niña de la localidad. Entraba y salía a sus anchas de la casa de Honorio, quien la aprecia mucho. Fue ella quien le dijo que “había cargado su aire de la señora”.

piedra y pensando que había sido su esposo, reaccionó insultando. Muy pronto, ella enfermó. Este mal fue atribuido a que ella había “cogido un aire”.

Asimismo, este apicultor cuenta que en otra ocasión un grupo de cazadores estaba tirando⁶² cerca del mismo cuyo. Pronto, comenzaron a escuchar sonidos semejantes al de los puercos, pero que parecían provenir de los árboles. Los sonidos se hicieron cada vez más fuertes al tiempo que comenzaron a sentir que les lanzaban piedras. Se tuvieron que ir del lugar. Nunca vieron de dónde provenían los sonidos ni las piedras. Lo último que menciona este apicultor respecto al cuyo, es que la gente que transita por sus alrededores fácilmente se pierde, incluso siendo personas que conocen muy bien el territorio.

Hay personas que al cazar un venado encuentran en el cuerpo una piedra o un gusano, saliendo por el orificio por donde entró la bala. Si lo sabe usar, la persona que lo encontró puede tomarlo y con ello tendrá la posibilidad de cazar a diario, pues los venados aparecerán fácilmente en su camino al salir de cacería. Se dice que la piedra tiene pelos y que el número de pelos corresponde al número de venados que se podrán cazar. De decidir tomarlo, la persona debe mantenerlo en un frasco o en algún lugar fuera y de preferencia lejos de su casa, en donde nadie pueda verlo.

Diariamente, se le tiene que alimentar con sangre del corazón de un venado. De no ser posible, con sangre del cazador mismo. Pero, así como se recibe el gusano o la piedra, se tiene que regresar. Llega el día en que, al salir a tirar, el cazador encuentra un grupo de venados que lo acechan, lo miran fijamente sin miedo. Así le hacen saber que es tiempo de regresar el regalo que obtuvo. Si es la piedra, la persona debe dejarla en el suelo. Si es el gusano, debe cazar un venado y poner el gusano en el orificio por donde entró la bala, dejando el cuerpo intacto en el lugar donde haya caído. Dice Jorge Huitz (agricultor) que esto “es un aire”, y si la persona no sabe utilizarlos no lo debe hacer, pues puede atraer

⁶² Cazando.

una enfermedad, problemas o hasta la muerte. Por ello, hay quienes, aunque conozcan la forma de usarlos y los encuentren, prefieren no tomarlos.

El entendimiento más claro que encontré sobre *íik* me fue transmitido por Leocadia Huitz Chin (agricultora). Un día, estando en Dzibalchén, Leocadia se sentía adolorida, por lo que le propuse que practicáramos algunos ejercicios de Chi Kung, que es una disciplina de origen chino cuyo propósito es desarrollar el flujo del *chi* o “energía vital” en el cuerpo para mejorar la salud de las personas. Los ejercicios de Chi Kung involucran, además, una intención de percibir directamente la energía, tanto en el propio cuerpo, como en el medio circundante. Algún tiempo después, le pregunté a Leocadia por el significado de *íik*, a lo que respondió «recuerdas cuando hicimos esos ejercicios, eso es *íik*». Se refería a la percepción que tuvo de su energía durante la práctica de Chi Kung. Así, me explicó que, para las personas, *íik* constituye su energía vital, mas no es exclusiva de los seres humanos. *Íik* está presente en todos los seres y también se encuentra en todos los espacios. Finalmente, me dijo que *íik* también se refiere a los vientos, en un sentido que corresponde a los vientos atmosféricos.

Los nexos entre el *íik* maya y el *chi* chino son fuertes. Ambos conceptos se relacionan al viento y a la energía. Asimismo, en el cuerpo humano este viento-energía circula por canales, relacionándose su correcta circulación con la salud de un individuo, y viceversa (García et al., 1996). Hago notar que estos autores hacen un trabajo comparativo entre las medicinas tradicionales maya y china, en las cuales pueden observarse paralelismos y disidencias en diversos aspectos de ambas tradiciones. Sobre el viento en la cultura maya, mencionan que «es una entidad que liga lo natural con lo sobrenatural. Al mismo tiempo puede ser un fenómeno físico (...) o ser generado por personas, animales o plantas, o bien ser un fenómeno “vivo” emisario de las fuerzas sobrenaturales o “dueños”» (p. 87).

Respecto a la relación entre *íik* y las entidades del cosmos maya, Orihuela Gallardo (2015) menciona que las palabras viento (como traducción de *íik*) se utiliza para aludir a muchas entidades,

cuya característica común es que sus cuerpos están constituidos por “viento”. En ocasiones se nombran entidades específicas, sin embargo, en muchos relatos se pierde su identidad.



Figura 19. Leocadia Huitz Chin⁶³. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Asimismo, en una etnografía de un *jeets' lu'um* –ritual de limpia de un terreno– Thomass (2010) describe como Doña Berta, una *x'men*⁶⁴ de Maní, Yucatán, hace una clara referencia a los “vientos” como entidades conscientes con quienes establece relaciones en el ámbito ritual. Esto, no solamente sucede en el contexto maya peninsular. Huicochea (1997) documenta la interacción con los “vientos” – en el sentido anteriormente nombrado– en las relaciones rituales en torno al agua en comunidades de Morelos.

⁶³ Tomé esta fotografía durante una visita al solar de Manuel Huitz, después de que nos mostró su árbol de *Chintok'* (*Krugiodendron ferreum* (Vahl) Urb.), conocido por sus propiedades curativas. Manuel se encuentra a la izquierda en la fotografía.

⁶⁴ Forma en que se nombra una especialista ritual.

Finalmente, una última plática sobre este tema sucedió con Sofía Díaz, curandera tzotzil del municipio de Larráinzar, Chiapas, durante un taller sobre plantas medicinales que impartió en la ENES Morelia en 2019. Preguntándole explícitamente por *íik*, responde que es el viento y que este es un espíritu, mismo que entra en una persona con su primera respiración, animando su vida, y sale al momento de su muerte.

A partir del trabajo de campo y la literatura, considero a *íik* como un concepto con tres ámbitos generales: como viento atmosférico, como energía, y como entidad. Estos tres aspectos no están separados, sino que juegan en diferente medida en cada caso específico.

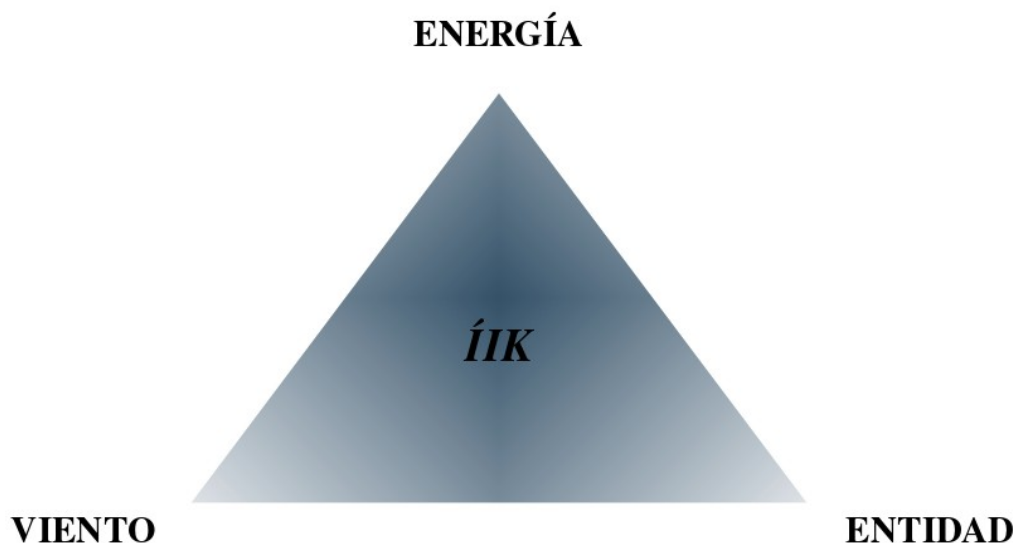


Figura 20. Ámbitos conceptuales de *íik*. Elaboración: Esteban Romero De la Serna

Como viento atmosférico es el aire que circula, relacionándose a la respiración y la vida, a la enfermedad y la muerte. Como energía, se encuentra en todos los espacios y seres. Para las personas constituye su energía vital, y lo mismo para las entidades. Sin embargo, para estas no sólo constituye su energía, sino también su cuerpo. Como energía, *íik* es transferible de un ser a otro, ya sea entre humanos, animales, plantas, entidades, etc., pudiendo causar tanto el beneficio como el perjuicio de los involucrados. Finalmente, *íik* se refiere a muchas entidades, a seres conscientes cuya cualidad común es que su cuerpo está constituido de viento-energía. Usemos este panorama para explorar las interacciones entre humanos y algunas entidades del cosmos maya.

Xmozono'ob

Los *xmozono'ob* o *mozono'ob*⁶⁵ son entidades que circulan por el territorio en forma de remolinos de viento. De hecho, la traducción literal de la palabra *mozon íik* es “remolino” (Gómez-Navarrete, 2009, p. 153). Sin embargo, a la vez que ser remolinos de viento, son entidades con conciencia y voluntad. En ellos, se conjugan elementos relacionados a los tres aspectos de *íik* (viento, energía y entidad).

Los *mozono'ob* circulan por diferentes espacios, mayor o menor medida cercanos a las actividades humanas (Orihuela-Gallardo, 2015). Si una persona cruza en su camino y es golpeada por el remolino, puede enfermar gravemente. Usualmente, estas enfermedades se caracterizan por calores en el cuerpo, siendo los niños más propensos a estas aflicciones que los adultos. En estos casos, se dice que la persona “cargó un aire” proveniente del remolino.

Puesto que la enfermedad tiene su origen en un “aire”, y se dice que “se cargó un aire”, interpreto esta situación como “una persona fue golpeada por una entidad-viento, quien le transfirió una energía dañina para ella (la persona)”. Ante este tipo de situaciones, cuando se ve involucrada una entidad, las personas usualmente acuden con un *h'men* para su curación. Asimismo, las personas procuran conocer los recorridos de los remolinos y no cruzarse en su camino (Orihuela-Gallardo, 2015).

⁶⁵ Es nombrado en ambas formas.

Hay otros casos en los que se carga aire, pero se refiere a situaciones en las que una persona sufre un cambio brusco de temperatura, principalmente al estar caliente y exponerse a un viento fresco. En estos casos no se ve implicada ninguna entidad y basta con conocer los remedios para curar los síntomas. Huicochea Gómez (2015), en un texto que recopila conocimiento herbolario de personas no especialistas de la ritualidad en localidades representativas del área maya en México, nombra varios males por “aire” –en el sentido anteriormente mencionado–, así como sus remedios herbolarios. En general, se busca expulsar el aire caliente de la persona, por ejemplo, mediante punciones en el cuerpo, a la vez que refrescarle mediante tratamientos herbolarios.

El segundo caso que quiero mostrar respecto a los *xmozono'ob* sucede en el ámbito de la agricultura. La preparación de las parcelas se realiza en la temporada de sequía, entre abril y mayo. El procedimiento utilizado es el de “roza, tumba y quema”. Es decir, después de seleccionar un espacio en el monte, se realiza un primer aclareo de la vegetación no leñosa, luego se tumban los árboles y finalmente se quema la parcela. Este proceso se realiza en parcelas nuevas y acahuals⁶⁶ donde hay árboles que tumbar. Sin embargo, cuando las parcelas han tenido un uso continuo, o un descanso por pocos años y, por ende, no hay árboles o son muy pequeños, el trabajo consiste en limpiar la vegetación en crecimiento con coa o machete, y después quemar la parcela.

Hay vientos que se utilizan para ayudar a quemar una parcela. Se dice que aquellos que provienen del sur y del este son los mejores, pues son vientos calientes. Por el contrario, los vientos del norte y del oeste llegan frescos por la humedad del mar y no ayudan a quemar. Aun así, no son todos los vientos del sureste que se manejan, son vientos especiales que las personas reconocen por su sonido, el cual se asemeja a un gran rugido (Jorge Huitz Chin y Leocadia Huitz Chin, agricultores).

En tiempos de los padres y abuelos de los hermanos Huitz Chin, se acostumbraba “bajar” a los remolinos para quemar una parcela. Don Romaldo Huitz, una vez limpiada la parcela y siendo el

⁶⁶ Parcelas dejadas en “descanso” durante varios años, durante los cuales la selva tiene tiempo de regenerarse.

tiempo propicio para quemar⁶⁷, se dirigía a cada una de las cuatro esquinas del terreno para llamar a los remolinos. Los llamaba por su nombre y luego emitía un silbido especial y diferente para cada uno de los rumbos. Cuando bajaban, el sonido que hacían era como el de un gran rugido. Tenía que prender el fuego rápidamente y apartarse del lugar para dejar a los vientos trabajar. Por la acción de estos vientos, el fuego quemaba la parcela sin esparcirse al monte. En específico se mencionan 2 nombres: *Xmozón Ik* y *Xmozón Tok*. El primero es un remolino de viento y el segundo un remolino para quemar (Jorge Huitz Chin y Leocadia Huitz Chin, agricultores).

Tras realizar la quema hay que “refrescar la milpa”, ofreciendo *sakab*, que es una bebida hecha de maíz sin nixtamalizar con miel. Esto se hacía el día posterior a la quema del terreno. Así narra Leocadia Huitz el “refrescar la milpa”:

«Mi papá un ejemplo, se viene, al siguiente día, a refrescar la milpa. Sancocha maíz seco con cáscara. Lo muele, y ya. Carga agua y la miel y unas jícaras vírgenes todo el tiempo. Jícaras que crece en hojarascas, ¿cómo les dicen? Unas bolas así se trasca y se hacen jícara. Entonces, en la milpa tienen hecho un jacalito. Entonces en la orilla de la milpa, de la puerta, ahí van a poner unos tirantes, ahí van a poner las jícaras y el atole que van a hacer que es pozole con miel. Se lo echan adentro. Y ya cuando ella lo ponen ahí y una cruz como, en ese palo, entonces le rezan no sé cuántas veces de Padre Nuestro. Entonces agarran el *sakab*, lo que es el maíz para refrescar la milpa y ya, lo van rociando entre la milpa, para que se refresque la tierra.»

Ahora reproduzco otro relato de Jorge Huitz sobre la quema de una parcela. Un día de finales de abril, ya finalizando la temporada de sequía, se encontraban Jorge y Manuel en Xkix. Uno de sus tíos había limpiado su parcela unos días antes, pero debido a una tormenta pensó que tocaría esperar al menos una semana para poder quemar, por lo que se ausentó del ejido. Alrededor del tercer día desde aquella tormenta, Manuel escuchó ese viento, el viento proveniente del sureste cuya presencia suena como un rugido y que ayuda a realizar las quemas. Al instante los hermanos salieron corriendo hacia la

⁶⁷ Durante la temporada de sequía, entre abril y mayo, después de haber chapeado la parcela, cuando la tierra y la vegetación se encuentran suficientemente secas. Asimismo, se suele esperar la llegada de los vientos cálidos del sur y del este.

parcela de su tío para ver si podían quemar. La tierra seguía húmeda por la lluvia, pero la hojarasca estaba seca. Fueron a las orillas y prendieron el fuego, que con el viento cobró fuerza rápidamente. En cuestión de una hora la parcela de dos hectáreas fue quemada. Al día siguiente llegó el tío y se sorprendió de ver que ya estaba quemada su parcela. Pronto puso la ofrenda de *sakab* para refrescar la tierra y la parcela quedó lista para ser sembrada.

En los *xmozono'ob* convergen elementos propios de los vientos atmosféricos y de entidades conscientes, las cuales tienen cuerpos de viento-energía. Como se observa a través de estos ejemplos, los vientos que favorecen la quema de una parcela pueden llegar espontáneamente o pueden ser llamados. En ambos casos, implica el reconocimiento de un viento específico. En el primer caso, parece tratarse de un viento atmosférico, cuyo manejo implica reconocerles y aprovechar su presencia. En el segundo caso sus elementos muestran claramente que se alude a una entidad consciente, con la cual al entablar una relación se debe conocer su nombre, así como la forma ritual adecuada. Estas distinciones las establezco para intentar comprender a estas entidades. Sin embargo, en la práctica no es fácil demarcar fronteras.

Hay una tercera forma de interacción en torno a los *xmozono'ob* de la cual quiero hablar. Don Honorio Cetz (*h'men*) afirma que los *xmozono'ob* pueden aparecerse ante una persona en su forma de remolino de viento, detenerse ante ella y mostrarse en la forma de una persona. Estos encuentros son experiencias fuertes y no todas las personas pueden soportar la presencia del *xmozón*, pero quien lo hace puede enriquecerse en sabiduría. El *xmozón* puede, entre otras cosas, revelar las yerbas y/o procedimientos para tratar enfermedades difíciles.

A través del relato de Don Honorio Cetz, no es claro si estos encuentros pueden suceder espontáneamente, o si es la persona quien a través de alguna formulación ritual llama al *xmozón*. Tampoco se puede saber si este tipo de experiencias son exclusivas de los *h'meno'ob* o si se encuentran al alcance de más personas. No obstante, se hace clara una relación entre los *xmozono'ob* y el ámbito

del chamanismo y la sanación. Relación que pareciera ser contradictoria; la misma entidad se vincula por un lado a la enfermedad y la muerte, y por otro a la sanación y la vida. Es común que una entidad tenga varios ámbitos de influencia en la realidad humana, aparentemente contradictorios.



Figura 21. Mata de Santa María en el solar de Don Honorio Cetz. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

A las cualidades referidas en los ejemplos anteriores respecto a los *xmozono'ob*, las palabras de Don Honorio suman la noción de que estas entidades se pueden mostrar en una forma humana. Para Orihuela Gallardo (2015), la forma humana es de hecho la verdadera identidad de un *xmozón*. Además, esta autora menciona que la noción de que las entidades con cuerpos de viento puedan mostrarse bajo diferentes formas, es una cualidad común.

En todos los relatos está presente la voluntad, no sólo del ser humano, sino –y quizás principalmente– la del *xmozón*. Hay un último elemento que quiero destacar a partir del último relato. Al mostrarse en su forma humana el *xmozón*, la interacción alcanza el punto más personal. Ahora se trata de una interacción entre seres “humanos” o “humanizados”. Esto me lleva a preguntar si los humanos somos sólo nosotros, o si también otros colectivos son –o pueden ser– humanos. Asimismo, ¿la cualidad humana se refiere al cuerpo, a la perspectiva del sujeto –en el sentido de Viveiros de Castro (2013)–, o a otra cuestión?

Yuumtzilo'ob

LHC⁶⁸: Eran como las seis de la tarde, obscureciendo. Acarreando agua de ese pozo. Mi difunto tío en su cocina. Estamos solitos. Y venimos para una reunión, pero yo me distraí. Cuando yo salí mis amigas se fueron a Dzibalchén. Me quedé sola, con mi difunto tío, un viejito. Es sordo. Y lo que yo hice es acarrear agua, para no levantar muy temprano. Pero yo cuando empecé acarrear agua, ahí cuando escuché que venía un, una caminata dentro del monte, empezó allá. Empiezo allá a escuchar que venía, ¡y antes era monte grande acá, no como aurita! Montes altos... Y entonces yo le gritaba a mi tío diciendo “¡tío, ¿qué animal que viene?!”, pero no se escucha como animal sino como paso de gente. Pero era gente, de lo que te imagines. Creo que, para él es como estos palitos para nosotros caminar entre esto, por la hierba, pisando se quiebra. Y ese hombre que yo escuchaba que venía, como que quebraba lo que es madera gruesa. ¡*Paah!* Como un disparo le suena. ¡*Paah!* Y escucha, el cuerpo de él viene en el monte, pero ¡cómo suena! Y los perros, como diez perros tenía mi difunto tío, y estaban dale y dale y dale y ladre y ladre, obscureciendo. Yo con mis dos cubetas llegando

⁶⁸ LHC es de Leocadia Huitz Chin; ERS, de Esteban Romero De la Serna; WB, de Wendy Bazán, quien en esa ocasión me acompañó y ayudó con el trabajo de campo en Xkix.

allá. Ya cuando le dije a mi tío. Ah, le pegué mi boca en su oído a decirle qué es lo que tiene. Me dice “ah, acá tengo una carabina, abajo una carabina”. Ya lo perros ya estaban aquí, ya ahí está llegando el ruido... y ya no entró. ERS: ¿Pero se veía algo o no se veía nada?

LHC: Yo no lo vi, pero los perros ven. Ahí terminó el paso y los perros, ellos lo están viendo. Pero yo no lo vi. El ruido sí lo escuché, pero los perros sí lo escuchaban. Hasta se orinaron, hicieron popó. Dice mi tío “déjalo, ya es tarde noche, mañana vamos a ver, puede ser un tigre⁶⁹”. Y, cuando amaneció al siguiente día venimos a ver si era tigre, nada. Porque ellos dicen que cuando viene un tigre molesto empieza a pelear con los palos, quebrar palos. Pero yo le decía a mí tío “no es un tigre, si ese es un paso como gente”. Daba pasos, ¡truuuak! ¡paah! ¡öhh!, bien el sonido de los árboles. Pues así, así es. WB: ¿Y qué se hace cuando uno escucha...?

LHC: Dicen que es el dueño del monte.

ERS: ¿Quién es el dueño?

LHC: Sí, le dicen *Xaka' Kaax*. Osea, es un dueño que, *xaka'* quiere decir que da el paso así y el monte queda así. El monte está así, y él lo hace así. El monte, para él, el monte es como hierbita. Entonces él le hace así para caminar. Has cuenta que este es el monte, yo, el *Xaka' Kaax*, el dueño. Yo lo que yo hago es hacer así, o, así como este. Así se quiebra los árboles. *Kaax* quiere decir, *kaax* es el monte, *xaka'* es hacer así⁷⁰.

ERS: ¿Y de dónde vienen los dueños del monte?

LHC: Pues, según su pensamiento ellos, porque yo ya leí la Biblia, además de la Biblia dice que hay ángeles. Dios que manda unos ángeles a cubrir lo que le pides. Que cubra, que cuida, o te cure a ti. Lo que le pidas. En lugar de Dios, manda a sus ángeles. Pero sus ángeles no se ven. Son espíritus. Y él se manifiesta. Como se lo pides se manifiesta.

WB: Y según de los de antes, ¿cómo lo pensaban?

LHC: Eh, mi papá lo pensaba que es *Yuumtzil*. (...) *Yuumtzil* es un señor grande, de respeto. Y como la gente antigua así lo piensan.

⁶⁹ Un jaguar.

⁷⁰ Con *xaka' kaax*, se refiere a caminar encima del monte, quebrando los árboles a su paso como si fueran ramitas. En el Calepino de Motul, se dan los siguientes significados: 1) *Xakab*: Paso o tranco del hombre y de cualquier animal. 2) *Xakabtah*: Medir a pasos; atrancar, pasando por encima de algo, atrancando o dando saltos (Arzápalo-Marín, 1995, p. 770). *Kaax*, como ya mencioné, es el monte.

En este relato, Leocadia Huitz narra un encuentro que tuvo con una entidad que reconoce como el dueño del monte o *Yuumtzil*. Tradicionalmente, al interactuar con la naturaleza, los mayas entablan a su vez relaciones de intercambio y reciprocidad con sus dueños, mismas que se concretan a través del ritual. Esto permite que las personas obtengan de la naturaleza aquello que necesitan y/o desean –como espacios para la agricultura y animales para cazar–, a la vez que genera un balance con la naturaleza y sus dueños (Orihuela-Gallardo, 2015; Christenson, 2012; López-Austin y Millones, 2008; Ruz, 2002a).

Los *Yuumtzilo'ob* son entidades reconocidas en el territorio maya como dueños y guardianes de la naturaleza o de ámbitos específicos dentro de esta. Estos ámbitos pueden ser lugares, como cuerpos de agua, cuevas, montañas o vestigios arqueológicos; pueden ser especies animales o vegetales; o también pueden referirse a grandes áreas en su totalidad, con todo lo que estas contengan. Son “dueños”, puesto que el ámbito al cual se refieren les pertenece. Son “guardianes”, puesto que cuidan de aquello que les pertenece. Ya desde el *Popol Vuh* de los *ki'che'* –uno de los registros literarios más antiguos con los que contamos respecto a la cultura maya– hay mención de estas entidades:

«Luego fueron concebidos los animales de las montañas, los guardianes del bosque, y todo lo que puebla la montaña: los venados y las aves, el puma y el jaguar, la víbora y la serpiente de cascabel, el crótalo y el guardián de los arbustos». (*Popol Vuh*, edición de Christenson, 2012, p. 101)

En una nota a esta obra, Christenson (2012) escribe respecto a las relaciones de reciprocidad que los *ki'che'* entablan en la actualidad con estas entidades:

«Los *ki'che'* creían que los animales salvajes del bosque servían de guardianes y vigilantes al dios de la tierra, al que usualmente se referían como *Juyub'-Taq'aj* (“Montaña-Llanura”) o Dios Mundo. A menudo se le describe como un viejo simpático y canoso que vive dentro de los bosques deshabitados. Para cazar venado, tomar de un arroyo del monte o preparar el campo para la siembra, primero hay que pedirle permiso al dios de la tierra y pagarle con oraciones y ofrendas. Si no se hacen las ofrendas apropiadas, el dios de la tierra puede mandar a uno de sus animales feroces para atacar al ingrato o invadir su propiedad». (p. 102)

Muestro otro par de citas con el propósito de enriquecer la noción de los dueños entre los mayas:

«Los “dioses” o señores de los animales son seres que los cuidan y protegen. El conjunto de los animales del monte tiene un dios llamado *yumil k'aax* (señor del monte) o, desde época muy reciente, *Juan del Monte*. Se trata de un ser que cuida a los animales que habitan el monte y que no son criados por las personas. Son entidades que no son llamados dueños, pero sí se les considera como seres superiores de los animales». (Orihuela-Gallardo, 2015, p. 98)

«En tanto los santos cristianos son los ocupados de velar por la seguridad personal de los individuos y de las comunidades donde habitan y sobre las cuales señorean, mantener el equilibrio del mundo circundante queda a menudo a cargo de deidades que muestran rasgos menos cristianos. Conocidos como dueños, guardianes o ángeles, estos personajes cuidan de los bosques, las aguas, las plantas, los animales y los fenómenos atmosféricos, beneficiando a aquellos que solicitan su ayuda y les honran con ofrendas y plegarias, a la vez que castigan a quienes depredan la naturaleza por negligencia o abuso (...) Así, tenemos los *yuumtzilooob* de los yucatecos, los “dueños”, que reciben nombres específicos si cuidan de la foresta (*kuil-kaxoob*), de la milpa (*balamoob*), o se encargan de la lluvia (*chacoob*)». (Ruz, 2002a, p. 332-333)

Volviendo al relato, coexisten dos interpretaciones de la entidad con la cual Leocadia tuvo un encuentro: como un “Dueño del Monte” y como un “Ángel de Dios”. La primera interpretación está vinculada al padre de la familia, Don Romaldo Huitz, quien durante su vida permaneció devoto a las antiguas tradiciones mayas. Por otro lado, la madre, Doña Carmela Chin, tuvo un mayor apego a la fe católica. Los hermanos Huitz Chin se criaron entre dos formas religiosas fuertemente unidas por la historia. Más adelante en sus vidas entraron en contacto con una tercera, el cristianismo evangélico, con el cual han reformulado profundamente sus ideas y prácticas, poniendo al centro a las figuras de Jesucristo y el Dios bíblico.

En el relato se le da más de un nombre a la entidad, refiriéndose a sus diferentes cualidades. *Xaka' Kaax*, hace referencia a su tamaño y fuerza, que es tal que quiebra los árboles del monte al andar. *Yuumtzil*, refiere a su grandeza y al respeto que se le debe de tener. De hecho, existe una estrecha relación entre esta entidad, la noción de “ser dueño” y el Dios bíblico. *Yuum*, *Yumil* o *Yuumtzil* son nombres que también se usan para referirse al Dios bíblico y a Jesucristo (Orihuela-Gallardo, 2015). En

algunas ocasiones, los hermanos Huitz se refieren a Dios como “el dueño de todo”, idea que tiende un puente entre la divinidad, el mundo y los seres humanos. Dios crea al mundo y a las personas y, a la vez, es su dueño. Pareciese que todo viene de Dios e infunde un sentido de sacralidad y respeto hacia todo lo que existe, a la vez que un sentido de reciprocidad, un querer dar algo de vuelta a la divinidad como agradecimiento por todo lo que esta nos brinda. Este “dar algo de vuelta” puede ser desde una actitud hacia la vida, un gesto de cuidado hacia algo o alguien, hasta un ritual en menor o mayor medida elaborado.

Ahora bien, no pretendo romantizar la relación que entablan los hermanos Huitz Chin con su mundo. Ellos, cual todo ser humano, no escapan a la complejidad que rige nuestro sentir, pensar, actuar y vivir. Mucho menos deberían ser puestos en el marco de una idealización ambiental de no-interferencia con la naturaleza; por cierto, idea con raíces profundamente coloniales (Neumann, 2002). Aun así, las ideas previamente expuestas están presentes en su día a día.

La cosmovisión actual entre los mayas peninsulares deviene del sincretismo histórico entre la cultura maya y la europea, esta última portando la cristiandad católica. Es por lo tanto común encontrar que entidades de ambas culturas se vean frecuentemente imbricadas (Ruz, 2002a). No obstante, la noción de un Dios primordial del cual proviene la creación precede por mucho a la conquista española (Christenson, 2012; López-Austin y Millones, 2008). La búsqueda del origen es a mi parecer, un rasgo común a la cualidad humana y no un elemento culturalmente introducido en la Península de Yucatán. Para ilustrar la idea anterior y cerrar este apartado, cito un pasaje de los Cantares de Dzitbalché en López Austin y Millones (2008, pp. 49-50) refiriendo a *Hunabkú*, del cual se dice proceden todas las cosas:

«El señor *Hunabkú* es quien da lo bueno y lo malo

entre los buenos y los malos

Porque él da la luz sobre la tierra;

porque es el Dueño de todas las cosas que están bajo su mano;

lo mismo el Sol que la Luna;

lo mismo la estrella humeante

que es como la flor luminosa de los cielos;

lo mismo las nubes que las lluvias;

lo mismo el rayo que la más pequeña mosca;

lo mismo las aves que los otros animales;

lo mismo»

Entidades sutiles

Las entidades sutiles albergan un rico campo de experiencias, nociones y ámbitos respecto a su relación con la experiencia humana. Por ahora, en un intento por explorar las interacciones entre las personas y estas entidades, me enfoqué en dos particulares, *xmozono'ob* y *yuumtzilo'ob*, los cuales constituyen una muestra de un cuerpo de entidades e interacciones mucho más amplio.

Al nombrar “entidad sutil”, estoy dando un nombre situado para referir a seres conscientes constituidos de una materialidad a la vez física y sutil, de una corporalidad de viento-energía (*íik*), que pueblan el territorio maya, se relacionan a los ámbitos del supra e inframundo, y con los cuales las personas entablan un amplio espectro de interacciones. Asimismo, con la palabra “sutil” quiero referirme a un enfoque para abordar el estudio de estas entidades. Las entidades sutiles encierran una complejidad dada por su carácter transitorio, por su identidad cambiante, por la riqueza de formas y operaciones que asumen; complejidad que ha de tomarse tal cual, sin represar sus múltiples cauces ni declarar prematuramente condiciones de causa-efecto.

Las interacciones con las entidades sutiles son parte de la dinámica de los mayas peninsulares. Constituyen la regla y no la excepción. En estas interacciones se ven involucradas todo tipo de personas. Condiciones sociales tales como la edad, el sexo y el estatus no parecen restringir la

posibilidad de interacción, aunque sí la particularizan. En este sentido, la diferencia que más capturó mi atención desde los comienzos del trabajo, y por lo tanto, la que más traté de observar, fue aquella entre especialistas (*h'meno'ob*) y no especialistas de la ritualidad; o como diría Eliade (1951/2016), las diferencias entre el chamán y el pueblo.

En este caso, tal diferencia no parece existir de forma categórica. Es decir, tanto los *h'meno'ob* como las personas no especialistas de la ritualidad pueden –y de hecho lo hacen– interactuar con las entidades sutiles en situaciones tanto fortuitas como propositivas. Esto indica que hay un cuerpo de conocimiento socialmente compartido, mismo que dicta las formas de reconocer e interactuar con las entidades sutiles en diversas circunstancias.

Ahora, también es cierto que hay conocimiento restringido al grueso de la población y generalmente depositado en los especialistas de la ritualidad, que los facultan para interactuar de manera más consciente y propositiva con las entidades sutiles. Este conocimiento constituye parte de su formación y les es transmitido tanto por sus maestros, que generalmente es algún familiar o persona allegada, como por las entidades mismas. Hasta el momento, no he conocido a, o leído de ningún *h'men* que no mencione haber recibido enseñanza directa de entidades sutiles.

Una cuestión fundamental para comprender a las entidades sutiles en el contexto de las interacciones ambientales es la corporalidad. A la vez física-sutil, viento-energía, la substancia y/o materia de estas entidades puede reconocerse mediante la palabra *íik*, que constituye su cuerpo. Las entidades sutiles, al igual que todos los seres, se muestran e interactúan porque tienen cuerpos, cuerpos *íik*. Orihuela Gallardo (2015) menciona:

«(...) aunque no se vea el cuerpo de las entidades, estas tienen cuerpo, con todas las implicaciones que de ello se desprenden (...). Implicaciones que indican que aunque no se vea el cuerpo o espíritu de viento, tiene materia. Una materia viva, que es capaz de sangrar (...)» (p. 104)

Las formas en que se muestran los cuerpos de las entidades sutiles son transmutables. Una misma entidad puede aparecer como un viento atmosférico, un animal, una planta, o incluso como una persona. Un ejemplo claro es el caso de los *xmozono'ob*. La forma principal en la que se reconocen es la de un remolino de viento, pero pueden mostrarse en una forma humana. Esta transmutación corporal se reconoce en la narrativa como posible de presenciar⁷¹.

Ahora, ni la cualidad *íik* ni las transmutaciones corporales son exclusivas de las entidades sutiles. La narrativa muestra que todo lo que existe, y por lo tanto, todos los cuerpos, tienen un aspecto *íik*. De forma similar, la literatura muestra que la noción de corporalidad entre los mayas comprende, además del cuerpo físico, aspectos que podemos llamar sutiles (Balsanelli, 2018; Orihuela-Gallardo, 2015; Hirose-López, 2008); De León (2003) plantea el concepto de cuerpos sutiles para referirse a las estructuras energéticas presentes en el ser humano (y también en otros colectivos), que coexisten con el cuerpo físico y que se muestran presentes en diversas tradiciones espirituales. Aunque únicos, los conceptos de interioridad (Descola, 2011), entidades anímicas (Orihuela-Gallardo, 2015), manifestaciones sutiles del cuerpo (Hirose-López, 2008) y cuerpos sutiles (De León, 2003) apuntan todos hacia una gama de expresiones corporales sutiles con diversas cualidades y funciones, presentes en todo tipo de colectivos (humanos, animales, plantas, entidades, etc.).

Un caso específico dentro de la cosmología maya peninsular en el que presenciamos esta noción de corporalidad sutil compartida en los distintos colectivos es el *wayaz* (Orihuela-Gallardo, 2015). Esta autora le describe como una entidad anímica o alma presente en seres humanos, plantas, animales y entidades, que tiene acción independiente al cuerpo físico –en el caso de seres con cuerpo físico– y que puede mostrarse en distintas formas. Por ejemplo, el *wayaz* de una persona se puede ver como la persona misma, pero en un lugar distinto de donde está su cuerpo; también se puede presenciar como una sombra o como un animal. En el caso de un animal, su *wayaz* puede mostrarse como otro animal.

⁷¹ Ejemplos de transmutación corporal en las entidades sutiles abundan en la literatura. Dos trabajos que sugiero en este tema son los de Boccara (2004) y Orihuela Gallardo (2015).

Respecto a las entidades, no ejemplifica cómo opera su *wayaz*, sin embargo, deja claro que estos seres, por la cualidad de viento de sus cuerpos también se muestran bajo distintas formas.

Vemos entonces que lo sutil, lo *íik*, está presente en todos los colectivos, constituyendo parte de su corporalidad. Esto es importante, pues desde la concepción del cuerpo deriva la lógica que articula tanto la existencia de los seres que pueblan los mundos, como sus interacciones. El hecho de que los seres de todos los colectivos tengan cuerpos, y que estos cuerpos guardan similitudes a distintos niveles, es precisamente lo que hace posible que interactúen (Orihuela-Gallardo, 2015). Las interacciones ambientales suceden en y desde los cuerpos.

Las interacciones ambientales en torno a las entidades sutiles es siempre una cuestión de dos, ya sea en singular o en plural; la persona y la entidad, o el colectivo humano y el colectivo de entidades. A partir de las narrativas en torno a los *xmozono'ob* y los *yuumtzilo'ob*, quiero reflexionar sobre otro elemento que considero fundamental, la voluntad. ¿Qué lleva a las personas y las entidades sutiles a interactuar mutuamente? ¿Hasta qué punto la interacción entre las personas y estas entidades dependen de la voluntad de cada uno?

Para el caso de las personas parece ser claro, o en todo caso, factible de saber. Siempre hay una necesidad o un deseo que se busca satisfacer, que aparece relacionado al ámbito de la agricultura, la cacería, la medicina, entre otros: tener acceso a un espacio en el monte para sembrar una milpa, contar con lluvia suficientes para lograr una cosecha, cazar un animal silvestre, etc. Todo apunta hacia las necesidades básicas del ser humano. Sin embargo, en el caso de los mayas peninsulares –así como de muchas otras culturas indígenas– la satisfacción de estas necesidades requiere de la interacción con las entidades sutiles presentes en el territorio, pues estas pueden facilitar o dificultar la realización de las actividades humanas.

Ahora, cómo sería preguntar por la otredad no-humana. ¿Por qué una entidad sutil decidiría –o no– interactuar con el ser humano? Los ejemplos que describo anteriormente pueden dar algunas pistas. El

choque con un remolino parece ser algo fortuito, no obstante, hay otros casos en que los que el remolino parece ser enviado propositivamente por otras entidades (Orihuela-Gallardo, 2015). En los ejemplos relacionados a los vestigios arqueológicos, el motivo de la interacción puede relacionarse a alejar a las personas de un lugar sagrado, realizando su papel como dueños y guardianes. El relato de Leocadia sobre el dueño del monte es diferente. No hay un interés de su parte en el encuentro que tiene con el dueño del monte y tampoco una repercusión dañina hacia ella. Tampoco hay nada que indique el propósito o el resultado de tal experiencia.

En otros casos tenemos la presencia de una ofrenda: por ejemplo, el *sakab* que se entrega en la quema de una parcela y la sangre que se le entrega a la piedra o al gusano. Este último es interesante, puesto que no es la persona quien busca propositivamente la experiencia, sino que sólo decide si tomarla o no y, en caso de hacerlo, ha de entregar diariamente una ofrenda de sangre. Pareciera que la entidad relacionada a este fenómeno es quien busca la ofrenda, ofreciendo algo que una persona podría desear. Es posible pensar que no solamente las personas generan interacciones para satisfacer sus intereses, sino que también desde el otro lado, las entidades sutiles detonan procesos.

La cantidad de experiencias en torno a las entidades sutiles del cosmos maya es enorme, y la sistematización de las posibles motivaciones de estas en base a la narrativa oral no es el propósito de este trabajo. Sin embargo, lo que resulta claro es que hay un fuerte componente de voluntad en las entidades sutiles, mismo que juega un papel fundamental en las interacciones ambientales. El reconocimiento de voluntad implica el reconocimiento de conciencia, y por ende de existencia.

Al comenzar a vislumbrar el papel que juegan las entidades sutiles en las interacciones que los mayas peninsulares establecen con su territorio, nos encontramos ante otra noción de ambiente, una noción que integra dimensiones de lo sutil, de lo *íik*, dentro de su lógica. Estas dimensiones incluyen el reconocimiento de un amplio colectivo de entidades *íik*, un cuerpo de conocimiento en torno a las formas de relacionarse para con estas entidades, así como una lógica –profundamente corporal– en la

que se basa el entendimiento de estas interacciones ambientales; y seguramente muchos más aspectos de los aquí nombrados. Estas dimensiones forman parte de la vida cotidiana y se integran dentro del amplio abanico que constituyen las relaciones e interacciones que las personas configuran junto con el mundo que habitan.

Para cerrar esta sección, quiero traer al diálogo la cuestión de la humanidad. En la narrativa de Don Honorio Cetz sobre la forma humana del *xmozón*, salta a la vista una de las formas más personales (desde un punto de vista humano) que asumen las interacciones con las entidades sutiles. Al mostrarse el *xmozón* en su forma humana, surge un contacto entre dos seres humanos⁷². Me sería imposible no traer al diálogo a Viveiros de Castro (2013) y preguntar, ¿quién es el humano en este relato?, ¿cuál es el criterio de clasificación entre lo humano y lo no-humano?

Desde la propuesta del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro (2013), lo humano no constituye una singularidad del *Homo sapiens*, sino el fondo común de todos los seres. Lo humano no es un atributo fijado en un tipo particular de seres, sino que corresponde a la perspectiva del sujeto, potencialmente presente en todos los seres. Así, todo es potencialmente humano.

Esto me lleva a preguntar cómo se constituye la noción de lo humano desde la cosmología maya peninsular. El cuerpo no es como tal una frontera entre lo humano y lo no humano, pues existe una noción del cuerpo compartida para los diversos colectivos (Orihuela-Gallardo, 2015), a la vez que se reconoce que los integrantes de más de un colectivo pueden tener –o mostrarse en– formas humanas. Paralelamente, la voluntad tampoco es exclusiva de las personas, pues asistimos a un mundo poblado de entidades que dirigen sus acciones consciente y propositivamente.

No pretendo resolver este tema. Es una cuestión que surgió a partir de pensar desde la narrativa en torno a las entidades sutiles y cuyo alcance no termino de vislumbrar. A través de la experiencia cosmológica de los mayas peninsulares es posible replantear la noción misma de lo humano, una

⁷² Este relato no es un caso aislado, pues en la narrativa maya peninsular son muchas las entidades que se muestran en formas humanas –*aluxes*, *baalamo'ob*, *koolebil*, *xmozono'ob*, *yuumtzilo'ob*, entre otros.

pregunta inagotable desde la perspectiva que se plantee. La respuesta generada desde el estudio de lo maya tampoco sería definitiva, sino algo equiparable a una nueva flor que embellece el jardín de las múltiples posibilidades de lo real.

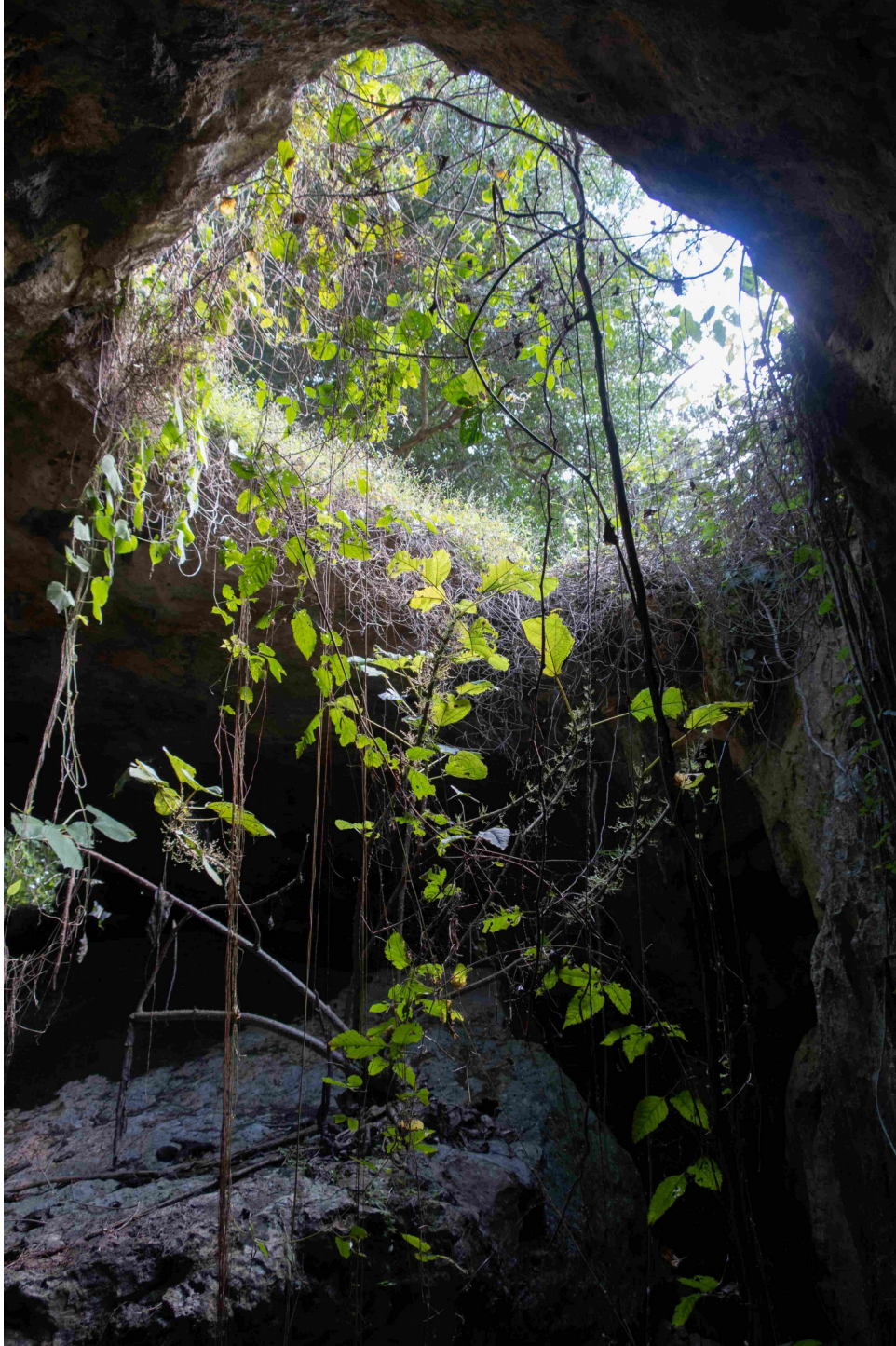


Figura 22. Cueva cerca de Tekax, Yucatán. Fotografía: Germán Romero Pacheco

El mundo de arriba: conocimiento meteorológico tradicional

Durante el proceso de esta tesis exploré las prácticas, conocimientos y nociones en torno al clima entre los mayas peninsulares. En cierta forma, quise encontrar una visión autóctona y vigente respecto a la esfera climática que contrastara mucho con la visión occidental –de la forma en que, por ejemplo, Rasing (1989) encuentra en la noción de *Sila* entre los inuits del ártico oriental de Canadá. Sin embargo, esto no sucedió de la forma que esperaba. Muy posiblemente por el largo proceso de transformaciones culturales, en la actualidad los conocimientos y prácticas en torno al clima entre los mayas de la PY, se conforman de una confluencia de ideas y prácticas de distintos orígenes. No obstante, hay mucho que decir.

Por ello, aclaro que palabras tales como “clima”, “meteorología”, y “atmósfera”, no aparecen en los discursos de las personas que colaboraron en este trabajo. La palabra en español que más aparece relacionada a este ámbito es “tiempo”⁷³. Sin embargo, no la encuentro lo suficientemente clara para poder articular el relato en torno a ella. Por ello, utilizo las palabras anteriores como un medio para poder estructurar la información y articular el hilo de la narrativa.

Hay dos conceptos clave que utilizo durante esta sección: *predicción meteorológica* y *propiciación meteorológica*. Con ellos, lo que pretendo es establecer una diferencia conceptual entre las prácticas orientadas a *conocer* las condiciones meteorológicas y las orientadas a *afectar* dichas condiciones. Al conjunto de prácticas contenidas en ambos conceptos las refiero como *conocimiento meteorológico tradicional*. Remarco que estos conceptos no derivan de los discursos de los colaboradores. En un comienzo, provienen de la observación de los datos etnográficos, pensando en organizarlos de acuerdo con el grado de intervención en las condiciones meteorológicas que tienen las prácticas documentadas, en forma análoga a como Blancas et al. (2010) plantean el manejo de la biodiversidad. Aunado a esto, el trabajo de Rivero Romero (2015) fue clave para elegir las palabras *predicción* y *propiciación*, pues

⁷³ Sería posible traducir al maya como *k'iin*. Pero esta palabra tiene significados más amplios.

de acuerdo con esta autora, fungen como dos vías que han articulado los estudios etnometeorológicos en México.



Figura 23. Amanecer en Dzibalchén durante los primeros días de enero. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Xook K'iin

Entre los mayas de la península de Yucatán existe un elemento muy importante en el ciclo agrícola: la predicción de las condiciones meteorológicas que se presentarán durante el año. Hay varias formas de predicción meteorológica, utilizadas para diferentes escalas temporales. Todas ellas se basan en la observación de la naturaleza, en particular de la atmósfera, la flora y la fauna.

“*Xook k'iin*”, es una de las prácticas principales de predicción meteorológica. *Xook*, se traduce como “contar”; *k'iin*, tiene varias acepciones, la principal es el Sol, pero también se refiere a los días y al

tiempo⁷⁴. Como es sabido, el tiempo fue ampliamente estudiado entre los antiguos mayas, y lo fue en cuanto a su relación con el Sol. En torno a esta relación Sol-Tiempo es que se formula un entendimiento de los ciclos temporales; los días, las estaciones, los años y ciclos de años, suceden en relación con el tránsito del Sol (De la Garza, 2002). Todavía más, el Sol está íntimamente vinculado a la divinidad. Dice Sotelo (2002):

«No es posible hacer una distinción tajante entre el dios del Sol y el dios creador entre los mayas yucatecos. Sus funciones parecen integrarse; en una oración se le veneraba como *Hunab Ku* y como *Nohochil Kin*, Gran Sol (...) Landa dice que había una deidad cuyo nombre era *Kinich Ahau Itzam Na*, lo cual puede significar que el Sol es uno de los rostros de *Itzam Na*». (p. 94)

En una ocasión estaba con Don Honorio Cetz (*h'men*) en Chunwaymil, cerca de Bolonchén. Él me hizo una pregunta, «¿sabes qué es la luz?», me dijo. No entendía si se refería a la luz en un sentido físico, simbólico, espiritual, etc. Él señaló directamente al Sol, diciendo que esa era «la linda luz», y comenzó a hablar de la luz cuando nace el Sol, la oscuridad cuando cae la noche y el milagro que es que cada día nazca el Sol y haya luz de nuevo en el mundo. En ese momento lo único que entendí fue que Don Honorio no estaba hablando de lo que yo concebía como “sol”, “luz”, “día” y “noche”.

En otra ocasión, pasando más tiempo en su lugar, logré captar que para él la luz del sol es una unidad con la luz de la divinidad, a la cual nombra en más de una forma. En ocasiones como “Dios”, en otras, hace referencia a “*Chaak*”, en otras, a “La Linda Luz”, y en otras, es mucho más abstracto. Las palabras y acciones de Don Honorio Cetz muestran que constantemente está percibiendo la presencia de una realidad que trasciende al mundo que conocemos, en el cual la luz es su camino y su guía.

Teniendo presente que existe una estrecha relación cosmológica entre el tiempo y el sol, algunas traducciones de *xook k'iin* podrían ser “contar el sol”, “contar los días” o “contar el tiempo-sol”. La práctica en cuestión se conoce en castellano como las “cabañuelas” y consiste en observar el tiempo

⁷⁴ Para confirmar la traducción de estas palabras consulté el diccionario maya-español de Gómez Navarrete (2009).

atmosférico desde el amanecer hasta el anochecer –es decir, durante el tránsito visible del sol– durante el mes de enero, para conocer las condiciones atmosféricas del año en su totalidad.

El uso de las cabañuelas ha sido documentado en varias regiones de México (Rivero-Romero, 2015; Aguilera-Lara, 2014; Terán y Rasmussen, 2009; Katz, 2008; Faust, 1998/2008), así como en la Península Ibérica (Lima-Estévez, 2019; Fuentes-Blanc y Fuentes-Blanc, 2003), aunque posiblemente se extiende a un área mayor. Al parecer, las cabañuelas llegaron al continente americano desde la Península Ibérica, si bien sus orígenes no son claros y parecen perderse en los albores de las civilizaciones humanas (Lima-Estévez, 2019; Fuentes-Blanc y Fuentes-Blanc, 2003).

Recordando que ya existía una rica tradición en la observación y predicción de fenómenos naturales en la cultura maya precolombina, posiblemente la práctica actual de las cabañuelas deviene, como tantas otras facetas de la vida en la PY, del sincretismo histórico. En este sentido, Lacadena (2002) menciona que desde los principios de la colonia era notable la capacidad con la que los mayas adaptaron las antiguas tradiciones a las nuevas. En sus palabras:

«Los ejemplos coloniales contenidos en los *Chilam Balam* son un interesante ejemplo de la extraordinaria capacidad de los mayas de combinar la tradición antigua con las nuevas influencias. Así, en estos textos tenemos información de claro origen prehispánico (carácter bueno o malo de los días, referencias a actividades como la caza o la apicultura, ciclos rituales de ceremonias de fuego, mención de deidades antiguas) entremezclada con otras informaciones, también religiosas, pero procedentes del culto católico (referencias a los patronos del día, del santoral cristiano, festividades)». (p. 183)

Entre los hermanos Huitz Chin, las cabañuelas se utilizan de la siguiente manera. Del primero al doceavo día de enero, cada jornada se asocia a un mes –enero a diciembre. Durante el día, hay tres momentos que se observan especialmente: el amanecer, el mediodía y el anochecer, que se asocian a los comienzos, mediados y finales del mes correspondiente. El tiempo atmosférico que se presente durante un día, es el que se presentará durante el mes que corresponda a tal día. Cuando la cuenta se

hace de 24 días, del treceavo al veinticuatroavo día corre una cuenta a la inversa. Es decir, de diciembre a enero. Esto se utiliza como una confirmación a la primera cuenta de 12 días. Pueden también contarse los últimos 7 días. Del 25 al 30 cada día corresponde a 2 meses en orden ascendente; y en el 31, se observan todos los meses del año por horas. Actualmente, lo más usual es que se cuenten sólo los primeros 12 o 24 días.

Los datos obtenidos por Terán y Rasmussen (2009) respecto a la práctica de *xook k'iin* en el ejido de Xocén, Yucatán, muestran el mismo orden de las cuentas. Sin embargo, estos autores detallan la forma de contar las horas durante el 31 de enero, con lo que complementan los datos obtenidos en Xkix.

Tabla 3. Cuentas de las cabañuelas o *xook k'iin*. Tomada de Terán y Rasmussen (2009, p. 159)⁷⁵.

Primera cuenta		Segunda cuenta		Tercera cuenta		Cuarta cuenta			
Día	Mes	Día	Mes	Día	Mes	Horas (día 31)	Mes	Horas (día 31)	Mes
1	Ene	13	Dic	25	Ene Feb	1	Ene	13	Dic
2	Feb	14	Nov			2	Feb	14	Nov
3	Mar	15	Oct	26	Mar Abr	3	Mar	15	Oct
4	Abr	16	Sep			4	Abr	16	Sep
5	May	17	Ago	27	May Jun	5	May	17	Ago
6	Jun	18	Jul			6	Jun	18	Jul
7	Jul	19	Jun	28	Jul Ago	7	Jul	19	Jun
8	Ago	20	May			8	Ago	20	May
9	Sep	21	Abr	29	Sep Oct	9	Sep	21	Abr
10	Oct	22	Mar			10	Oct	22	Mar
11	Nov	23	Feb	30	Nov Dic	11	Nov	23	Feb
12	Dic	24	Ene			12	Dic	24	Ene

Las cabañuelas son sumamente importantes para predecir la cantidad y distribución temporal de las lluvias anuales, y con ello asegurar las cosechas. Cito las palabras de Marino Huitz Chin (agricultor):

⁷⁵ Los datos respecto a la cuenta de las cabañuelas son los mismos para los casos de Xkix (presente trabajo) y Xocén (Terán y Rasmussen, 2009), con la excepción de la explicación de la cuenta del 31 de enero en este último trabajo. Por su facilidad de lectura, tomo la tabla prestada de Terán y Rasmussen (2009).

«Entonces, todo estos se están apuntando. Entonces si las personas se lleva ese control, cuando siembra su semilla de maíz no nomás lo va a sembrar qué día, qué, sino que tiene que pescar esto. Entonces si agosto hizo sequía, no va a sembrar nada. Hasta el mediano de agosto va a sembrar. Entonces ya para aprovechar la lluvia, para septiembre, para octubre. Si octubre va a haber, ya se está, es el último mes para los aguaceros. Entonces ya para a partir de octubre, si va a presentar una buena nublación, con chubasquitos, allá va a lograr la cosecha del maíz. Entonces octubre. Si noviembre ya va a entrar mes de fríos, entonces ya va a haber nortes, así como nublación, entonces todo estos noventa días ya el, la cosecha del maíz lo están colgando. Colgando se aprovecha. Pero, ya agosto, septiembre, octubre, noviembre, ya diciembre entra los fríos. Ya la cosecha lo que tiene que dar ya lo dio. Entonces diciembre. Entonces entra otra vez el mes de enero que te dije. Ya son 12 días, significa 12 meses.»

Vuelto a citar a Marino Huitz, ahora explicando el uso de las cabañuelas para prevenir las cosechas de la canícula:

«Hay campesinos, hay gentes que se preocupan y siembran, y no logran, porque junio, julio, agosto, si para la sequía, se pierde. Entonces deben sembrar por ahí del 15 o 16 de agosto, (cuando) ya va a entrar de septiembre, va a aprovechar las lluvias. Octubre va a aprovechar. Entonces ya, cuando pega la cosecha. Pero si se confunde de tanto aguacero que se va a caer (en junio y julio), y se desesperan y siembran sí sale. Pero cuando entra mes de agosto, si hace la sequía truena. Si ya se está pegando los elotitos truena. Cae unos, como le dice, el *kankubul*⁷⁶, y ya, se deja marchitado todos estos elotitos ya. Ya no se gana la cosecha.»

Quiero resaltar algo en el discurso de Marino Huitz Chin, y es que cuando habla del tiempo atmosférico, no hay una distinción que aclare si se refiere al transcurso del mes o al transcurso del día con el cual se predicen las condiciones de dicho mes. Esto puede deberse a su forma de hablar el castellano. Sin embargo, otro dato que induce a pensar en otras posibilidades es que durante los primeros días de enero es común escuchar expresiones como “hoy es marzo”, “hoy es diciembre”, etc., entre la gente de Dzibalchén.

⁷⁶ Un tipo de lluvia “ácida o caliente”, que “quema” los cultivos. Se caracteriza por formar nubes rojas y por ser más fría de lo normal. En el caso del maíz, torna amarillas sus hojas y, si no llega a matar la planta, afecta el desarrollo de las mazorcas. Este tipo de lluvia no es un fenómeno reciente (Sergio, poblador de Dzibalchén).

Podemos pensar que los días “representan” meses. Sin embargo, las palabras indican que la relación es más estrecha. En cierta forma, *los meses son días y los días son meses*. Hirose López (2008) menciona que en la cosmología maya «el ser humano es un microcosmos, reflejo del macrocosmos, con el que comparte los mismos principios que rigen los procesos de la naturaleza en el espacio y el tiempo» (p. 136). Edgar Morin (1990/2008) plantea una noción muy similar en su forma de aproximarse a la complejidad. Dice: «en un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte» (p. 107).

Podemos pensar en estas posibilidades con respecto a los ciclos temporales en las prácticas de predicción meteorológica tradicionales. Aunque sólo son aproximaciones, lo cierto es que asoma otra forma de concebir el mundo. En este sentido, nos encontramos ante las fronteras entre sistemas de pensamiento. ¿Hasta dónde es posible entender la cosmología maya peninsular, desde una cosmología vinculada al pensamiento occidental?

Considero que los sistemas de pensamiento no deberían traducirse unos a otros de formas simplistas, que usualmente conllevan una carga de preconcepciones y prejuicios. De igual manera, asumir que desde el pensamiento occidental se pueden comprender todos los demás sistemas de pensamiento puede hacernos caer en un etnocentrismo (Viveiros de Castro, 2013), que lejos de ayudarnos a comprender a la otredad, puede agrandar la brecha de comunicación entre distintos grupos sociales y con ello, los problemas ambientales en los que estamos inmersos. En todo caso, con las limitaciones – tanto sistémicas como personales– considero que una buena opción es intentar percibir y reconocer los espacios de interacción en que uno y otro sistema de pensamiento se tocan y comprenden.



Figura 24. Árbol de *jabín* (*Piscidia piscipula* (L.) Sarg.) en Xkix. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Veamos ahora otras formas de predicción meteorológica, basadas en la observación de la flora, la fauna y la atmósfera, funcionales para escalas temporales menores a la anual. El *jabín* (*Piscidia piscipula* (L.) Sarg.) es un árbol caducifolio abundante en la PY, y asimismo presente en los estados del sur-sureste del país y en los adyacentes al Golfo de México (Tampico, San Luis Potosí, Veracruz,

Puebla, Tabasco, Oaxaca y Chiapas) (CICY, s.f.). Durante la época de secas, el *jabín* tira sus hojas, para dar lugar a su floración, muy valorada con relación a la apicultura y la meliponicultura. Además, algunos animales como el pavo de monte y el venado se alimentan de la flor cuando cae al suelo (Jorge Huitz Chin, agricultor).

Una vez polinizada la flor se forman los frutos, en los cuales puede saberse cómo será una temporada de lluvias. Si los frutos están bien formados, es decir, del mismo tamaño y alineados simétricamente en las vainas que los contienen, se interpreta que va a haber una buena temporada de lluvias y una buena cosecha, y así será con los granos de las mazorcas de maíz, estarán bien formados. Si sucede lo contrario, de tal forma se interpreta que será el temporal y la formación de las mazorcas de maíz (Marino Huitz Chin, agricultor). Después de salir el fruto, y entrando la temporada de lluvias, el *jabín* vuelve a retoñar. La predicción meteorológica a través del *jabín* es una manera en que pueden predecirse condiciones atmosféricas a una escala que comprende la principal temporada de lluvias.

Hay eventos en los que se interpreta la proximidad o lejanía de las lluvias con respecto a una temporada de sequía. Entre los que indican la proximidad, están sonidos especiales que hacen algunos animales. Una forma de bramar del tigre –jaguar (*Panthera onca*)–, un sonido particular de las chachalacas (Fam. *Cracidae*), y el sonido *¡hao hao hao!* de un cósmico –gavilán (Fam. *Accipitridae*)–, son algunos ejemplos. En los primeros no logré registrar la relación entre el sonido y la venida de las lluvias. En el último, hay una relación directa a través de la lengua maya, que conecta al sonido del gavilán con la presencia de lluvia; el sonido *hao*, se relaciona a la palabra *ha*, que significa agua.

Por otro lado, cuando en tiempo de solaza un gavilán se para en la punta de un palo seco y hace el sonido *¡hoo sak, hoo sak!*, significa que van a seguir días muy soleados, por lo que es buen momento para chapear la parcela y realizar la quema. En palabras de Jorge Huitz Chin (agricultor):

«Entonces cuando tiempo de solaza, busca un, el gavilán, se busca un palo seco así, en la mera puntita, *¡hoo sak!, hoo sak!* Entonces, el *hoo sak* está diciendo que, tres mecates, es tiempo de chapear cañada. Ji ji ji ji, porque, está acercando pura solaza. Je je je je, je je je je. Sii, te han hecho su *hoo sak*.»

Los colores al amanecer son otra condición atmosférica en la cual se interpreta la proximidad o lejanía de las lluvias. Si durante un amanecer permea un tono rojizo, se interpreta que la sequía continuará. Por el contrario, en un amanecer blanco se interpreta que las lluvias vienen en camino (Jorge Huitz Chin).

Los últimos ejemplos que quiero mencionar son respecto a la interpretación de huracanes. Ver un árbol que gira en torno a su propio eje es interpretado como señal de que llegará un huracán. Para Marino Huitz, es una forma en que el árbol dice «así me van a destruir». Esto generalmente sucede durante el mes de enero, por lo tanto, el día en que se observa dicho fenómeno corresponde con el mes del año en que se predice su aparición (Marino Huitz Chin, agricultor). Asimismo, la presencia de venados en poblaciones humanas puede ser una señal de desastres naturales, pues «no es normal que un venado ande por el pueblo» (Baldemar Huitz Chin, agricultor).

Los hermanos Huitz Chin concuerdan en que hay muchas formas en que la naturaleza da avisos. Para ellos, es importante observar constantemente la naturaleza, conocer las señales y hacer caso de ellas, pues para todo lo que ocurrirá en un futuro, en el presente se dan señales. Actuar acorde a las señales tiene propósitos muy claros: lograr las cosechas y prevenirse ante fenómenos meteorológicos. No obstante, la cuestión tiene un aspecto más profundo. Para ellos las señales en la naturaleza son la forma en que Dios se comunica con nosotros para avisarnos lo que ocurrirá y darnos la oportunidad de prevenirnos (Marino Huitz Chin).

Esto es importante, pues completa un panorama que muestra la vida como una red, que abarca desde la satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia y alimentación hasta el sentido de una profunda espiritualidad. Las señales se consideran como mensajes de Dios, quien, al no poder

comunicarse directamente con el ser humano –o, visto de otra forma, al no poder el ser humano escuchar directamente a Dios– lo hace a través de la naturaleza. De esta manera, la naturaleza se vuelve el hilo de comunicación con la deidad. Al igual que todo lo existente, la naturaleza ha sido creada por Dios, quien es el Dueño de todo, y es a través de ella que se expresa y comunica con el ser humano. El intento de “leer la naturaleza” puede ser entendido como un intento de conocer la voluntad divina y, asimismo, actuar de acuerdo con las señales es hacerlo acorde a la voluntad de Dios. Obrar de esta forma es garantizar la supervivencia humana, visión que se materializa en las prácticas agrícolas realizadas en el territorio.

Si bien las prácticas de predicción meteorológica mencionadas –en particular las cabañuelas– han sido documentadas en otras comunidades de la PY (Terán y Rasmussen, 2009; Faust, 1998/2008), como tal no he encontrado mención explícita de una forma de espiritualidad como esta. Mas la búsqueda por conocer y obrar de acuerdo con dicha voluntad está presente en múltiples facetas de la vida entre los mayas peninsulares. Se expresa en los diseños arquitectónicos (De la Garza, 2002; Williams-Beck, 2008), el chamanismo y la sanación (Hirose-López, 2008), y en la agricultura (Orihuela-Gallardo, 2015), sin agotar las facetas de la vida en las que podemos encontrar un fuerte sentido espiritual. Si bien la búsqueda por sintonizar con la voluntad divina se expresa de forma particular entre los hermanos Huitz Chin, es un rasgo claro entre los mayas peninsulares, por lo que no sería de extrañar encontrar una visión similar en torno a la lectura de las señales en otras comunidades.

Ahora miremos hacia un caso distinto, el cual no tiene el propósito específico de predecir condiciones atmosféricas, pero puede aportar mucho a la reflexión sobre las relaciones ambientales aquí planteadas. El tipo de vivencia que quiero describir es menos usual y la encontré asociada a los *h'meno'ob*. Se trata de experiencias en las que una persona entabla un diálogo personal con los animales. Para ejemplificar hablaré de Don Honorio Cetz (*h'men*), mi principal referencia respecto a este tema.

Cuando él era niño, su padre, que era un *h'men*, le enviaba a buscar yerbas al monte, sin enseñarle cómo eran ni darle indicaciones para localizarlas. Don Honorio narra que, en una de esas ocasiones se sentó a llorar en el monte por no saber dónde encontrar las yerbas. En eso llegó un pájaro, que le habló y le guio hasta la planta que buscaba.

En otra ocasión, ya adulto, Don Honorio Cetz se encontraba en el monte cazando. En una colina vio dos venados, un macho y una hembra. Supo, por mensaje de los venados, que no los debía matar en ese momento. Al día siguiente fue a la misma hora al mismo lugar, donde encontró al venado macho, a quien cazó.

Don Honorio Cetz narra varias ocasiones en que recibió instrucciones directamente de los animales, no en la forma de señales como las mencionadas por la familia Huitz Chin, sino en la forma de voces e intuiciones sumamente nítidas. Frecuentemente, en su cotidianidad escucha las voces de algunas aves, desde sus gallinas, hasta pájaros que vuelan en los alrededores, quienes le indican la visita de personas y la cura a enfermedades. Dice que, si cualquier persona pone la suficiente atención, podrá escuchar la voz de los animales.

Ch'a Chaak

Los casos que reviso en el apartado anterior están relacionados a la interpretación, predicción y conocimiento de la naturaleza y el clima. Los que muestro en este se relacionan a la intervención, a actos propositivos que realiza la gente para propiciar condiciones meteorológicas específicas. Me centraré en un caso, la petición de lluvias. No obstante, para el diálogo posterior incluyo el ejemplo de la quema de las parcelas y los *xmozono'ob* que describo previamente (páginas 105 a 108).

Miremos hacia la petición de lluvias, el ritual conocido como *Ch'a Chaak*. Entre los hermanos Huitz encontré que hay dos momentos del año en que puede realizarse: a principios del año y/o durante la temporada de desarrollo del maíz –actualmente, no se designa una fecha exacta para hacer estos

rituales. En el primer caso, la práctica consiste en “comprar” la lluvia. Es decir, el ritual tiene la finalidad de garantizar por adelantado que lleguen las lluvias necesarias para lograr la cosecha. En el segundo caso, estando dentro de la temporada de desarrollo del maíz, se pide la lluvia cuando esta escasea, pudiendo realizarse el ritual hasta dos veces (Manuel Huitz Chin, yerbatero y agricultor; Leocadia Huitz Chin, agricultora). Hirose López (2008, p. 33), da un nombre distinto para cada uno de estos rituales: *Maan Chaak* –comprar la lluvia– y *Ch’a Chaak* –pedir la lluvia.



Figura 25. Manuel Huitz Chin y Leocadia Huitz Chin⁷⁷. Fotografía: Esteban Romero De la Serna

Por ahora, los datos de campo con los que cuento no son suficientes para reconstruir enteramente estos rituales. Una descripción detallada de un *Ch’a Chaak* realizado en la RC puede encontrarse en

⁷⁷ Manuel Huitz Chin fue el último de los hermanos que entrevisté, porque casi no habla español. Leocadia Huitz me ayudó traduciendo la entrevista. Después de la entrevista nos mostró su solar (en Dzibalchén), en el cual cultiva una gran cantidad de plantas comestibles, medicinales y ornamentales.

Faust (1998/2008). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la forma exacta en que se realizan cambia de acuerdo con la región y el *h'men* que los lleva a cabo. Los datos que describo a continuación y en torno a los cuales centro el diálogo, son algunos aspectos del *Ch'a Chaak*, que me compartió principalmente Don Manuel Huitz Chin, el hermano mayor de la familia y quien hasta hace algunos años ejerció como *h'men*. Actualmente continúa trabajando como yerbatero, pero ya no hace trabajos rituales.

En un *Ch'a Chaak* el rol de la comunidad es sumamente importante. Todos los grupos que se beneficiarán del ritual deben activamente contribuir en el trabajo que este implica. Cada persona o grupo de personas debe aportar ya sea en dinero, especie o trabajo. En caso de que el ritual se realice a una escala espacial amplia, las familias y/o comunidades pueden enviar representantes. Durante el proceso el *h'men* es quien organiza y dirige el trabajo de los asistentes y la preparación de las ofrendas, realiza la entrega y tiene la labor de cuidar espiritualmente el ritual.

La armonía y la intención de la comunidad son muy importantes. Las personas que realizan un *Ch'a Chaak* han de estar en armonía unos con otros y tener una intención clara y compartida de lo que se busca. De no ser así, el ritual pierde su eficacia, e incluso puede tener efectos perjudiciales. Esto no sólo sucede durante un *Ch'a Chaak*. En general, el espacio ritual se considera un espacio sagrado, en el cual se debe buscar la armonía entre las personas que participan. El día de un ritual, de ninguna forma está permitido que las personas peleen o siquiera discutan entre sí (Rodrigo Pech, poblador de Chunwaymil). De acuerdo con Thomass (2010), un conflicto entre los participantes de un ritual puede incluso devenir en la muerte de algún familiar.

En general, parece haber consenso respecto a la importancia del rol de la comunidad tanto en el *Ch'a Chaak* como en la ritualidad agrícola maya peninsular (Thomass, 2010; Terán y Rasmussen, 2009; Faust, 1998/2008). Esta ritualidad es en gran medida de carácter colectivo. Podemos pensar que

la realización de los rituales tradicionales por una parte requiere de cierto nivel de consenso y cohesión social, a la vez que propicia el mantenimiento y la recreación de los vínculos comunitarios.

El último aspecto que quiero señalar respecto a la comunidad es que las mujeres están en gran medida excluidas de esta práctica. Generalmente participan en la preparación de algunos alimentos, mas no de todos, y usualmente lo hacen en un lugar distinto de aquel en donde se lleva a cabo la ceremonia. En su descripción de un *Ch'a Chaak* en Nohyaxché, Campeche, Faust (1998/2008) menciona que las mujeres sólo asisten a la parte final de la ceremonia y que en otras comunidades están totalmente excluidas. No menciona una razón concreta para ello, con la excepción del caso de las mujeres que se encuentran embarazadas o amamantando. A ellas se les recomienda que no prueben la comida o bebida ritual, porque el poder contenido en estas podría hacerles daño, y con ello, al desarrollo de sus bebés. Faust (1998/2008) menciona que durante la mayor parte del ritual ella fue la única mujer presente, al cual tuvo acceso por la relación de confianza que tenía con el *h'men*, Don Pedro, quien dirigía el ritual.

Thomass (2010), menciona que la división del trabajo basado en el género es un rasgo común en la cultura maya peninsular. Al igual que Faust (1998/2008) y que los informantes de este trabajo, menciona la exclusión de las mujeres en el *Ch'a Chaak*. Sin embargo, afirma que las tradiciones rituales están cambiando y que actualmente las mujeres participan en muchos ritos que antes eran exclusivamente masculinos. Asimismo, afirma que esta ruptura en la tradición es un cambio propositivo y que las *x'meno'ob* (femenino de *h'men*) juegan un rol importante en estos cambios. Hay que notar que Thomass realizó su trabajo de campo en Maní, Yucatán, localidad cercana a Mérida y con ello posiblemente abierta a un nivel de intercambio cultural más amplio que aquel de comunidades más lejanas.

Son muchas las ofrendas que se preparan. Las que describo a continuación son aquellas que Manuel Huitz Chin (agricultor y yerbatero) me compartió. Estas incluyen tamales pequeños o “tupitos”⁷⁸, y tamales más grandes con pepita molida o *penguch*, ambos cocinados en hornos de tierra –técnica que se conoce como *pib-*; monedas de plata en caso de que se vaya a comprar la lluvia; *sakab*, tabaco, y *baalche*⁷⁹ –bebida hecha con corteza del árbol del mismo nombre (*Lonchocarpus longistylus* Pittier) remojada en agua y miel, a la cual Manuel le llama “el vino de los señores”. Asimismo, el *h'men* utiliza ramas de *sip che'* (*Bunchosia swartziana* Griseb), para proteger espiritualmente el trabajo.

Todo se asienta sobre el *ka'an che'*. La palabra *kan*, dependiendo de la pronunciación exacta, podría estarse refiriendo a varios significados: *ka'an* se refiere al cielo, *kaan* a serpiente y *kan* al número cuatro (Gómez-Navarrete, 2009, pp. 138-140). *Che'* se refiere a cualquier árbol u objeto hecho de madera. En el Capelino de Motul, *caanchee* se traduce como «tablado hecho de palos largos» (Arzápalo-Marín, 1995, p. 109), a la vez que hace referencia a su uso agrícola⁸⁰. Sin embargo, la connotación ritual del *ka'an che'* tiene que ver con establecer una relación con el cielo, con llevar las ofrendas del plano terrestre al plano celeste, por medio de elevarlas del suelo. Así, encima del *ka'an che'* se colocan hojas de *x'chúup*⁸¹ o henequén para hacer los arcos que representan la bóveda celeste. Más profundamente, no sólo se está representando, sino que se está re-creando el cielo⁸², a donde se busca establecer una conexión. Para Javier Hirose, los rituales no son representaciones, sino recreaciones del cosmos (comunicación personal, 2018), idea apoyada por trabajos como los de Eliade (1951/2016; 1949/2001) y De la Garza (2002).

⁷⁸ Del maya *t'uup* o *thup*, que se refiere al hijo menor de una familia (Gómez-Navarrete, 2009, p. 176; Arzápalo-Marín 1995, p. 740) y por analogía se usa para referirse a lo más pequeño de algo.

⁷⁹ Actualmente se llega a sustituir por otras bebidas alcohólicas. En la región de camino real he visto el uso de aguardiente. Faust (1998/2008), menciona el uso de ron blanco y amarillo.

⁸⁰ El *ka'an che'* es también una cama de cultivo utilizada en los solares mayas.

⁸¹ Lo escribo tal cual se escucha en la grabación. No tengo mayor conocimiento de la planta utilizada. Sin embargo, he sabido de al menos 4 plantas diferentes que se utilizan para hacer los arcos.

⁸² La noción del cielo conlleva la noción del supramundo. Es decir, no es únicamente el cielo físico como usualmente lo entendemos, sino que incluye los aspectos espirituales relacionados al cielo en la cosmovisión maya.

La mayor parte de las ofrendas se colocan en cuentas de trece (Manuel Huitz Chin). De acuerdo con la literatura, este número se asocia a los trece niveles del cielo o supramundo (De la Garza, 2002; Faust, 1998/2008; Holland, 1961). Para los hermanos Huitz el número trece representa a Jesús y los 12 apóstoles (Manuel Huitz Chin, Marino Huitz Chin). Si bien las interpretaciones son diferentes, hay un punto en común y es que apuntan hacia lo más alto. La lluvia se pide “desde lo más alto”.

En concordancia con esta idea, Terán y Rasmussen (2009) mencionan que en los *Ch'a Chaak* realizados en Xocén, Yucatán, es a Dios Padre a quien se encomienda el ritual, pues Él es quien manda a todas las entidades relacionadas con la lluvia –incluyendo a los *chaako'ob*– y de quien, por lo tanto, dependen los cultivos y la vida misma. Asimismo, en el *Ch'a Chaak* que describe Faust (1998/2008), menciona que se construyeron siete arcos de hojas de palma, y al final del séptimo se hizo el altar. Los arcos representan los niveles del cielo que el Sol recorre desde el amanecer hasta el mediodía, antes de descender hacia el poniente por los otros 6 niveles. El papel ritual de estos arcos está relacionado a ascender hasta el nivel más alto.

Vemos entonces que a la par de satisfacer una necesidad pragmática, en este caso atraer las lluvias para lograr las cosechas, a través del ritual se busca integrar los diferentes niveles del cosmos y propiciar la comunicación y reintegración humana con la totalidad.

Al hacer la entrega de la ofrenda se nombra el territorio específico en donde se busca que caiga la lluvia, que puede ser desde las parcelas de algunas familias, hasta las tierras de una comunidad o de varios ejidos. Al tiempo, se invoca a una diversidad de entidades que van desde Dios –considerado como lo más alto, “el dueño de todo”–, los “vientos” de las cuatro esquinas del cielo, hasta una diversidad de entidades sutiles que pueblan la tierra, entre las que se encuentran los *baalamo'ob*⁸³, las

⁸³ La palabra *báalam* se refiere al jaguar y, al ser usado en el contexto de entidades sutiles, refiere a seres con la grandeza característica de este animal (Orihuela-Gallardo, 2015). Así, los *báalamo'ob* ocupan un lugar importante entre las entidades sutiles de la cosmología maya peninsular.

*koolebil*⁸⁴ y los *aluxes*⁸⁵. También se invoca a las energías de los vestigios arqueológicos de la región. A todas estas entidades es a quienes se entrega la ofrenda (Don Manuel Huitz Chin).

Debajo del *ka'an che'* se encuentran 13 niños, que durante la entrega de las ofrendas imitan los sonidos de los sapos (que croan al caer la lluvia) al tiempo que el *h'men* los alimenta.

MHC⁸⁶: Entonces, abajo (de) la mesa, ahí va los 13 muchachos. No chamacas, puro hombres, niños, bajo la mesa. Cuando está entregando el *Chaa Chaak*, el señor que hace eso, ahí está ellos (los niños), cada uno dice así: *wuoo, wuoo, wuoo*; otro dice *hä, äm, äm*; el otro dice *¡ghë, ghë, ghë, ghë, ghë!*; el otro está cantando está rogando el agua. Ahí está bajo la mesa, los niños.

LHC: Los niños, van a imitar...

MHC: *Uuu, ëëë, iiii, iii, ehh, ëhh*, otro, diferente. *Wöö, wöö, lak lak lak lak lak*, está los sapos bajo la mesa.

Al finalizar, la comida consagrada se reparte entre las personas que asistieron a la ceremonia, quienes también llevan comida para compartir a sus familiares, y con lo cual se comparte la bendición generada durante el ritual. De tener un efecto cabal, la lluvia llega inmediatamente (Leocadia Huitz Chin, agricultora).

Ahora, volvamos a algo esencial, la figura de *Chaak*. En los estudios de cultura maya, *Chaak* se reconoce como una deidad relacionada al ámbito del agua y asimismo con íntima relación a la agricultura (Sotelo, 2002). Terán y Rasmussen (2009) mencionan que en Xocén, Yucatán, *Chaak* es reconocido como “el regador”, quien estando al servicio de Dios, tiene la función de recoger el agua dulce de los cenotes para regar la tierra y hacer crecer los cultivos.

⁸⁴ Palabra compuesta por *kole*, mujer, y *bil*, que funciona como reverencial. Una traducción literal sería “gran mujer”. Otra palabra con la que es frecuente que se traduzca es “vírgen”. Sin embargo, las *kolebil* pueden mejor entenderse como *báalamo'ob* femeninos. Son entidades femeninas de poder y grandeza, usualmente relacionadas a cuevas y pozos y, asimismo, al proceso de iniciación de los *h'meno'ob* (Orihuela-Gallardo, 2015).

⁸⁵ De las entidades de la cosmología maya, posiblemente los *aluxes* son quienes tienen una mayor frecuencia en la narrativa popular. Se dice que son seres pequeños y visten con ropas de manta. En ocasiones están al servicio de las personas, ayudándoles a cuidar su milpa, a cazar, o a asistir a los *h'meno'ob*. También se les considera entidades que deambulan libres por una diversidad de espacios, en cuyo caso las personas deben siempre cuidarse y mostrar su respeto, pues los *aluxes* también pueden causar la enfermedad e incluso la muerte (Orihuela-Gallardo, 2015).

⁸⁶ MHC corresponde a Manuel Huitz Chin; LHC a Leocadia Huitz Chin.

Al preguntarle a Jorge Huitz por *Chaak*, menciona que «es la lluvia», y parece extrañado, como si fuera algo obvio y nunca le hubieran hecho semejante pregunta. Cuando Manuel Huitz me describió el *Ch'a Chaak*, no hubo una mención explícita de *Chaak*, excepto por el nombre de la ceremonia. Lo mismo ocurrió cuando otros miembros de la familia Huitz me hablaron del ritual, *Chaak* sólo figuraba en el nombre.



Figura 26. Don Honorio Cetz⁸⁷. Fotografía: Germán Romero Pacheco

El caso de Don Honorio Cetz (*h'men*) es muy distinto. Él narra que desde pequeño *Dios Chaak* ha estado presente en su vida. La primera vez que lo escuchó fue de niño. Mientras caminaba por el monte, llegó una tormenta, y del cielo escuchó una voz que le habló. De ahí en adelante *Dios Chaak*, como él le llama, ha estado presente. Para Don Honorio, el trabajo más difícil de todos es ser *Sacerdote*

⁸⁷ Durante una mañana, Don Honorio se tomó el tiempo de mostrarnos (a mí y a mi padre) las plantas medicinales que tiene en su solar, así como de compartirnos algunas de sus experiencias de vida.

de Dios *Chaak* –forma en que él llama a un *h'men*–, pues este prueba duramente a quienes lo buscan y a quienes tienen el don. Don Honorio habla en ocasiones de *Dios Chaak* y en ocasiones de *Dios*. No puedo saber hasta qué punto él hace una diferencia entre uno y otro, como si lo prehispánico y lo católico hicieran una diferencia a este nivel. Para él es una misma realidad.

¿Qué es *Chaak* entonces? ¿Una deidad? ¿Un simbolismo referente a un ámbito de la naturaleza? ¿La lluvia misma? Posiblemente todas ellas a la vez, y más. No hay una sola visión sobre lo que es. *Chaak* es una entidad que conjuga múltiples ámbitos de la vida en torno al agua entre los mayas de la PY.

Cualidades de las formas del conocimiento meteorológico tradicional

Las prácticas que forman parte del conocimiento meteorológico tradicional están encaminadas principalmente a cuidar del ciclo agrícola y lograr las cosechas. A través de las prácticas de carácter predictivo se busca conocer con anticipación las condiciones meteorológicas que se presentarán en un futuro, y de esta forma poder actuar de la manera más conveniente. Complementariamente, a través de las prácticas de carácter propiciatorio, se busca tener una influencia directa en las condiciones meteorológicas para favorecer aquellas deseadas. Estas categorías son señaladas por Rivero Romero (2015) como un parteaguas en base al cual se pueden agrupar los estudios etnometeorológicos en México. No obstante, hay trabajos que no parten de esta distinción y que incluyen información concerniente a ambas categorías (Albores y Broda, 1997).

Para reflexionar en torno a las prácticas de previsión meteorológica utilizaré las siguientes dimensiones: temporalidad, espacialidad, elementos y/o fenómenos a partir de los cuales se predice el tiempo y, por supuesto, los fenómenos meteorológicos en cuestión. Con excepción de la escala espacial, las demás dimensiones se encuentran presentes implícita o explícitamente en los diversos trabajos que conciernen al conocimiento meteorológico de las comunidades indígenas y campesinas (Rivero Romero, 2015; Terán y Rasmussen, 2009; Lammel et al., 2008; Claverías, 2000; Faust,

1998/2008; Albores y Broda, 1997). Miremos brevemente a qué se refiere cada una de estas dimensiones.

Los fenómenos meteorológicos que se buscan predecir son el eje en torno al cual giran las prácticas de predicción. Dependiendo del enfoque, la naturaleza de estos fenómenos puede ser asumida en términos del conocimiento occidental, analizada en el contexto de las cosmologías locales, o incluso se llegan a buscar lecturas mixtas. Ejemplos de los últimos dos casos son los trabajos expuestos en las compilaciones realizadas por Lammel et al. (2008) y Albores y Broda (1997), en donde permea un intento por comprender la meteorología desde el punto de vista de las comunidades indígenas y campesinas.

En este trabajo no pretendo profundizar en una visión autóctona del clima entre los mayas peninsulares, puesto que no encontré en campo los elementos suficientes como para articular esta narrativa. Nombro los fenómenos tal y como lo hicieron los colaboradores, sin ahondar en sus significantes. No obstante, los trabajos de Teran y Rasmussen (2009) y de Boccara (2004) permiten una aproximación a la cosmología maya en torno al agua y el clima.

A los elementos y/o fenómenos ambientales que fungen como herramientas para predecir el clima, Rivero Romero (2015) les llama *predictores ambientales climáticos*. Estos son cruciales para la generación de estrategias de mitigación ante fenómenos meteorológicos adversos para los cultivos por parte de los campesinos. Pueden ser biológico-ecológicos, atmosféricos y astronómicos; por ejemplo la floración de las plantas, el comportamiento de los animales, las condiciones atmosféricas y los ciclos lunares (Rivero-Romero, 2015.; Claverías, 2000).

Con base en el estudio del conocimiento meteorológico en comunidades mixtecas de Oaxaca, Katz (2008) menciona tres escalas temporales en las cuales operan las prácticas predictivas:

«A largo plazo, para prever el clima de todo el año; para prever o determinar la llegada de la estación de lluvias; a corto plazo, especialmente durante la temporada de lluvias, para saber si estas continuarán o se suspenderán». (párrafo 54)

Con sus respectivos ajustes, encuentro estas categorías funcionales para pensar la temporalidad tanto de las prácticas documentadas en campo, como de las descritas en la literatura (Rivero Romero, 2015; Terán y Rasmussen, 2009; Lammel et al., 2008; Claverías, 2000; Faust, 1998/2008; Albores y Broda, 1997). Quizás sobra decir, que toda práctica de predicción conlleva una escala temporal en la cual opera.

La última dimensión que quiero incluir es la espacialidad, es decir, el espacio en el cual operan las prácticas de predicción. Esta dimensión generalmente no llama la atención y no ha sido un elemento frecuente de reflexión. De forma implícita, parece siempre referirse al espacio que concierne directamente al trabajo de los campesinos, pero sus límites son bastante difusos. La razón por la cual la incluyo es porque dentro de las prácticas propiciatorias documentadas la dimensión espacial es sumamente específica, pudiendo constituirse de parcelas no consecutivas dentro de una misma comunidad. Por ello, considero importante incluirla como un elemento a reflexionar en las prácticas predictivas.

Las prácticas de propiciación meteorológica no se suelen estudiar en base a los criterios anteriores (o similares). La mayoría de las veces toman otro camino, enfatizando la descripción de la ritualidad en cuestión y la interpretación del simbolismo contenido en ella. Asimismo, es frecuente que se indague sobre los nexos entre la ritualidad actual y aquella del pasado prehispánico. Ejemplos de trabajos en esta línea son los de Paz Navarro (2019), Faust (1998/2008)⁸⁸, Lammel et al. (2008) y Albores y Broda (1997).

⁸⁸ Este trabajo concierne a una temática más amplia que el terreno de la etnometeorología. No obstante, su descripción e interpretación del *Ch'a Chaak* es en extremo meticulosa.

Concuero en que el ámbito cosmológico que conlleva la ritualidad agrícola, y en este caso, la ritualidad meteorológica, es sumamente rico. Pero también considero que las categorías utilizadas para estudiar las prácticas de carácter predictivo son aplicables a las de carácter propiciatorio, aportando elementos para la reflexión. Ambos conjuntos de prácticas no son cosas opuestas, sino algo semejante a las dos caras de una moneda. A continuación, describo las dimensiones de las formas de conocimiento meteorológico tradicional encontradas en campo.

Tabla 4. Dimensiones de las formas del conocimiento meteorológico tradicional.

Forma de conocimiento meteorológico tradicional	Escala temporal	Escala espacial	Fenómeno a predecir o propiciar	Elemento/proceso desde donde se predice o propicia
Prácticas de predicción meteorológica	Corto plazo (unos días o semanas) Mediano plazo (temporada de cultivos) Largo plazo (anual)	Si bien los límites no se especifican, usualmente refiere al territorio que manejan las personas que realizan las predicciones ⁸⁹	Lluvias Sequías Huracanes	Flora Fauna Atmósfera
Prácticas de propiciación meteorológica	Corto plazo (un único evento) Mediano plazo (temporada de cultivos)	Es sumamente específica y depende de la petición de quienes realizan las prácticas	Lluvias Vientos	Actos rituales sumamente específicos que involucran la interacción con entidades sutiles del cosmos maya

Las prácticas de predicción meteorológica se basan en la observación e interpretación de fenómenos en la naturaleza, tales como la floración de algunas especies vegetales, el comportamiento de algunos animales y las condiciones atmosféricas en un determinado momento. Las condiciones que más se

⁸⁹ En el caso de los agricultores casi siempre se refiere a sus terrenos de cultivo, aunque bien puede ser más amplio y referirse al ejido o incluso al municipio.

suelen predecir son las lluvias, las sequías y los huracanes. Paralelamente, cada práctica de predicción es funcional a una escala temporal específica. La escala más amplia que se puede predecir es la anual y corresponde a la práctica de *xook k'iin* o las cabañuelas. En la floración del *jabin* se observa una forma de predicción que comprende la temporada de cultivos y, en distintos comportamientos de la fauna, así como en las condiciones atmosféricas, se pueden hacer predicciones a corto plazo, que abarcan desde días hasta semanas.

La escala espacial no parece estar definida en las prácticas de predicción meteorológica documentadas. En el caso de los hermanos Huitz, es evidente que las predicciones abarcan las tierras que les conciernen, es decir, la región entre Dzibalchén y Xkix. Sin embargo, no es claro hasta dónde puede proyectarse espacialmente una predicción. Incluso en el caso de la predicción de huracanes, que podría pensarse como una predicción aplicable a escala regional, lo que se predice no es la formación de un huracán en el océano, sino su llegada al territorio que les concierne. En base a los datos con los que cuento, considero que las predicciones meteorológicas son utilizadas para la escala espacial correspondiente al territorio que manejan las personas que realizan dichas predicciones. Por lo poco que es mencionada esta dimensión más atención debería ponerse en ella.

La ritualidad agrícola conlleva una búsqueda de restituir el balance entre el ser humano y el mundo en que vive, balance que existe en relación con el clima, el logro de las cosechas y la supervivencia humana (Paz-Navarro, 2019; Orihuela-Gallardo, 2015; Hirose-López, 2008; Albores y Broda, 1997). Puesto que en su conjunto los rituales agrícolas buscan propiciar condiciones favorables para los cultivos, es posible pensar que aun cuando no todos los rituales pretendan influir directamente en las condiciones meteorológicas, indirectamente ya lo están haciendo.

Ahora, la práctica propiciatoria más mencionada tanto en la literatura (Terán y Rasmussen, 2009; Boccara, 2004; Faust, 1998/2008) como en las comunidades en que tuve oportunidad de trabajar es el *Ch'a Chaak* y/o el *Maan Chaak*, dependiendo si se consideran como dos rituales diferentes o como

variantes de un mismo ritual. Además, considero como una práctica propiciatoria al ritual que describen los hermanos Huitz Chin en torno a la quema (páginas 105 a 108). Si bien esta práctica se realiza a una escala espaciotemporal pequeña, claramente busca propiciar condiciones atmosféricas favorables para una realizar una buena quema⁹⁰.

En ambas prácticas, la escala espacial es sumamente específica y depende del interés de quienes realizan el ritual. Un *Ch'a Chaak* se puede hacer para una sola parcela, para áreas que abarquen varios ejidos o, incluso, se puede pedir la lluvia para varios terrenos específicos (no consecutivos) dentro de una misma región. No parece haber una restricción propia del ritual, sino que depende del colectivo que lo realiza. La práctica en torno a la quema se realiza para parcelas específicas y siempre una a la vez.

La temporalidad del *Ch'a Chaak* refiere tanto a un solo evento como a la temporada de lluvias en su totalidad. Una única lluvia puede constituir el propósito del ritual, pero generalmente hay un interés en tener lluvias regulares durante todo el temporal. Al “comprar la lluvia” (*Maan Chaak*), se busca propiciar por adelantado que haya lluvia suficiente y regular durante todo el ciclo del maíz (Manuel Huitz Chin, yerbatero). Sobra mencionar que en la práctica relacionada a la quema la temporalidad refiere a un único evento.

La interacción con las entidades sutiles es un componente esencial de las prácticas propiciatorias. Estas entidades rigen diversos ámbitos del mundo –incluyendo los componentes de lo que denominamos “clima”–, que los humanos en sí no podemos afectar. Entonces, la forma de influir en el clima es obteniendo el favor de las entidades sutiles que guardan relación con el mismo (Terán y Rasmussen, 2009; Ruz, 2002a). Esto se logra mediante formulaciones rituales específicas, mismas que

⁹⁰ Para complementar la descripción que dan los hermanos Huitz Chin respecto a esta práctica, Faust (1998/2008) menciona que, en Pich, Campeche, para evitar que el fuego se extienda al monte, antes de la quema se hace una oración y una ofrenda al dios del fuego. Aunque no es muy explícita sobre esta práctica, bien podría tratarse de la misma –con variantes– documentada entre los hermanos Huitz. Por otra parte, Terán y Rasmussen (2009) describen a detalle el proceso de quema en, Yucatán, concordando con varios de los elementos hallados en este trabajo. A decir, el reconocimiento de vientos calientes provenientes del sur y del este, el llamado a los vientos utilizando silbidos, así como la entrega de una comida ritual a los dueños del viento (*Yum Ik'ob*), el fuego (*Yum K'a'ak'ob*) y la tierra (*Yum Kalan Lu'um*). Asimismo, mencionan que esta práctica tiene muchas variaciones entre comunidades e incluso entre agricultores de una misma localidad.

se transmiten de generación en generación y cuya lógica se ancla en la cosmovisión presente en un lugar y un tiempo histórico dados.

Algunos de estos rituales son sumamente elaborados y quedan en manos de los *h'meno'ob* o *x'meno'ob*; otros más sencillos pueden ser realizados por el jefe o jefa de familia, o por cualquier persona que conozca el ritual. En estos actos, la voluntad cobra gran importancia. Debe ser dirigida de forma adecuada tanto a nivel individual como colectivo. Las personas que participan de la ritualidad deben tener la misma intención y estar en armonía entre ellas, lo cual implica una sintonía de las voluntades individuales. La persona que dirige el ritual debe tener una voluntad aún mayor, pues es quien funge de intermediario con Dios y las entidades sutiles, al tiempo que dirige las actividades de la colectividad. Los *h'meno'ob* con quienes tuve oportunidad de hablar mencionan que la concentración-intención-voluntad⁹¹ es uno de los aspectos más importantes de su trabajo (Don Eloy Herrera; Don Honorio Cetz; Don Manuel Huitz).

De la interpretación de señales a la intervención en las condiciones meteorológicas

La predicción meteorológica comienza con la observación de un fenómeno y el reconocimiento en el mismo de una similitud con otro fenómeno, ambos separados en el tiempo. Así, en el tono rojizo de un amanecer se reconoce una similitud con la sequía, en el tono claro con el agua y en las nubes oscuras de un día de enero una relación con las lluvias. Estas similitudes convierten al fenómeno observado en una señal de un fenómeno futuro. Dicho de otra manera, la predicción meteorológica se basa en el reconocimiento de analogías entre dos fenómenos distantes temporalmente y en la interpretación de dichas analogías como señales.

⁹¹ No es tan fácil dar una palabra exacta a lo que se refieren, pues usan diferentes palabras. Escribo las tres para aproximarme a una imagen de su enseñanza.



Figura 27. Interpretación de fenómenos en la naturaleza como señales. En un fenómeno presente (A), se reconoce una analogía con un fenómeno distante temporalmente (B). Esta analogía se interpreta como una señal.

Además, el fenómeno que se interpreta como una señal, puede ser visto como un microcosmos del fenómeno que se predice. En particular en las cabañuelas, podemos observar esta relación entre lo micro y lo macro, en donde los meses encuentran su reflejo en los días y las horas.

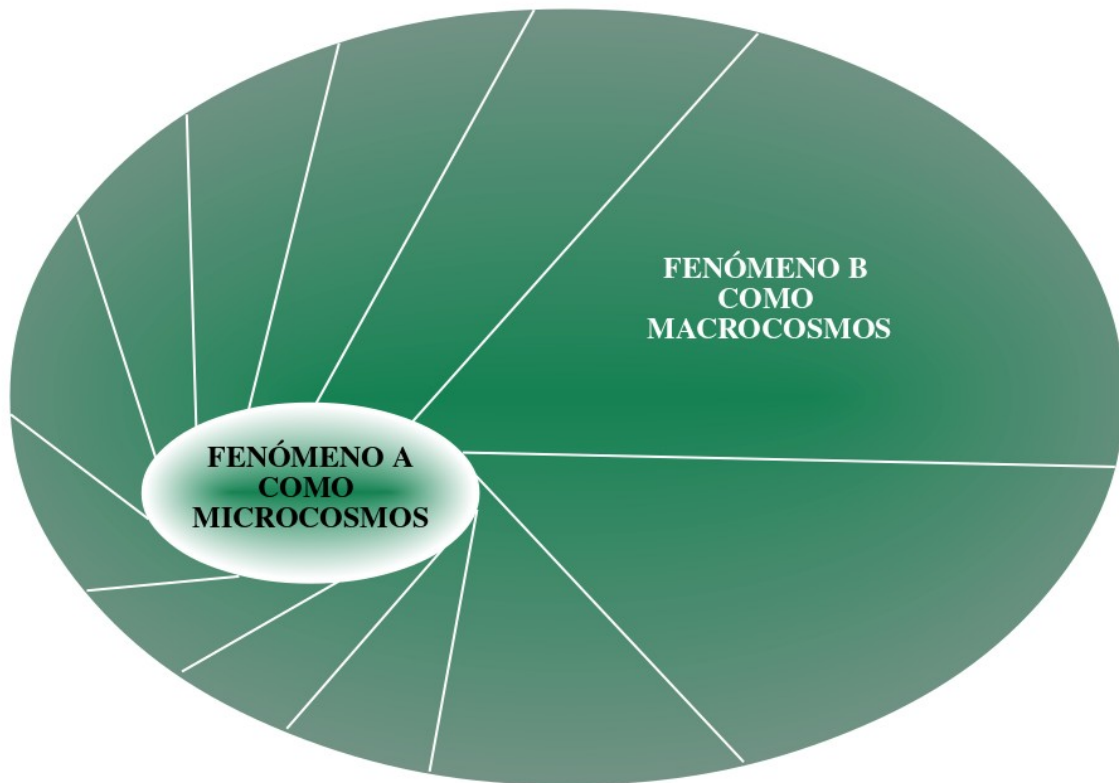


Figura 28. Relación micro-macro entre los fenómenos que juegan parte de la predicción meteorológica. Un fenómeno B, prolongado y distante temporalmente hacia el futuro, se ve reflejado en el fenómeno A, breve y en un tiempo presente.

La mayor parte de los ejemplos que presenté sobre predicción meteorológica pueden entenderse de esta forma. Hay otros en los que la relación entre los fenómenos no es evidente para un observador externo y no entrenado, pero sí lo es para quienes conocen las señales. Por ejemplo, los sonidos del jaguar y la chachalaca que se interpretan como una señal de la proximidad de lluvia. ¿Corresponde esto a otro mecanismo de codificación-decodificación de señales o más bien corresponde a un proceso de aprendizaje? Respecto a esto, los hermanos Huitz Chin hacen explícito que el reconocimiento de las señales no es innato, sino aprendido. Como constantemente dice Marino Huitz Chin sobre la

importancia de comprender las señales que da la naturaleza, «esas señales tenemos que estudiarlo y entenderlo cómo es».

Mirando hacia el caso de Don Honorio Cetz, aunque él utiliza señales para predecir eventos de la misma forma en que lo hacen los hermanos Huitz, también tiene vivencias que no corresponden a “conocer señales”. Tal es el caso del diálogo que en ocasiones mantiene con los animales, el cual implica una percepción fuera de lo común, pero característica de los chamanes.

Revisar el proceso de aprendizaje por el que transita un chamán, descrito por Grinberg Zylberbaum (1992; 1987-1989), me lleva a pensar en una analogía con el proceso de aprendizaje de interpretación de señales. Similar a la forma en que un aprendiz de curandero aprende una técnica de diagnóstico, que al comienzo practica en forma sistemática y con el tiempo aprende a dejarse guiar por su intuición, hasta desarrollar una percepción directa de los males que aquejan a un paciente, ¿podemos pensar que el proceso de aprendizaje en la interpretación de señales puede derivar en una profunda percepción de los fenómenos de la naturaleza?

Quiero plantear algo similar con respecto a las prácticas de propiciación meteorológica. Don Honorio Cetz menciona la siguiente clasificación de los trabajos que, dentro de la visión de Grinberg Zylberbaum (1992; 1987-1989), pueden considerarse como parte del chamanismo entre los mayas peninsulares. Estos son: yerbatero/a, huesero/a, partero/a y *h'men*. Hay una quinta clasificación, *puli'áaj*, que puede traducirse como brujo. El tipo de conocimiento que poseen es similar al de los *h'meno'ob*, pero lo utilizan para dañar a otras personas y ganar poder para sí mismos. Una persona puede trabajar varias de estas especialidades.

Por el conocimiento que posee, la figura del *h'men* es la más alta. Antes de ser un *h'men*, la persona aprende del uso de yerbas medicinales, el acomodo de los huesos, la partería, la realización de limpiezas, los rezos, así como conocimiento iniciático restringido a la gente que no está involucrada en el proceso. El aprendizaje no es gradual en la misma medida para todos, y una persona no necesariamente tiene

que aprender a realizar todos los trabajos. Pero, incluso cuando la persona tiene un don excepcional –o este se ha obtenido mediante un intercambio ritual⁹²–, pasa por un proceso de formación antes de ejercer como *h'men*. Para Don Honorio Cetz, otra forma de nombrar a alguien que ha llegado a este nivel –el de *h'men*– es «*Sacerdote de Dios Chaak*», siendo el *Ch'a Chaak* una de las prácticas más complejas⁹³ dentro de la ritualidad maya peninsular.

Esta relación entre el *h'men* y el *Ch'a Chaak* indica una gran importancia de la esfera meteorológica en la tradición maya peninsular. Asimismo, la importancia del manejo del tiempo se ha documentado en diversas comunidades de México y el mundo. En la cuenca del valle de México y los estados que la rodean –Tlaxcala, Puebla, Estado de México y Morelos–, el manejo meteorológico constituye en sí mismo una especialidad. A aquellas personas que la ejercen se les conoce como “tiemperos”, “conjuradores” y “graniceros” (Paz-Navarro, 2019; Albores y Broda, 1997; Grinberg-Zylberbaum, 1987-1989, tomo II).

A lado de esta especialización, tanto la literatura como el trabajo de campo muestran que hay una gran cantidad de prácticas dentro del ámbito del manejo meteorológico, realizadas por personas no especialistas de la ritualidad. Si bien, la complejidad de las prácticas aumenta conforme el nivel de especialización. Con base a lo anterior, esbozo un sencillo modelo teórico de interacciones ambientales en torno al conocimiento meteorológico tradicional, considerando las áreas de la predicción y la propiciación como procesos interconectados, pero no necesariamente dependientes uno del otro.

⁹² Orihuela-Gallardo (2015) menciona que el don puede ser obtenido mediante un intercambio ritual con las entidades del cosmos maya, generalmente asociadas a lugares de poder como cuevas, cenotes y vestigios arqueológicos.

⁹³ En el sentido de la preparación que debe de tener un *h'men* para poderlo realizar.

Conocimiento Meteorológico Tradicional

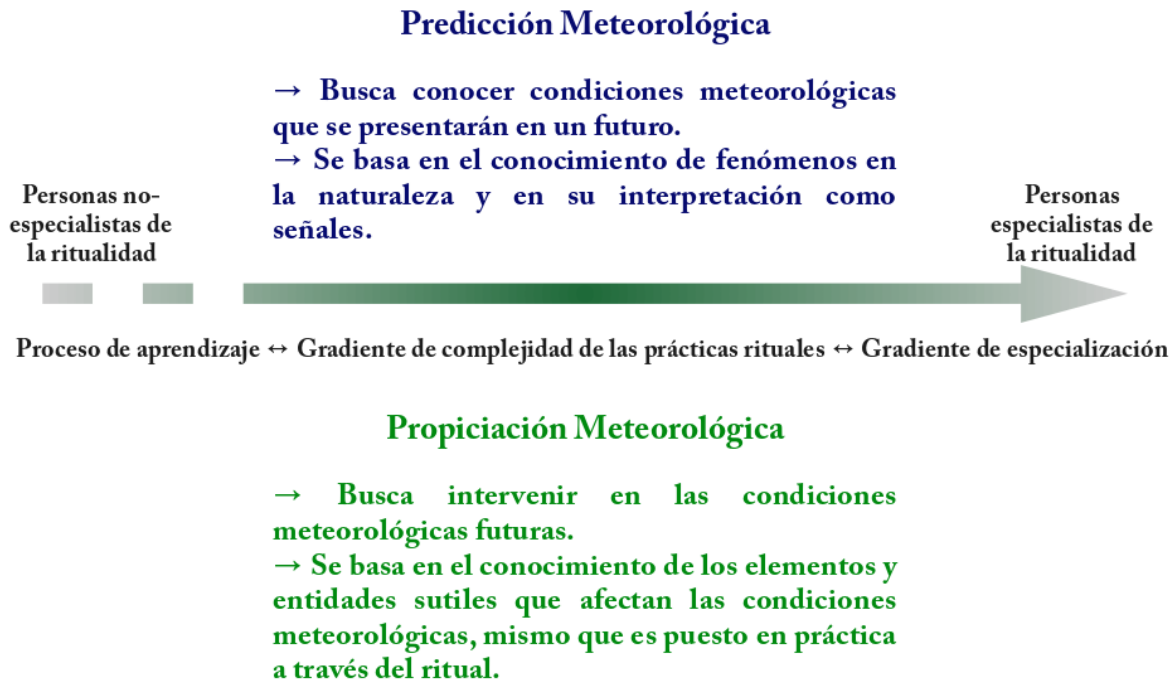


Figura 29. Conocimiento meteorológico tradicional. A través de las prácticas de predicción meteorológica se busca conocer las condiciones meteorológicas que se presentarán en un futuro y así poder planear estrategias de manejo para lograr los cultivos y la supervivencia humana. Estas prácticas se basan en la “lectura de la naturaleza”, es decir, en la interpretación de señales en los fenómenos naturales. A través de las prácticas de propiciación meteorológica se busca intervenir en las condiciones meteorológicas futuras, para favorecer aquellas deseadas. Estas prácticas se basan en el conocimiento de los elementos y entidades sutiles que tienen relación al ámbito en que se desea influir; este conocimiento es puesto en práctica a través de formulaciones rituales específicas. Las prácticas de predicción y propiciación constituyen dos facetas del conocimiento meteorológico tradicional, complementándose unas con otras. Este tipo de conocimiento existe en un gradiente de complejidad en cuanto a las prácticas y el nivel de conocimiento de las personas que las ejercen. Abarca desde prácticas relativamente sencillas que cualquier persona con el conocimiento y la intención adecuada puede realizar, hasta prácticas muy elaboradas reservadas sólo para algunos *h'meno'ob*.

Transformación de los conocimientos meteorológicos tradicionales

El conocimiento meteorológico tradicional constituye una herencia histórica transmitida de generación en generación y constantemente reformulada con el paso del tiempo y los cambios en las condiciones socioculturales. En la actualidad, con respecto al uso de las cabañuelas, tanto la familia Huitz Chin como otros pobladores de Dzibalchén afirman que las observaciones han dejado de corresponder con las condiciones atmosféricas que se presentan en los tiempos predichos. La explicación que dan es que “el tiempo” ha perdido la estabilidad que tenía en décadas anteriores y por lo tanto, las predicciones han dejado de ser confiables.

Considero que estas afirmaciones deben leerse críticamente. Si bien el cambio climático es una realidad, también es posible que los discursos actuales del cambio climático provenientes de fuera de las comunidades mayas y cada vez más presentes en ellas, influyan en la forma de percibir el clima al interior de estas. Nada permite afirmar que no haya existido variabilidad climática hace algunas décadas, ni que las prácticas tradicionales de predicción meteorológica sean completamente fiables, al igual que tampoco lo son los pronósticos científicos –de hecho, Terán y Rasmussen (2009) mencionan que la variabilidad climática es un rasgo de la PY y no un cambio reciente. Sin embargo, y a pesar de todo lo anterior, existe la posibilidad de que los pobladores de la RC genuinamente perciban variaciones climáticas sin precedentes, mismas que hagan inoperable en diferente medida las prácticas de predicción meteorológica tradicionales.

Con respecto a la percepción del clima, Epstein (1997) afirma que la información difundida por los medios de comunicación, lejos de ser clara y ayudar a comprender la cuestión climática, es ambigua y fomenta la confusión en torno al tema, a la vez que tiene gran impacto en la forma en que la gente percibe el clima. Con todo, también afirma que las personas perciben nítidamente cambios ambientales en lo que respecta a su entorno más cercano.

En cuanto a la relación entre los pronósticos campesinos y los registros meteorológicos, tanto Terán y Rasmussen (2009) como Claverías (2000) mencionan que estos no siempre se corresponden. Claverías (2000) atribuye esta brecha a dos factores: el cambio climático y la transformación de las dinámicas sociales. Por una parte, como respuesta al cambio climático están cambiando los patrones de comportamiento de la flora y la fauna, lo que dificulta la lectura de señales por parte de los campesinos. Paralelamente, como consecuencia de la pobreza y la marginación rural, la dinámica de los campesinos está cambiando hacia una diversificación de sus actividades económicas e inserción en las urbes. Esto causa que vayan perdiendo cercanía con la agricultura y la observación del ambiente.

Todo parece apuntar hacia un debilitamiento de los sistemas en que tradicionalmente operaban las predicciones meteorológicas campesinas. Los modos de vida, las cosmologías y el medio biofísico se encuentran en transformación, lo cual genera que las prácticas de predicción, si bien todavía vigentes, tengan que ser replanteadas en el mundo actual. Claverías (2000) menciona que es necesario profundizar en el estudio de las prácticas de predicción; continuar documentando estas prácticas a la vez que intentar verificarlas en campo, identificando sus puntos fuertes y débiles para luego reformularlas en conjunto con la meteorología occidental con miras a la construcción de estrategias ante el riesgo climático. Estoy de acuerdo con ello, sin embargo, considero que la cuestión debe ser más profunda y no solamente reformular el aspecto técnico de estas prácticas, sino que también es importante replantear cómo estamos entendiendo aquello que nombramos “clima”.

Ahora, mirando hacia el uso de las prácticas propiciatorias, en la actualidad encontramos un panorama muy diferente. Los hermanos Huitz ya no utilizan las prácticas de las que hablaron, mismas que refieren como parte del pasado. De hecho, la razón por la que hablaron de dichas prácticas fue porque se los pedí explícitamente, no porque ellos tuvieran un interés espontáneo en hablar de ello. Casi podría decir que se sorprendían de que tuviera interés en ese tema. No obstante, esto no implica

que estas prácticas hayan desaparecido por completo de su vida. Más bien, han sido profundamente reformuladas a partir de motivos familiares, sociales y religiosos, mismos que expongo a continuación.

Don Romaldo Huitz, el padre de los hermanos, fue quien en vida impulsó la continuidad de las tradiciones mayas. Su muerte es un factor que influyó en que se dejaran de realizar algunas prácticas rituales. Aunado a esto, con la muerte de la madre, Doña Carmela Chin, mermó la cohesión familiar, misma que es de gran importancia para la ritualidad agrícola maya.

La introducción del modelo de agricultura mecanizada en la RC es otro factor que ha impactado en el uso de la ritualidad agrícola. Los hermanos Huitz ven el mecanizado como una lógica diferente de trabajar la tierra con respecto a la milpa. En esta diferencia, parte de la ritualidad tradicional agrícola es vista como algo que no tiene lugar. Jorge Huitz afirma que la gente de la región dejó de hacer el *Ch'a Chaak* a partir de los mecanizados, cuya introducción transformó la dinámica social en torno a la agricultura.

«JHC⁹⁴: Nono sí lo sabe. Sí lo sabe, así *Ch'a Chaak*, pan de milpa, lo hace también... solamente, como ahora nadie lo hace, se dejó también de ese trabajo. Pero lo sabe, de saberlo sí lo sabe.

ERS: ¿Y por qué ya no lo hace, por qué se dejó de hacer?

JHC: Porque nadie lo hace. Nadie lo utiliza. Porque de antes, mucha gente, no solamente de él, su trabajo de él. Si de por sí mucha gente lo hace del pueblo. Los que trabajan de la milpa.

ERS: ¿Muchos lo hacían?

JHC: Haa. Muchos los que trabajan de la, abeja... Pero ahora no, la gente se cambió, su forma de trabajar. Desde que hubo el mecanizado se cambió todo.

ERS: ¿Desde el mecanizado?

JHC: Haa, desde ese tiempo. Porque la gente que trabaja de eso, cuando es pura milpa espeque. Hmm, pero ahora se cambió todo.»

⁹⁴ JCH corresponde a Jorge Huitz Chin, ERS corresponde a Esteban Romero De la Serna.

Las palabras de Jorge Huitz evidencian una relación entre la introducción del mecanizado y el desuso de la ritualidad agrícola. Sin embargo, no explican por qué el mecanizado hizo que se dejara de hacer, en este caso, el *Ch'a Chaak*. Hasta ahora, no he encontrado en el mecanizado un elemento que en sí mismo restrinja la posibilidad de utilizar la ritualidad agrícola tradicional. La influencia del mecanizado parece estar en la percepción que se tiene de la agricultura y en la cohesión social.

Desarrollo lo anterior. En la ritualidad agrícola maya la comunidad es sumamente importante. Los rituales agrícolas son prácticas colectivas. Esta colectividad debe colaborar para realizar las ofrendas y llevar a cabo las ceremonias. Pero, lo que es más importante, debe tener una visión compartida de lo que se hace y lo que se busca lograr. Si esto no es así, se dice que los rituales no funcionan. Si llega a suceder que hay conflictos entre la gente durante un ritual, esto puede traer enfermedades e incluso la muerte de alguna persona (Rodrigo Pech, poblador de Chunwaymil; Thomass, 2010).

En alguna medida, la introducción de un modelo agrícola nuevo ha hecho que se desacrediten las formas tradicionales de hacer agricultura. Esto ha creado una ruptura entre las personas que valoran la ritualidad tradicional y las que no lo hacen. Con ello, se vuelve cada vez más difícil reunir una colectividad que quiera y pueda llevar a cabo los rituales agrícolas.

Al respecto, Boccara (2004) menciona que realizar un *Ch'a Chaak* es cada vez más difícil, pues requiere una gran inversión en especie, dinero y tiempo de trabajo, que no van de la mano con el modelo de sociedad basado en el individualismo y el enriquecimiento individual que impulsa el protestantismo. Al mismo tiempo, con relación al cambio social en su aspecto religioso, alude a una crisis de vocación de los *h'meno'ob* y una crisis religiosa en general, relacionada a la introducción de nuevas formas de protestantismo en la PY⁹⁵. Estas parecen saciar con mayor eficacia la necesidad de estar cerca de Dios que el culto católico, además de que conlleva ciertas ventajas económicas, como la

⁹⁵ En este caso, no se refiere a un protestantismo vinculado directamente a la población menonita, pues ésta no se congrega religiosamente en los mismos lugares que la población maya y campesina de la PY. Además, el trabajo de Boccara (2004) no se sitúa en una región con fuerte presencia menonita. Parece ser que en este caso, el apelativo protestante se usa para identificar diversas ramas de cristianos evangélicos, tal como menciona López (2013).

distribución de medicinas y de comida. Ruz (2002b), coincide con Boccara respecto a la influencia en la dinámica social y religiosa de los nuevos movimientos religiosos (protestantes, evangélicos, testigos, mormones, adventistas y bautistas), los cuales «se han revelado bastante más capaces que la Iglesia católica para dar respuestas a las nuevas demandas y necesidades de los sectores más marginados» (p. 353).

Así, el último elemento que entra en juego para comprender las transformaciones en el uso del conocimiento meteorológico tradicional, de la ritualidad maya en general, y sobre todo, de la espiritualidad en la familia Huitz Chin, encuentra gran relación con lo que mencionan Ruz (2002b) y Boccara (2004), y es la conversión de varios de los hermanos Huitz al cristianismo evangélico.

Esto sucedió como un proceso largo, durante el cual quienes lo transitan resignificaron muchas áreas de sus vidas. En particular las mujeres, Leocadia y Catalina, mencionan sentir desde muy pequeñas una enorme devoción hacia Dios y Jesús, así como un deseo de tener una mayor cercanía con la divinidad. Por ello, la conversión a la iglesia evangélica no la explican como un cambio radical de su perspectiva de vida, sino esencialmente como una reafirmación de lo que ya sentían.

No mencionan ninguna ventaja económica personal, como lo hace Boccara (2004). Sin embargo, hay varios elementos socialmente significativos que pude observar. El primero es la participación de la gente durante la liturgia. Las personas que asisten a la iglesia participan activamente en el ceremonial, lo cual les da un lugar mucho más significativo que aquel otorgado por la iglesia católica a sus congregantes. Asimismo, el sentido de comunidad que se fomenta entre los participantes es un aspecto importante para ellos. Y, finalmente, con esta conversión religiosa vivieron una renovación de sus valores morales que, de acuerdo con ellos, los han llevado a tener vidas más positivas. Estos elementos, entre otros, son identificados por Rivera Farfán (2003) como factores en la decisión de afiliación y conversión a estas propuestas religiosas.

En cuanto a la cosmovisión y la ritualidad, esta conversión implica un cambio radical de perspectiva. A diferencia del catolicismo, el cristianismo evangélico no admite ningún tipo de ídolo o símbolo de la deidad, al igual que ningún tipo de devoción hacia ninguna entidad fuera de Dios o Jesucristo. Por ello, tanto los santos católicos como las entidades sutiles dejan de tener lugar en esta forma religiosa. Los rituales agrícolas tradicionales (incluyendo las prácticas propiciatorias), se sustituyen por la oración, individual o colectiva, y en ocasiones acompañada de alguna comida como acto de agradecimiento.

A todo esto, si bien ya no forman parte de su cotidianidad, los hermanos Huitz están de acuerdo con el uso de los rituales tradicionales, siempre y cuando se tenga una buena intención en ello y se ponga por encima de todo a Dios. Algo que es evidente en esta familia es que están en una constante y honesta búsqueda de conexión directa y personal con el Creador, en la forma en que cada uno lo concibe.

Para cerrar el capítulo he de hablar de Dios, pues su papel tiene gran relevancia tanto para los hermanos Huitz Chin como para todas las personas cuyas palabras me hicieron posible escribir esta tesis. Por ello, no debe ser pasado por alto ni menospreciado en forma alguna.

La noción de “Dios” no cabe dentro de lo que he nombrado como “entidades sutiles”. Con este término me refiero a seres presentes en la cosmología maya, que pueblan las diversas dimensiones del territorio, y que se caracterizan por tener cuerpos de viento-energía (*íik*). Dios, por otro lado, no está constituido de *íik*. No se puede decir que sea un “ser”, de la forma en lo es una planta, un animal, o incluso, una entidad sutil. De Él, no se menciona una materialidad. Más bien, parece ser que el mundo entero es su materialidad. Cosmológicamente, se asocia con el nivel más alto del Cielo, así como con el Sol y la Luz (Orihuela-Gallardo, 2015; De la Garza, 2002).

En la segunda sección de este capítulo (*El mundo de abajo: entidades sutiles del cosmos maya*), expuse que la noción de una única entidad creadora ya ha sido documentada en la cultura maya precolombina. Por ello, la noción de Dios entre los mayas peninsulares actuales no corresponde

únicamente a un elemento religioso introducido durante la colonia. Más bien, aquello que se nombra Dios, comprende un cúmulo de nociones y experiencias reformuladas históricamente en el contexto de la PY.

Para los hermanos Huitz Chin, Dios es lo primero y lo último. Es el Padre y Creador de todo lo que existe, el Dueño de todo. Lo mismo los grandes que los pequeños acontecimientos, el movimiento de la vida y la naturaleza, todo, sucede en su voluntad. Como seres humanos, y al igual que todos los seres, somos sus hijos, a lo cual nos corresponde aprender a escuchar, entender y actuar acorde a su voluntad, que en el fondo siempre es buena. Respetar y cuidar de la naturaleza es visto como una forma de amor hacia Dios y su creación.

Vuelvo a citar el pasaje de los Cantares de Dzitbalché –en López Austin y Millones (2008, pp. 49-50)– que cité en la segunda sección de este capítulo. Si bien es un texto escrito durante los primeros años del contacto, encuentro que refleja en gran medida el sentir de los hermanos Huitz Chin.

«El señor *Hunabkú* es quien da lo bueno y lo malo
entre los buenos y los malos
Porque él da la luz sobre la tierra;
porque es el Dueño de todas las cosas que están bajo su mano;
lo mismo el Sol que la Luna;
lo mismo la estrella humeante
que es como la flor luminosa de los cielos;
lo mismo las nubes que las lluvias;
lo mismo el rayo que la más pequeña mosca;
lo mismo las aves que los otros animales;
lo mismo»



Atardecer en Dzibalchén

Conclusiones

El papel de las cosmovisiones en el manejo de la biodiversidad es actualmente reconocido y, muchas veces, analizado. No obstante, no es tan frecuente que se utilice como eje el concepto de espiritualidad con énfasis en las experiencias personales, mismas que convierten lo religioso, lo cosmológico, en vivencias. La horizontalidad en el diálogo de saberes que busca la transdisciplina implica considerar los reales no occidentales como reales, y no sólo como creencias. En este sentido, este trabajo contribuye a pensar en torno a las interacciones ambientales y la espiritualidad, partiendo de considerar la experiencia de un grupo de personas de la Región Chenes como una realidad completa y válida en sí misma.

Hablar de espiritualidad e interacciones ambientales implica hablar de los otros mundos, que en el caso mesoamericano corresponden al supramundo, el mundo de enmedio y el inframundo; implica hablar de las entidades sutiles que pueblan estas esferas de realidad; implica hablar de ritualidad; implica hablar de las experiencias de las personas que interactúan en y con un territorio. Seguramente, hay muchas más vertientes que puede tomar el estudio de este campo, no obstante, estos fueron los temas que la narrativa de los colaboradores y el trabajo de campo fueron sugiriendo.

Entidades sutiles, es un concepto con el que nombro de forma general a los seres presentes en la cosmología maya peninsular, que no corresponden a las categorías plasmadas en el árbol de la vida occidental, y cuya presencia se entiende de la mano con la noción de los otros mundos y con el concepto de *íik*. Para cierto espectro de los habitantes de la cosmología maya peninsular, este concepto es útil, pues refiere a una de sus cualidades esenciales: su materialidad a la vez física y sutil o, dicho de otra forma, su corporalidad de viento-energía. Esta dualidad puede ser nombrada mediante la palabra *íik*, que contiene ambos significados.

El concepto de entidades sutiles, si bien lo planteo desde el caso maya peninsular, puede ser útil en otros estudios que aborden la presencia de seres plasmados en las cosmologías de diversos pueblos originarios. Por supuesto, su alcance y pertinencia deberá ser valorado en cada caso; como todo concepto, está abierto a adaptaciones y transformaciones. En el presente estudio, el límite del concepto de entidades sutiles llega al encontrarnos con figuras como la de *Chaak* y/o el Dios bíblico, cuya corporalidad no corresponde a *íik*, y los cuales tienen un campo mucho más amplio de experiencias y significados. Me propuse abrir una ventana hacia su importancia y complejidad, mas no analicé su papel con el detalle que merecen.

Las entidades sutiles tienen una estrecha relación con la ritualidad. La interacción propositiva entre los seres humanos y las entidades sutiles se realiza mediante el ritual, en el cual se genera un intercambio y cada uno recibe su parte. Esto a la vez, contribuye a mantener un balance en el territorio y entre los seres que lo habitan; humanos y no humanos, físicos y sutiles por igual. Así, la ritualidad se vuelve un importante campo de interacción ambiental, y el entendimiento de las entidades sutiles un aspecto fundamental a estudiar.

Entre los mayas peninsulares, el *h'men* o la *x'men*, es el mayor especialista en la ritualidad y la figura preponderante como intermediario entre los seres humanos y los otros mundos. Es por lo mismo un intermediario entre la comunidad y las entidades sutiles. Sin embargo, todo parece indicar que cualquier persona con la disposición y el conocimiento adecuado o, simplemente la suerte (para bien o para mal), tiene la posibilidad de interactuar con las entidades sutiles, los otros mundos y, asimismo, la posibilidad de realizar actos rituales. Por ello, la experiencia de todas las personas, especialistas o no-especialistas de la ritualidad, tiene algo que decir y aportar respecto al entendimiento de la espiritualidad y las interacciones ambientales.

Respecto a la figura de Dios, siempre que se encuentre presente y mantenga una relación con el tema de estudio, hay que mirarla con mayor detenimiento del que se ha hecho hasta ahora en las ciencias

162

ambientales. No considerar su papel, lejos de una decisión objetiva, es parte de la visión cultural que conlleva el pensamiento moderno occidental, al cual buscamos alternativas. Al aproximarnos a realidades sociales que consideran a Dios dentro de sus dinámicas, es pertinente analizar en el contexto específico que se estudie, en vez de asumir que comprendemos las nociones de la deidad y su papel en un contexto específico.

El conocimiento meteorológico tradicional constituye un ámbito en el que se evidencian las relaciones entre la espiritualidad y las interacciones ambientales, que comprende la presencia de entidades sutiles y de los otros mundos, y que involucra a especialistas y no-especialistas de la ritualidad por igual. Las prácticas de predicción y propiciación meteorológicas implican conocimientos y formulaciones prácticas detalladas para entender y afectar las condiciones atmosféricas, en un contexto cultural y territorial específico.

La importancia de la predicción meteorológica tradicional radica en el vínculo que forjan las personas con el mundo, el cual implica una red de asociaciones y conocimientos ambientales situados cultural y territorialmente. No sólo consiste en memorizar causas y efectos, sino que comprende un proceso personal de observación de los fenómenos naturales, donde el elemento simbólico es muy importante, pues constituye un puente cognitivo entre los fenómenos ambientales y las predicciones que realizan las personas. Para profundizar en el entendimiento de la predicción meteorológica, además de documentar y sistematizar ampliamente estas prácticas, considero necesaria una aproximación al estudio del símbolo, lo cual implica el diálogo con otras disciplinas, tales como la antropología, la psicología, la historia de las religiones, seguramente entre otras.

Las prácticas de propiciación meteorológica son prácticas rituales, diseñadas para influir en las condiciones atmosféricas y favorecer aquellas deseadas. Al igual que las prácticas de predicción, encierran un profundo conocimiento del mundo, de las esferas que conforman aquello que llamamos “clima”, y de aquello que se requiere para afectar las condiciones meteorológicas. Estas prácticas

constituyen la vertiente pragmática del conocimiento meteorológico tradicional en las comunidades mayas peninsulares. Profundizar en ellas, implica profundizar en las nociones de lo que es el “clima”, en la ritualidad —incluyendo el papel de las entidades sutiles—, en el papel del símbolo, en las personas que viven dichos conocimientos, entre otros posibles ámbitos.

Todo está en constante transformación. En la historia y actualidad de Xkix y la familia Huitz Chin se ven atravesados los procesos que ha vivido la Península de Yucatán, y más específicamente la Región Chenes. La forma en que los hermanos Huitz Chin interactúan con el territorio, si bien mantiene rasgos tradicionales de la cultura maya peninsular, no puede entenderse sin la dialéctica que juegan con la sociedad menonita y el mundo en globalización.

En los hermanos Huitz Chin, crecidos en el seno de las tradiciones religiosas maya y católica, y actualmente tocados por el cristianismo evangélico, reluce su fe en Dios, misma que constituye el eje de su espiritualidad, a la vez que elementos de todas estas tradiciones se entretajan en su cotidianidad. En ellos, la espiritualidad implica una visión del mundo y un cuerpo de experiencias ricas en profundidad, a la vez que una transformación radical de las tradiciones mayas —que en sí mismas son legado del sincretismo colonial. La influencia del cristianismo les ha brindado nuevos, y en algunos ámbitos, más sanos parámetros de vida; a la vez, les ha traído profundas experiencias espirituales. No obstante, por esa influencia han generado rechazo hacia las tradiciones de sus antepasados y dejado atrás un cuerpo de conocimientos y prácticas de gran valor (desde nuestra perspectiva).

Como tal, son las personas quienes al final, influenciadas por diversos factores, deciden qué permanece en sus vidas y qué queda atrás. Respecto al conocimiento meteorológico tradicional, al final es una decisión de las personas continuar utilizándolo o no. Como académicos, lo que podemos aportar es un entendimiento que sitúe el valor de este tipo de conocimiento ante las situaciones ambientales del mundo actual, tanto para repensar la manera en que estamos entendiendo el mundo y aquello que

164

llamamos “clima”, como para tener fuentes alternativas que den origen a acciones distintas. Sin embargo, nunca tendremos el derecho a juzgar las decisiones de las personas ni a imponer dinámicas que desde nuestra perspectiva son las que resolverán los problemas.

La dialéctica entre mayas y menonitas es fundamental para comprender la realidad actual de la Región Chenes. Por el evidente impacto que causa en las selvas peninsulares, una tendencia usual es satanizar la presencia de los menonitas. Pero es importante mirar más profundo, no solamente hacia las causas y consecuencias del sistema global capitalista, sino también hacia los múltiples matices que suceden día a día en las interacciones entre estos grupos humanos. Dejar de pensar a los actores como buenos y malos, dejar de romantizar o satanizar las prácticas efectuadas en el territorio, puede dar una actitud diferente hacia las situaciones ambientales y con ello abrir otras posibilidades de entendimiento y de acción, o de no-acción.

Como modelos, la milpa y el mecanizado son entes complejos. No solamente se trata de técnicas y procesos agrícolas. Son formas de concebir el mundo, son formas de actuar en el mundo, son formas con una historia viva, son formas que coexisten en el imaginario de las personas y cuyas fronteras no pueden tajantemente alzarse dentro de uno u otro grupo cultural (mayas y menonitas). “Tradicional” y “moderno” son sólo nombres provisionales, pues ambos modelos agrícolas tienen una historia que se pierde en algún punto de la humanidad y que, en la actualidad, como dos ríos que se encuentran, constituyen una realidad contemporánea. A otro nivel, la dinámica entre modelos agrícolas se ve reflejada en, a la vez que refleja, las transformaciones en la ritualidad y la espiritualidad de la familia Huitz Chin, cabiendo siempre la posibilidad de una reformulación de la ritualidad tradicional dentro de nuevos escenarios.

Cada vez con mayor fuerza se articulan discursos y prácticas políticas por parte de pueblos indígenas, con miras a llevar una vida digna y con base en una noción de naturaleza viva en sí misma y

conformada por una diversidad de entidades físicas y sutiles que pueblan el territorio. ¿Será posible volver a pensar en una forma colectiva de aproximación a las entidades sutiles en el mundo globalizado?

Durante el trabajo, había una pregunta que circulaba mis pensamientos, y que no pude contestar, ¿qué sucede con estas entidades cuando quedan en el olvido por el menosprecio a las visiones tradicionales? Pero también lo pregunto para la otra parte, ¿qué pasa con nosotros cuando olvidamos la presencia de la otredad no-humana?

La respuesta personal que obtuve es que al olvidar la presencia de la otredad no-humana y de las entidades sutiles, estamos dejando de lado un mundo vasto en posibilidades, por mucho más amplio de lo que puede describir la modernidad occidental, y con ello, perdemos la posibilidad de experimentar la amplia gama de realidades que el mundo nos ofrece. Vastedad en la cual todo lo que existe merece nuestro respeto; humano o no-humano, físico o sutil, forma parte del mundo que compartimos. Aquello que representa el *h'men* puede ser visto como una figura social, pero también como una capacidad presente en todas las personas. Una capacidad de experimentar e interactuar conscientemente con diferentes niveles de realidad; una posibilidad de ampliar nuestra vivencia del mundo.

Finalmente, considero que la noción ambiente puede comenzar a considerar no sólo las esferas de lo social y lo ecológico, sino también las esferas de lo sutil, de lo "*ík*", de lo espiritual, que constituyen dimensiones claramente plasmadas en las cosmologías de los pueblos originarios de México y el mundo, y que tienen un sinfín de posibilidades que aportarnos en el mundo contemporáneo.

Referencias

Aguilera-Lara, J. (2014). *El agua como dimensión ordenadora de la vida ritual y productiva en la comunidad nahua de Acatlán, Guerrero* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2014/julio/0715403/Index.html>

Albores, B. y Broda, J. (Coords.). (1997). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

Andrews, G. F. (1990). Architectural Survey of the Rio Bec, Chenes, and Puc Regions: Progress and Problems. En H. J. Prem (Ed.), *Hidden among hills: Maya archaeology of the northwestern Yucatan peninsula. Contributions of the international Maler-Symposium, Bonn 1990. Acta Mesoamericana*, Vol. 7 (pp. 247-288). Verlag Anton Saurwein.

Arzápalo-Marín, R. (1995). *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español. Tomo I*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Balsanelli, A. (2018). *Jach Winik y winik: la construcción de la identidad y de la alteridad entre los lacandones de la selva chiapaneca* [Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Repositorio Institucional – Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Barrera, A., Gómez Pompa, A. y Vázquez Yáñez, C. (1977). El manejo de las selvas por los mayas: sus implicaciones silvícolas y agrícolas. *Biótica*, 2(2), 47-61.

Bautista, F., Palacios, G., Páez-Bistraín, R., Carmona-Jiménez, M. E., Delgado-Carranza, C., Cantarell, W. y Tello, H. (2011). Geografía de suelos regional: península de Yucatán. En P. Krasilnikov, F. J. Jiménez-Nava, T. Reyna-Trujillo y N. E. García-Calderón (Eds.), *Geografía de suelos de México* (pp. 355-405). Universidad Nacional Autónoma de México.

Blancas, J., Casas, A., Rangel-Landa, S., Moreno-Calles, A., Torres, I., Pérez-Negrón, E., Solís, L., Delgado-Lemus, A., Parra, F., Arellanes, Y., Caballero, J., Cortés, L., Lira, R. y Dávila, P. (2010). Plant Management in the Tehuacán-Cuicatlán Valley, Mexico. *Economic Botany*, 64(4), 287-302. <https://doi.org/10.1007/s12231-010-9133-0>

Boccaro, M. (2004). *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca (15 tomos)*. Ductus-URA 1478 (CNRS-Université de Picardie et de París 7).

Boose, E. R., Foster, D. R., Plotkin, A. B., y Hall, B. (2003). Geographical and historical variation in hurricanes across the Yucatán Peninsula. En S. Fedick, M. Allen, J. Jimenez-Osorio, y A. Gomez-Pompa (Eds.), *The lowland maya area: Three millenia at the human-wildland interface* (pp. 495-516). CRC Press.

Bustos-Trejo, G. y Del Moral, R. (2002). Las fuentes. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 23-51). Trotta.

Caballero, J. (1992). Maya homegardens: Past, present and future. *Etnoecología*, 1 (1): 35-54.

CICY. (s.f.) *Flora de la península de Yucatán*. Recuperado el 8 de octubre de 2019 de https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1653

CIMAS. (2009). *Metodologías Participativas. Manual*. Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible.

Clark, J. E., Hansen, R. D. y Pérez-Suárez, T. (2000). La zona maya en el preclásico. En L. Manzanilla y L. López-Luján (Coords.), *Historia antigua de México, Vol. I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico* (pp. 436-510). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Claverías, R. (2000). Conocimientos de los campesinos andinos sobre los predictores climáticos: elementos para su verificación. *Trabajo expuesto en el Seminario-Taller organizado por Proyecto NOAA (Missouri)*. Chucuito-Puno.

CONABIO. (2008). *Capital natural de México, vol. 1: Conocimiento actual de la biodiversidad*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

Colunga-García Marín, P., Ruenes-Morales, R., y Zizumbo-Villareal, D. (2003). Domesticación de plantas en las tierras bajas mayas y recursos fitogenéticos disponibles en la actualidad. En P. Colunga-García Marín y A. Larqué-Saavedra (Eds.), *Naturaleza y sociedad en el área maya: Pasado, presente y futuro* (pp.145-158). Academia Mexicana de Ciencias.

Christenson, A. J. (2012). *Popol Vuh*. Fondo de Cultura Económica.

Dangla-Pelissier, T. (2015). *Agriculturas mayas y menonitas en Hopelchén (Campeche, península de Yucatán, México)*. *Diferenciación de los sistemas de producción y coexistencia* [Tesis, Institut des régions chaudes, Montpellier SupAgro–ECOSUR].

Davis, W. (2004). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica* (Trad. N. Suescún). El Áncora, Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1996).

De Ángel-García, D. (2013). El pasado en el presente: Las moradas de “los Antiguos” en la cosmología maya peninsular actual. *Estudios de Cultura Maya*, 43(1), 99-126. [https://doi.org/10.1016/S0185-2574\(14\)70326-0](https://doi.org/10.1016/S0185-2574(14)70326-0)

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro-Martínez (Ed.), *Cultura y Naturaleza* (pp. 75-96). Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

De la Garza, M. (2002). Origen, estructura y temporalidad del cosmos. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 53-81). Trotta.

De León, C. (2006). *Flujo de vida. Psicoterapia ontogónica*. Pax.

De León, C. (2013). *Psicopatología espiritual. Las idas y venidas del diabólico inconsciente*. Pax.

Dumond, D. E. (2005). *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán* (Trad. L. F. Verano). Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1997).

Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno* (Trad. R. Anaya). Emecé. (Trabajo original publicado en 1949).

Eliade, M. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (Trad. E. De Champourgin). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1951).

Emerson, R. (1953). A preliminary survey of the milpa system of maize culture as practiced by the maya indians of the northern part of the Yucatan peninsula. *Annals of the Missouri Botanical Garden*, 40(1), 51-62. DOI:10.2307/2398974

Epstein, J. (1997). El papel de la información en las actitudes y opiniones individuales frente a los cambios climáticos. Encuesta comparativa en Québec (Canadá) y en el sudeste de Francia. En M. Goloubinoff, E. Katz y A. Lammel (Eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* (Vol. 1) (pp. 61-90). Abya-Yala.

Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Desde abajo.

Faust, B. B. (2008). *El desarrollo rural en México y la serpiente emplumada. Tecnología y cosmología maya en la selva tropical de Campeche* (Trad. S. Mastrangelo Puech). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1998).

Fuentes-Blanc, J. y Fuentes-Blanc, A. (2003). Las cabañuelas o la predicción del tiempo en el saber popular. *Nimbus*, 11-12, 151-157.

Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: understanding unchurched America* [Espiritual, mas no religioso: comprendiendo la América sin iglesia]. Oxford University Press.

Gabbert, W. (2004). *Becoming Maya: ethnicity and social inequality in Yucatan since 1500*. The University of Arizona Press.

García, E. (2004). *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Geilfus, F. (2002). *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnóstico, planificación, monitoreo y evaluación*. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

Gómez-Navarrete, J. A. (2009). *Diccionario Introdutorio. Español-Maya, Maya-Español*. Universidad de Quintana Roo.

Grinberg-Zylberbaum, J. (1987-1989). *Los chamanes de México (7 tomos)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Para el Estudio de la Conciencia, Alpa Corral.

Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). *La teoría sintérgica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Para el Estudio de la Conciencia, Alpa Corral.

Grinberg-Zylberbaum, J. (1992). El chamanismo en México. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 37 (147), 53-58. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.147.51547>

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.

Hirose-López, J. (2003). *La salud de la TIERRA: el Orden Natural en el Ceremonial y las Prácticas de Sanación de un Médico Tradicional Maya* [Tesis de maestría, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, Unidad Mérida]. https://www.mda.cinvestav.mx/FTP/EcologiaHumana/maestria/tesis/02TesisHiroseJ03_I.pdf

Hirose-López, J. (2008). *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2008/noviembre/0636032/Index.html>

Holland, W. R. (1961). El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles. *Estudios de Cultura Maya*, 1, 167-181. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1961.1.204>

Huicochea, L. (1997). YeyecatI-Yeyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la Cal. En B. Albores y J. Broda (Coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 233-254). El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

Huicochea-Gómez, L. (Coord.). (2015). *Herbolaria curativa y sanadora. La experiencia terapéutica de hombres y mujeres del sur-sureste mexicano*. Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche.

INEGI. (2009). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Hopelchén, Campeche. Clave geoestadística 04006*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2015). *Banco de indicadores*. Recuperado en julio de 2019 de <https://www.inegi.org.mx/app/indicadores/?t=02000010&ag=04006#divFV6207020033>

INEGI. (2017a). *Anuario estadístico y geográfico de Campeche 2017*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2017b). *Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo 2017*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2017c). *Anuario estadístico y geográfico de Yucatán 2017*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Katz, E. (2008). Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca alta, Oaxaca). En A. Lammel, M. Goloubinoff, y E. Katz (Eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <http://books.openedition.org/cemca/1273>

Lacadena G. G., A. (2002). Religión y escritura. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 171-194). Trotta.

Lammel, A., Goloubinoff, M., y Katz, E. (Eds.). (2008). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <http://books.openedition.org/cemca/1239>

Lima-Estévez, J. (2019). La aportación de José Agustín Álvarez Rixo al conocimiento de las cabañuelas en las Islas Canarias. *Revista de Folklore*, 443, 75-87.

López, M. (31 de octubre de 2013). Protestantes o evangélicos. *Periodistas en español*. <https://periodistas-es.com/protestantes-o-evangelicos-21335>

López-Austin, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Era.

Merino-Pérez, L. y Velázquez-Montes, A. (Coords.). (2018). *Agenda Ambiental 2018: Diagnóstico y propuestas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Morin, E. (2008). *Introducción al pensamiento complejo* (Trad. M. Pakman). Gedisa. (Trabajo original publicado en 1990).

Neumann, R. P. (2002). *Imposing wilderness. Struggles over livelihood and nature preservation in Africa*. University of California Press.

Orihuela-Gallardo, M. C. (2015). *El simbolismo agrícola en la narrativa maya* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2015/mayo/0729083/Index.html>

Paz-Navarro, J. L. [crespial] (2019). *Misioneros del temporal (México)* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=UZWgOJbdAd8&feature=youtu.be>

Porter-Bolland, L., Sánchez-González, M. C. y Ellis, E. A. (2008). La conformación del paisaje y el aprovechamiento de los recursos naturales por las comunidades mayas de La Montaña, Hopelchén, Campeche. *Investigaciones Geográficas*, 66, 65-80. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112008000200005&lng=es&tlng=es

Proyecto JALDA (2001). *Estudio de validación del desarrollo rural participativo basado en la conservación de suelos y aguas. Manual de Técnicas Participativas*. Agencia de Recursos Verdes del Japón, Prefectura del Departamento de Chuquisaca.

Quezada, S. (2012). *Yucatán. Historia breve*. Fondo de Cultura Económica.

Rasing, W. C. (1989). Sila Quannuippa? Some Notes on Inuit and the Weather. *Etnofoor*, 2(1), 15-33.

Rivera-Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.

Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Rivera-Farfán, C. (2003). *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujilic* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ppt2002/0315173/Index.html>

Rivero-Romero, A. D. (2015). *Saberes ambientales sobre la predicción tradicional de clima en relación a la agricultura: El Carmen Tequexquitla, Tlaxcala* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2015/marzo/0726986/Index.html>

Ruz, M. H. (2002a). Amarrando juntos. La religiosidad maya en la época colonial. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 247-281). Trotta.

Ruz, M. H. (2002b). Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 321-363). Trotta.

Rzedowski, J. (2006). *Vegetación de México (1ra ed. digital)*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/librosDig/pdf/VegetacionMx_Cont.pdf

Sánchez-González, M. C. (2008). *Gender and Natural Resources. Maya Women and Land Property Rights*. Verlag Dr. Müller.

Sánchez-Serrano, R. (2001). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 97-130). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, El Colegio de México, Miguel Ángel Porrúa.

Santos-Fita, D. (2016a). La milpa comedero-trampa de los cazadores mayas del centro de Quintana Roo. En A. I. Moreno-Calles, A. Casas, V. M. Toledo y M. Vallejo-Ramos (Comps.), *Etnoagroforestería en México* (pp. 263-287). Universidad Nacional Autónoma de México.

Santos-Fita, D. [Dídac Santos] (2016b). *Documental Loojil Ts'oon - Ceremonia de la Carabina* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=KfC-7G3GAVk>

Schmitter-Soto, J. J., Comín, F. A., Escobar-Briones, E., Herrera-Silveira, J., Alcocer, J., Suárez-Morales, E., Elías-Gutiérrez, M., Díaz-Arce, V., Marín, L.E. y Steinich, B. (2002). Hydrogeochemical and biological characteristics of cenotes in the Yucatan Peninsula (SE Mexico). *Hydrobiologia*, 467, 215-228. <https://doi.org/10.1023/A:1014923217206>

Schüren, U. (2013). Entre los caminos de herradura y los campos de aterrizaje: Rutas de comunicación e historia económica en el sureste de México. *Indiana*, 30, 199-215. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v30i0.199-215>

Sotelo S., L. E. (2002). Los Dioses: Energías en el espacio y en el tiempo. En M. De la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión Maya* (pp. 53-81). Trotta.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* (Trad. E. Zimmerman). Universidad de Antioquia. (Trabajo original publicado en 1998).

Stengers, I. y Pignarre, P. (2018). *La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla* (Trad. V. Goldstein). Hekht. (Trabajo original publicado en 2005).

Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: cómo resistir a la barbarie que viene* (Trad. V. Goldstein). Futuro Anterior. (Trabajo original publicado en 2009).

Terán, S. & Rasmussen, C. (2009). *La milpa de los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Oriente.

Thomass, H. (2010). Jeets' Lu'um. Asentar la tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán. *Itinerarios*, 11, 35-54. <http://itinerarios.uw.edu.pl/jeets-luum-asetar-la-tierra-analisis-de-un-rito-maya-de-yucatan>

TNC. (2018). *Estudio técnico del programa de ordenamiento ecológico del municipio de Hopelchén, Campeche: Caracterización y Diagnóstico*. The Nature Conservancy.

Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.

Toledo, V. M., Barrera-Bassols, N., García-Frapolli, E. y Alarcón-Chaires, P. (2008). Uso múltiple y biodiversidad entre los Mayas Yucatecos (México). *Interciencia*, 33(5), 345-352. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0378-18442008000500007&lng=es&tlng=es

Turner, B. L. II. (1974). Prehistoric Intensive Agriculture in the Mayan Lowlands. *Science*, 185(4146), 118-124. DOI: 10.1126/science.185.4146.118

Uuh-Sonda, J. M., Gutiérrez-Jurado, H. A., Figueroa-Espinoza, B. y Méndez-Barroso, L. A. (2018). On the ecohydrology of the Yucatan Peninsula: Evapotranspiration and carbon intake dynamics across an eco-climatic gradient. *Hydrological Processes*, 32(18), 2806-2828. <https://doi.org/10.1002/hyp.13230>

Valderrama, C. M. (2004). Identidad y modernización agrícola en los Chenes, Campeche, México. *Perspectivas Latinoamericanas*, 1, 123-143.

Vidal-Zepeda, R. (2005). *Las regiones climáticas de México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Villegas, P. y Torras, R. (2014). La extracción y exportación del palo de tinte a manos de colonos extranjeros: El caso de la B. Anizan y Cía. *Secuencia*, 90, 79-93.
<https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i90.1238>

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.

White, D. A., y Hood, C. S. (2004). Vegetation patterns and environmental gradients in tropical dry forests of the northern Yucatan Peninsula. *Journal of Vegetation Science*, 15(2), 151-160.
<https://doi.org/10.1111/j.1654-1103.2004.tb02250.x>

Williams-Beck, L. (2001). La Arquitectura Cromática del Horizonte Clásico en la Región de los Chenes, Campeche. En B. De la Fuente y L. Staines Ciceros (Coords.), *La pintura mural prehispánica en México II. Área maya, Tomo III. Estudios* (53-65). Universidad Nacional Autónoma de México.

Williams-Beck, L. (2008). Ríos para ritos que consolidaban el poder en las Tierras Bajas mayas noroccidentales. *Cuicuilco*, 44, 197-228. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592008000300010&lng=en&tlng=es

Anexos

Anexo 1. Guión de entrevista para el transecto participativo

1. Historia del ejido

1. ¿Cuándo se fundó el ejido?
2. ¿Quiénes lo fundaron?
3. ¿De dónde eran sus padres y abuelos?
4. ¿A qué se dedicaban sus padres y abuelos?
5. ¿Qué había en el ejido en los tiempos de su fundación?
6. ¿Cómo era la organización cuando se fundó el ejido?
7. ¿Ustedes dónde nacieron?

2. Paisaje

1. Pedir a los ejidatarios que a lo largo del transecto describan lo que hay en el paisaje –flora, fauna, suelo, espacios, incluyendo el ámbito celeste y subterráneo.
2. Preguntar por la forma en que ellos nombran los elementos del paisaje.
3. Preguntar por los cambios en el tiempo. ¿Cómo era el paisaje –los elementos de que se esté hablando en cuestión– antes?
4. Preguntar por las actividades relacionadas a cada espacio y/o elemento del paisaje.

3. Actividades económicas

1. Preguntar por las formas en que realizan agricultura, apicultura y/o meliponicultura, cacería y recolección – ¿qué? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿quiénes? ¿para qué? –, así como otras actividades económicas que surjan de acuerdo con los lugares que transitamos.
2. Preguntar si rentan tierras a los menonitas, o si contratan los servicios de estos para faenas agrícolas.
3. Preguntar por las actividades que realizaban sus antepasados.

4. Ritualidad maya

1. ¿Cuáles son las principales tradiciones mayas?

2. ¿Cuáles tradiciones se hacen actualmente?
3. ¿Cuáles tradiciones se hacían en el pasado?
4. ¿Por qué ha cambiado –en general y respecto a cada tradición?
5. ¿Ha cambiado el ejido a partir de los cambios en sus tradiciones? (O viceversa)
6. Abrir el diálogo en torno a diferentes entidades y espacios del cosmos maya. Por ejemplo: los antiguos, los dueños, los aluxes, los cuyos (sitios arqueológicos), los vientos, etc.

5. El clima

1. ¿Qué es el clima? ¿Qué es el tiempo?
2. ¿Cuántas temporadas/estaciones hay? ¿Cómo son? ¿Qué cambia en cada una?
3. ¿De dónde viene la lluvia?
4. ¿Cómo saben qué tiempo va a hacer? ¿Cómo saben si va a llover?
5. ¿Qué son las cabañuelas? ¿Quién les enseñó? ¿Les funcionan?
6. ¿Los animales o las plantas pueden indicarles cuando lloverá?
7. ¿Ha cambiado el clima con el tiempo?

6. Espiritualidad

1. ¿Quién creó el mundo, el monte, las plantas, los animales, las personas?
2. ¿Quién o qué es Dios?
3. ¿Qué es sagrado para ustedes?
4. ¿Cuál es el propósito de existir?
5. ¿Qué es la naturaleza?

7. Perspectiva del futuro del ejido

1. ¿Qué piensan que va a suceder con el ejido en las siguientes generaciones?
2. ¿Qué quisieran que suceda?
3. ¿Qué piensan los jóvenes (sus hijos) sobre el ejido y el trabajo en el campo?

Anexo 2. Línea de tiempo: del periodo prehispánico al siglo XX en la Península de Yucatán y la Región Chenes

- Periodo Prehispánico**
- 7,000 a.C.** → Restos arqueológicos asociados a fauna del pleistoceno hallados en los actuales Guatemala, Belice y Yucatán (Quezada, 2012).
- 3,400 a.C.** → Registros paleoecológicos de perturbaciones agrícolas de la vegetación encontrados al norte de Belice (Colunga-García Marín et al., 2003).
- 2,500 a.C.** → Inicia la cuenta de los periodos de Mesoamérica, relacionada al desarrollo de sociedades agrícolas sedentarias. Para ese momento el maíz ya había sido domesticado a su forma actual (López-Austin y Millones, 2008; Colunga-García Marín et al., 2003).
- 1,000 a.C.** → Registros arqueológicos de una civilización sedentaria basada en el cultivo del maíz en la PY (Colunga-García Marín et al., 2003).
- 2,500 a.C. a 200 d. C.** → Periodo Preclásico de Mesoamérica. Se plantea el surgimiento de un plan pan-mesoamericano de diseño arquitectónico previo al establecimiento de cada sitio, relacionado a una compleja red de relaciones económicas, políticas y cosmológicas a escala mesoamericana (Williams-Beck, 2008).
- 200 d.C. a 900 d.C.** → Periodo Clásico de Mesoamérica. Florecimiento de la cultura maya en la PY (López-Austin y Millones, 2008). La RC es considerada arquitectónicamente como una unidad (Williams-Beck, 2001, citada por Hirose-López, 2008). Se reconoce que en los sitios arqueológicos mayas coexisten estructuras que datan de diferentes periodos prehispánicos (De la Garza, 2002).
- 900 d.C. a 1521 d.C.** → Periodo Posclásico de Mesoamérica. Caracterizado por un cambio drástico en la dinámica de social de mesoamérica y un fuerte control militar de parte de algunos centros hegemónicos (López-Austin y Millones, 2008). La cuenta de los periodos prehispánicos termina con el contacto europeo.
- 1511** → Arribo de españoles a la PY y primeros intentos de conquista. Para entonces, la sociedad maya de la PY estaba dividida en poco menos de una veintena de cacicazgos independientes (Dumond, 2005). Se piensa que el cacicazgo de los Xius o Maní y el de Cehaché se encontraba en la RC (Sánchez-González, 2008).
- 1547** → Formalmente establecidos los 4 principales asentamientos españoles que durante la colonia gobernaron el territorio conquistado de la PY: Mérida como capital en el noroeste, Campeche en el suroeste, Valladolid en el este y Bacalar (en ese entonces Salamanca de Bacalar) al sureste (Dumond, 2005). Durante la colonia, la RC se mantuvo como de zona de refugiados de la administración española (Gabbert, 2004).
- Colonias y México Independiente**

1621 → Fundación de Hopelchén. El asentamiento funcionaba como estación de comercio entre Hecelchakan y el sur de la PY. Para 1630 se estimaba con una población de 20,000 habitantes, principalmente indígenas (Porter-Boland et al., 2008).

1697 → Fines de la conquista en la PY; los mayas del Lago Petén fueron convertidos al catolicismo, todas las personas portaban un nombre en castellano y las intrusiones inglesas en el caribe fueron parcialmente neutralizadas (Dumond, 2005).

1821 → Independencia de México. Debido al aislamiento geográfico de la PY respecto del gobierno central en el Valle de México, el suceso tuvo menor impacto y no eliminó la esclavitud (Dumond, 2005).

Primera mitad del S. XIX → Las nuevas condiciones a nivel nacional y regional detonaron un proceso de producción agrícola dirigido a insertar a Campeche en la economía mundial. La RC jugó un papel clave por la productividad que proveían sus suelos (Gabbert, 2004; Valderrama, 2004).

1847-1901 → Proceso denominado “Guerra de Castas”. Los levantamientos bélicos de “mayas rebeldes” llegan a gran parte de la PY. En la RC, la amenaza tanto de estos como de militares causó que gran parte de la población emigrara hacia otras regiones, con lo que termina el auge económico alcanzado en años previos. Hacia el sur, en la región de La Montaña, se forman asentamientos de “mayas pacíficos”.

Finales del S. XIX a principios del S. XX. → Nueva etapa de explotación forestal en la PY. La extracción de la resina del árbol de chicozapote se volvió la principal actividad económica en los estados de Campeche y Quintana Roo, misma que alcanzó su auge en el periodo comprendido entre las Guerras Mundiales (1914-1945) (Porter-Bolland et al., 2008).

Mediados del S. XX → Tras la caída de la chiclería a finales de los 40s y principios de los 50s, y a la par del surgimiento de nuevas cooperativas y organizaciones campesinas, la RC experimentó una “recampesinización” y la tierra ejidal recibió una importancia no conocida antes (Schüren, 2013; Gabbert, 2004)

Mediados a finales del S. XX. → Se impulsa la Revolución Verde en la RC. A la par, comienza la llegada de inmigrantes menonitas provenientes del norte de México. Hasta ese momento, a pesar de las transformaciones políticas y territoriales de los siglos precedentes, el modelo tradicional maya de manejo de la biodiversidad casi no había cambiado (Dangla-Pelissier, 2015).