Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Geografía

"Puede ser que es la culebra... pero yo sé que hay yumtsiles". Estudio sobre el espacio social y su relación con reubicaciones humanas en el sur de Yucatán.

Tesis de licenciatura
presentada por:
Christian Santillanes Gutiérrez.
Directora de tesis:
Dra. Gabriela Vera Cortés.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 4

MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL 9

CAPITULO PRIMERO. DIMENSIÓN MATERIAL DEL ESPACIO 21
La región sur de Yucatán 21
Las haciendas y la industria azucarera 28
De las haciendas a la selva 34
La explotación chiclera en el sur de Yucatán 37
La repartición de tierras 40
Los casos de Tigre Grande y El Escondido 44
Modernidad y campesinos. El cambio en los sistemas de producción 50
Las mecanizadas en Tigre Grande y El Escondido 55
Un caso aparte: los Valles del Sur 64
La conformación de centros económicos en el sur de Yucatán. El caso de Oxkutzcab 67

CAPITULO SEGUNDO. DIMENSION REPRESENTATIVA DEL ESPACIO 78
Los yumes 81
Chaac, las serpientes y el agua 85
Los dueños y la milpa 92
El cha'a-chak 95
Los vientos 106
De lluvias, nubes y presagios 109
Los huracanes 116
El santo patrono 120
De lo sagrado a lo profano 123

CAPITULO TERCERO. LAS REUBICACIONES 129
Ubicación del municipio de Tzucacab 129
El huracán Isidoro 133
Las reubicaciones 137
Imponiendo la modernidad 143
"Pues ni modo, ya estamos aquí" 154

CONCLUSIONES 161

ANEXO DE MAPAS 167

BIBLIOGRAFÍA 174

DEDICATORIA

A mi familia, que con su guía, comprensión, apoyo y esfuerzo a lo largo del camino, hicieron posible el llegar hasta este punto del mismo. A Aby, por tu ayuda y compañía durante esta parte del trayecto. A ellos entonces, que son mi vida. Gracias a la vida.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,
me dio dos luceros que cuando los abro
perfecto distingo lo negro del blanco
y en el alto cielo su fondo estrellado
y en las multitudes la mujer que yo amo.

Gracias a la vida que ha dado tanto,
me ha dado el oído que en todo su ancho
graba noche y día grillos y canarios,
martillos, turbinas, ladridos, chubascos,
y la voz tan tierna de mi bien amada.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,
me ha dado el sonido y el abecedario,
con él las palabras que pienso y declaro:
padre, amigo, hermano y luz alumbrando
la ruta del alma a la que estoy amando-.

Gracias a la vida que me ha dado tanto
me ha dado la marcha de mis pies cansados,
con ellos anduve ciudades y charcos,
playas y desiertos, montañas y llanos
y la casa tuya, tu calle y tu patio.

Gracias ala vida que me ha dado tanto
me dio el corazón que agita su marco
cuando miro el fruto del cerebro humano,
cuando miro el bueno tan lejos del malo
cuando miro el fondo de tus ojos claros

Gracias a la vida que me ha dado tanto
me ha dado la risa y me ha dado el llanto
así yo distingo dicha de quebranto
los dos materiales que forman mi canto
y el canto de ustedes que es el mismo canto
y el canto de todos que es mi propio canto.

Violeta Parra

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Dra. Gabriela Vera Cortés quien a pesar de sus múltiples actividades dirigió la presente tesis y gracias a sus sugerencias, correcciones y consejos, dio la pauta para no perderme en la selva de los simbolismos mayas; al Dr. Jesús Manuel Macías por aceptarme en el proyecto de investigación y por encaminar mis intereses concernientes a la gente maya y al Lic. Anuar Malcon, la Mtra. Lourdes Álvarez y la Dra. Verónica Ibarra por tomarse un tiempo para leer y corregir este trabajo. De la misma manera agradezco al CONACYT, que otorgó la beca para la realización de la tesis.

Al "Club de Toby" y mis amigos y compañeros del Colegio de Geografía por su amistad y apoyo emocional, deportivo, ético, poético, tecnológico, económico y demás. También a todos los amigos del CIESAS que me brindaron sugerencias, consejos y material bibliográfico, así como su apoyo durante los trabajos de campo y demás salidas.

A los habitantes de las comunidades estudiadas, quienes nos dieron alojamiento y contribuyeron con la investigación al darse un tiempo entre sus múltiples tareas para llevar a cabo entrevistas, entablar charlas y brindar su compañía para visitar lugares de interés, siempre bajo una inmejorable atmósfera de camaradería, lo que representa una característica de la gente del sur de Yucatán. Agradezco especialmente a los señores Tomás Pec, Plácido Xix, Miguel de los Santos Xix, Alfredo Santos, Freddy de Jesús Góngora y Juan Venegas, cuya amabilidad, cordialidad y hospitalidad hicieron de los aromas de maíz, ceibas y yumes, una experiencia por demás placentera a pesar de los 43°C del sur de

de Tzucacab, Tekax y Oxkutzcab y a todos aquellos que nos brindaron ayuda durante los traslados por las solitarias y calurosas carreteras del sur de Yucatán.

A la UNAM, especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras, que me permitió observar por un tiempo el Aleph.

INTRODUCCIÓN

Las reubicaciones han sido un tema recurrente en la historia de nuestro país, desde las congregaciones coloniales hasta las llamadas "ciudades rurales" de tiempos recientes, cada una siguiendo un fin diferente y a veces, compartiendo un mismo objetivo, ya sea el control de la población, la imposición de modelos urbanos a poblaciones rurales etc. La presente investigación gira en torno a dos comunidades reubicadas en el sur de Yucatán debido al desastre evidenciado por el paso del huracán Isidoro en el año 2002.

En el mes de septiembre de 2002, el huracán Isidoro tocó suelos yucatecos causando grandes afectaciones a la gran mayoría de los municipios del estado. Parte de la región sur de Yucatán fue particularmente afectada por inundaciones causadas por una corriente de agua[1] que al estancarse, alcanzó un nivel máximo de 5 m. Este hecho toma particular relevancia debido a que no existen registros sobre fenómenos similares además de que no existen flujos superficiales permanentes de importancia en dicha región, por tanto las inundaciones se atribuyeron al desbordamiento de algún rió en el vecino estado de Campeche, aunque el río más cercano se encuentra a por lo menos 150 km. Una explicación de esta inundación más cercana a la realidad podría hallarse analizando los procesos cársticos de la región. Este aspecto junto con lo restante concerniente al medio físico de esta misma región, será abordado en otra investigación realizada por Abigail Reyes Velázquez.

[1] Los habitantes de la región se refieren a estas corrientes superficiales como corrientales.

La inundación afectó a varias comisarías de origen maya en la región sur del estado, por lo que las autoridades estatales -Secretaría de Desarrollo Social SEDESOL y el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán INDEMAYA- decidieron reubicar a las comunidades afectadas, entre ellas Tigre Grande y El Escondido, ambas en el municipio de Tzucacab.

Esta investigación es parte del proyecto *La intervención de la Secretaría de Desarrollo Social en Recuperación de Desastres. Evaluación de acciones y Omisiones en Reubicaciones de Comunidades* (SEDESOL-2002-C01-5133) del Fondo Sectorial SEDESOL/CONACYT, el cual se ha dado a la tarea de analizar varias reubicaciones por desastre realizadas por la SEDESOL en distintos años en los estados de Chiapas, Puebla, Veracruz y Yucatán. Esta Tesis se avoca a analizar las dos reubicaciones de este ultimo estado: Tigre Grande y El Escondido, ambas ubicadas en el sur del estado en el municipio de Tzucacab y construidas dos años después de la inundación del año 2002 ocasionada por el huracán Isidoro.

Las reubicaciones han sido pensadas por sus creadores como soluciones a la ocurrencia de desastres, pero han dejado de lado la realización de estudios previos a la reubicación sobre el medio físico del lugar afectado y del nuevo lugar de reubicación, así como estudios sobre las condiciones económicas, sociales y culturales de los afectados, con lo que se considera únicamente al impacto destructivo –en este caso el huracán y la inundación- como único causante del desastre. Esta investigación tratará los aspectos relacionados con las características económicas, sociales y culturales de los reubicados, que al tratarse de un grupo indígena, son diferentes a los de la población mestiza en espacio y tiempo, y por ello, a menudo son menospreciados.

Antes de abordar estas dos comunidades, fue necesario entender la manera en que se conformó su actual espacio tomando en cuenta los parámetros que nos

brinda el geógrafo José Ortega Valcárcel. Por ello, el presente estudio analizará el espacio social que conforma la región sur de Yucatán a través de las distintas dimensiones que dan forma al mismo: materialidad, representación –simbolismos- y discurso.

Dado lo anterior, la escala de análisis será en un principio regional para comprender la conformación y concepción del espacio para recaer finalmente en una escala local, es decir, las comunidades reubicadas de Tigre Grande y El Escondido.

En el marco teórico y conceptual de este trabajo serán definidos y explicados los conceptos utilizados durante la investigación así como el modelo teórico en el cual se basa la investigación. La base teórica surge de una propuesta del geógrafo José Ortega Valcárcel, quien señala que para una correcta comprensión del espacio social, este debe analizarse utilizando una herramienta teórica que es el espacio geográfico a través de las tres categorías que lo conforman: la dimensión material, la dimensión representativa o simbólica y el discurso o lenguaje, que en cierta forma, está inmersa en la segunda dimensión. La comprensión del espacio social nos ayudara a analizar la conformación de la actual región sur de Yucatán y la manera en que es explicado y entendido a través de distintas representaciones sociales que para fines de la investigación, se abordarán aquellas relacionadas con fenómenos atmosféricos. También serán explicados algunos conceptos como *reubicación*, *sincretismo* y *desastre*, mismos en que se basa gran parte de la investigación.

En el primer capítulo se analizará la dimensión material del espacio. A través de esta serán explicados los procesos sociales, económicos y políticos sucedidos desde principios del siglo XIX y hasta nuestros días, todos ellos creados para incrementar la eficiencia de los procesos acumulativos y satisfacer las demandas

del capitalismo, y que a nuestra consideración, dieron lugar a la actual región sur de Yucatán. A su vez, estos procesos han construido las actuales condiciones de vulnerabilidad entre la población maya del sur de Yucatán.

En el capítulo segundo se abordan las dimensiones representativa-simbólica y discursiva de los campesinos mayas de la región sur de Yucatán –y por supuesto de ambas comunidades reubicadas, que varían muy poco entre una y otra y entre el resto de las comunidades visitadas- en donde se indagó acerca de las representaciones y simbolismos del espacio de los campesinos concernientes a los fenómenos meteorológicos, para tratar de hallar una explicación -desde el punto de vista simbólico- del desastre del año 2002, así como entender la manera en que los habitantes se explican y hacen inteligible su espacio, lo cual da una muestra de cómo en las culturas mesoamericanas la naturaleza, el ser humano y las fuerzas que se encuentran fuera del control de los hombres interactúan en un mismo plano y se necesitan mutuamente para el correcto funcionamiento de su propio mundo.

Aquí hay que aclarar que se buscaban representaciones o simbolismos relacionados con fenómenos meteorológicos. Sin embargo, encontramos que lejos de que las lluvias o los vientos fuertes –un huracán, por ejemplo- representen un desastre para los campesinos mayas del sur de Yucatán, la verdadera catástrofe es la ausencia o tardanza de las lluvias.

El último capítulo se enfocará a los aspectos concernientes a las características de las reubicaciones de Tigre Grande y El Escondido, como son las autoridades participantes en la reubicación, el diseño y funcionalidad de las viviendas así como el cambio que han llevado a cabo los habitantes para con su nuevo espacio –es decir, las reubicaciones-, cambios que en la mayor parte de las ocasiones responde más bien a una resignación, pues las viviendas de la reubicación no cumplen con los usos y costumbres de ambas poblaciones mayas. Para comprender el por qué

de la poca eficiencia de las reubicaciones, presentamos una comparación entre las características de las viviendas de reubicación y las características de las viviendas que dan forma a las comunidades originales de Tigre Grande y El Escondido, las cuales dejaron de habitarse al término de la construcción de las reubicaciones. Cabe decir que las comunidades originarias están conformadas por las tradicionales *casas mayas* que representan un estilo característico de construcción entre la población rural de la península de Yucatán.

Para ello, se realizó una búsqueda bibliográfica en distintas instituciones y centros de investigación tanto en el Distrito Federal como en Yucatán, mientras que para la realización de los mapas se recurrió a bases digitales que se encuentran en la página electrónica de la CONABIO (conabioweb.conabio.gob.mx). Se realizó trabajo de campo en el estado de Yucatán en agosto y diciembre del año 2007 y mayo del 2008[2], donde se trató de abarcar en lo posible la región de trabajo así como las comunidades afectadas por la inundación, por lo que el trabajo de campo se realizó en las comisarías[3] de Blanca Flor, Corral, Dzi, Tigre Grande, El Escondido en el municipio de Tzucacab, y Chan Dzinup y San Isidro Xaxché en el municipio de Tekax, todas estas poblaciones con habitantes de origen maya, además de las cabeceras municipales de Tzucacab, Tekax, Oxkutzcab y Mérida, capital del estado. En el mapa 1 se muestra la ubicación de los lugares en los cuales se realizó el trabajo de campo.

[2] La mayor parte de la información recopilada durante el trabajo de campo en Yucatán se obtuvo por medio de entrevistas con la población afectada por la inundación del año 2002 y con autoridades municipales y estatales.
[3] Una comisaría es una división administrativa formada por una pequeña comunidad al interior de un municipio, misma que es representada por un comisario elegido entre los habitantes de la misma comunidad y que tiene el aval de la presidencia municipal. Las comisarías visitadas son también ejidos, pero representan comisarías para poder llevar sus sugerencias y problemáticas ante el municipio a través de su comisario.

MARCO TEÓRICO
Y CONCEPTUAL

Las bases teóricas usadas para sustentar la presente investigación son presentadas por José Ortega Valcárcel (2000) en su libro *Los horizontes de la geografía* donde se propone el estudio del espacio social considerando cada uno de sus elementos; la omisión de analizar el espacio basándose solamente en uno de sus elementos componentes, conllevaría a una incomprensión de las prácticas que producen el espacio, y por tanto, incomprensión del mismo espacio.

Ortega señala que las sociedades se desarrollan como espacio al tiempo que este actúa como componente de las mismas; las sociedades no ocupan el espacio, lo producen. El resultado de esta producción es el espacio social, es decir, el producto de las relaciones sociales y practicas que los diferentes agentes individuales o colectivos llevan a cabo -mismos que van desde el campesino hasta la comunidad y el Estado-. Al tratarse de una construcción social, el espacio social no es definido por sus elementos físicos o naturales, pero es la naturaleza la materia prima con la que se elabora el espacio –social-, pues su utilización y reutilización a lo largo del tiempo –es decir, la naturaleza como consumo y medio de producción- forma parte de los procesos de reproducción social.

Desde esta posición el autor sugiere que dentro de la geografía, naturaleza y sociedad deben ser analizadas como una sola unidad y no deben ser separadas, sino identificadas en la totalidad. El autor propone que las cuestiones físicas –o relativas a la naturaleza- adquieren un sentido geográfico cuando son estudiadas al mismo tiempo que las cuestiones sociales, es decir, cuando la naturaleza es

transformada por la acción social[4]. Por lo anterior la naturaleza es considerada como un producto social.

Este resultado de las relaciones y prácticas sociales –el espacio social- no se da de manera espontánea pues es producto de diversas situaciones dinámicas que varían con el tiempo, "*de manera que el espacio social tiene profundidad histórica*" (Ortega, 2000: 525). El espacio social, entonces, es configurado a través de diversos procesos que son de tipo social, económico y político. Estos procesos no se llevan a cabo de igual forma en todas las sociedades, situación que es acentuada por el capitalismo que absorbe los recursos humanos y naturales al tiempo que incluye a todas las sociedades a su lógica de producción. La expansión sobre la faz de la Tierra de este sistema que pregona la integración de las sociedades, inversamente ha originado, redimensionado y reproducido las desigualdades en las sociedades, y con ello la diferenciación espacial. La diferenciación espacial ha sido originada por una serie de procesos que deben ser analizados para poder comprender la construcción del espacio social. Dado lo anterior, los procesos que interesan en la propuesta de Ortega son aquellos relacionados con la reproducción social y la acumulación capitalista y que han configurado y diferenciado los espacios.

Estos procesos de configuración espacial –con sus desigualdades y diferenciaciones en lo económico y lo social- se dan en diversas escalas, dando lugar a regiones. Ortega considera a la *región* como una herramienta útil para analizar los procesos de producción capitalista, pues con este concepto pueden abordarse "*los fenómenos o procesos de concentración espacial, propios del desarrollo capitalista y que pueden ser identificados, sin dificultad, y reconocidos, a distintas escalas y con distintos grados de desarrollo en todo el mundo*" (Ortega, 2000:533).

[4] Ortega, 2000: 545.

El espacio social es una construcción social, es la materialidad física de las relaciones y producciones que en él se realizan, pero para analizar esta materialidad es necesario valerse de una construcción teórica que abarque todos los aspectos, todas las dimensiones y ejes de la realidad social. Para ello, Ortega propone utilizar como herramienta teórica al espacio geográfico que define de la siguiente manera:

> El espacio geográfico, en cambio, es un concepto teórico, que aplicamos al mundo objetivo material y al mundo de los objetos mentales (o ideológicos) y lingüísticos en orden a entenderlo y explicarlo. Constituye una herramienta teórica para indagar las distintas dimensiones del espacio social. Una construcción teórica para indagar en las dimensiones materiales, en las dimensiones representativas, en las dimensiones proyectivas, en las dimensiones discursivas, que configuran el espacio social, que interesa desde la perspectiva geográfica. Una construcción teórica para indagar en las dimensiones materiales, en las dimensiones representativas, en las dimensiones proyectivas, en las dimensiones discursivas, que configuran el espacio social (Ortega, 2000: 514).

Dicho en otras palabras, el espacio geográfico es discurso, es representación y es materialidad, lo cual nos proporciona la metodología a seguir durante la presente investigación. Se habla de tres aspectos, dimensiones o ejes que configuran el espacio: materialidad, discurso y representación. El espacio social es la representación material de todas aquellas relaciones que se dan entre la población, pero también es discurso y representación:

> El espacio social es la materialidad física que la sociedad genera en los procesos de producción y de relación social. Es también la imagen que nos hacemos de esa realidad social. Es, así mismo, el conjunto de esas representaciones tal y como la sociedad las transmite o produce. Más aún, el

> espacio no se puede separar del discurso o lenguaje a través del cual se hace evidente (Ortega, 2000: 514).

Entonces, el objeto de estudio de ésta investigación será el espacio social analizado a través de las distintas dimensiones del espacio geográfico. Ya se mencionó que dicho objeto es una construcción social producto de relaciones, prácticas y procesos. Ortega señala que el espacio social conlleva un carácter histórico-temporal proveniente de las prácticas sociales y los procesos, elementos que a su vez han estado vinculados a las relaciones de producción[5]. Será a partir de estas premisas que se analizará la dimensión concerniente a la materialidad.

La dimensión material del espacio será abordada por medio de distintos procesos sociales, económicos y políticos que se han presentado en la región sur de Yucatán, procesos que a su vez serán abordados de manera histórica debido a sus cualidades temporales y espaciales:

> (Los procesos) [6] son dinámicos y varían con el tiempo, de tal manera que el espacio social tiene profundidad histórica. [...] los procesos que dominan en un momento determinado se inscriben sobre el resultado de los procesos anteriores y derivan de ellos. El cambio se inscribe sobre la continuidad. Esta inercia está en relación con la que presentan las propias relaciones y los procesos sociales (Ortega, 2000: 526).

La importancia de estudiar los procesos de la región sur de Yucatán radica en comprender las causas que contribuyeron a que los campesinos mayas se asentaran en la zona de estudio así como la situación actual de los campesinos que viven en dicha zona ya que las constantes políticas e imposiciones –y explotaciones- gubernamentales que se han presentado desde el siglo XVI y hasta

[5] Ortega, op. cit.,: 358, 360.
[6] Lo que aparece entre paréntesis son aclaraciones nuestras.

principios de este siglo XXI –lo cual se traduce en explotación, violencia, despojo de tierras, discriminación etc.-, han ido propiciado la construcción de la vulnerabilidad social[7] dentro de este sector de la población maya, y más aún, los procesos podrían ayudar a comprender los motivos y/o intereses que repercutieron en la realización de las reubicaciones de las comunidades mayas de Tigre Grande y El Escondido. Para fines del estudio, consideramos que los procesos que configuraron la actual región sur de Yucatán comenzaron a acentuarse a finales del siglo XIX y continúan hasta el XXI, lapso que dará temporalidad a la presente investigación.

Ya que hemos entrado en temas de vulnerabilidad social, es necesario explicar el concepto de desastre en el que se basa la investigación. Este concepto es tomado de Calderón (2001), quien define al desastre como una consecuencia de las relaciones de producción -analizadas en la dimensión material- que a su vez construyen condiciones vulnerables, que en el caso de las rancherías de la región sur de Yucatán –específicamente las del Cono Sur- quedaron expuestas con el paso del huracán Isidoro en el año 2002. Calderón señala que:

> Una situación de desastre es la manifestación de las condiciones de vulnerabilidad de sectores de la sociedad, producto del proceso social que las ha ido conformando. El fenómeno natural o tecno-industrial expone a toda la sociedad la condición de vulnerabilidad que tiene cierto sector de la población y cuyos orígenes la cotidianidad oculta; y ésta es una condición que las relaciones sociales les han impuesto a ciertos estratos de la población (Calderón, 2001:15).

[7] Si entendemos al desastre como un proceso, debemos señalar que la vulnerabilidad social se construye a lo largo del tiempo debido a las políticas gubernamentales dictadas dentro del actual modelo económico-político, que ha alterado las relaciones sociales de producción en las sociedades, resultando a menudo en la marginación espacial y económica de gran parte de la población (Winchester en Calderón, 2001: 98). Estas condiciones afectan los niveles de las posesiones presentes en parte de este sector de la población, lo que a su vez repercute en las estrategias de reducción de riesgos que podrían usarse en caso de alguna eventualidad.

Es tiempo de abordar las demás dimensiones del espacio geográfico.

El espacio como construcción social no sólo pertenece a la materialidad, sino también "*al mundo mental simbólico y al mundo de la comunicación y el lenguaje*" (Ortega, 200: 525). La representación espacial es la interacción del sujeto o comunidad con su espacio, de ésta manera se comprende al espacio y se representan las prácticas sociales y, por tanto, pueden influir en el comportamiento de los individuos. Es la manera en que las comunidades muestran su manera de entender su propio espacio, misma que, ya en los individuos, puede variar según "*la clase social, el sexo, la raza, el origen étnico, la cultura, el grado de formación intelectual, la pertenencia política y religiosa, la situación socioeconómica, entre muchos otros factores.*" (Ortega, 2000: 519).

Las representaciones y el discurso serán abordados en el mismo capítulo, ya que las primeras se valen del lenguaje o discurso –además de otros elementos- para sobrevivir, pues las representaciones además de ser sociales también pueden ser presentadas en formas narrativas[8].

Pero las representaciones van más allá de lo material, existen también representaciones digamos, no tangibles, representaciones simbólicas que reflejan el pensamiento de la comunidad para con su medio, mismas que pueden indicar qué procesos fueron conformando su espacio.

Comprender los simbolismos es de vital importancia para a su vez comprender de una manera óptima la conformación del espacio; son parte de las prácticas sociales que dan sentido a una comunidad, e incluso que la identifican. Por tanto, deben ser tomadas en cuenta y no menospreciarse por no poseer un sentido material:

[8] Vera, 2007: 23.

> [...] el espacio no se encierra en materialidad ya que la naturaleza física del espacio resulta ininteligible si no se toman en consideración otras dimensiones. Constituyen lo que podemos denominar las instancias simbólicas y proyectivas del espacio. Estas representaciones sociales del espacio tienen una manifestación. Por una parte tienen un carácter proyectivo. Por otra, imaginario o simbólico (Ortega, 2000: 522).

La parte concerniente a las representaciones se abocará a aquellas representaciones de los mayas del sur de Yucatán con respecto a los fenómenos meteorológicos, y particularmente los relacionados con el agua.

Se ha hablado sobre las representaciones sociales, pero no hemos expuesto su concepto. Para poder explicar el pensar de los individuos y los colectivos debemos apoyarnos en conceptos provenientes de la psicología social.

La representación social es una construcción mental de la que se valen las personas para explicarse el mundo en el que viven tanto a escala individual como colectiva; son imágenes, referencias y categorías usadas para clasificar y explicar todo aquello que nos concierne[9]. Jodelete (1984) da la siguiente definición:

> El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber del sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social.
> Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal (Jodelet, 1984: 474).

[9] Jodelete, 1984: 472.

Como vemos, las representaciones sociales son un tipo de conocimiento del sentido común mediante el cual las personas se explican y comunican con su espacio y consigo mismos, y a su vez, generan pertenencia a él. Al respecto, Moscovici (1979) señala:

> La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (consultado en Mora, 2002:7).

Una vez explicados los conceptos que serán usados en la investigación, es tiempo de hablar de una particularidad de las representaciones de los mayas del sur de Yucatán. Los simbolismos mayas tienen un rasgo distintivo que ha resultado de la reinterpretación de elementos de la antigua religión maya y de la religión católica impuesta por los conquistadores españoles. Lo anterior se trata de un sincretismo.

Etimológicamente, sincretismo es el acto de hablar como cretenses. El término era utilizado entre los griegos antiguos para nombrar los fenómenos de inclusión de dioses foráneos con el nombre de sus equivalentes dentro de su propio panteón[10]. Como concepto dentro de la antropología, el sincretismo consiste en una reformulación, síntesis y reinterpretación de elementos de dos religiones distintas conformando así un nuevo sistema de creencias religiosas en donde pueden apreciarse los rasgos de cada una de las religiones que se reinterpretaron.

[10] König, 1964 en Marzal, 1985: 176.

Obedeciendo las ideas expuestas, usaremos entonces la definición proporcionada por Báez-Jorge (1999) quien señala lo siguiente:

> [...] el sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos las síntesis o **reinterpretaciones**[11] simbólicas resultantes como expresiones dialécticas de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos numinosos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de coincidencia social al lado de elementos recientes. Las nuevas concepciones que toman el lugar de las arcaicas ideas mediante estos procesos son solamente diferentes, no superiores o mejores, razón por la cual la noción del progreso no cabe en los estudios de los cultos populares (Báez-Jorge, 1999: 30-31).

Como vemos, en un fenómeno sincrético es posible diferenciar los elementos de cada una de las religiones que le dan forma además de que ninguna de las religiones componentes toma mayor importancia que la otra, ambas significan una sola unidad y se complementan mutuamente, es decir, se trata de una interacción dialéctica como menciona Marzal:

> [...] el sincretismo puede definirse como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hacen que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados (Marzal, 1985: 179).

[11] Resaltado nuestro.

Sin embargo, esta última definición deja abierta la posibilidad de que los elementos numinosos de las religiones formadoras pueden perderse o desaparecer, aseveración contraria a lo afirmado por Báez-Jorge, por ello y a pesar que ambos sostienen que el sincretismo consiste en una reinterpretación, solamente nos basaremos en la definición de Báez-Jorge.

Existen algunos autores que mencionan que los sistemas religiosos y demás representaciones de los actuales pueblos indígenas de México no se tratan de un sincretismo. Por ejemplo, Broda (2001) señala que:

> Las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas, revividas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación. El concepto de sincretismo, por sí mismo, resulta insuficiente en su contenido y extensión para expresar la extrema complejidad de los múltiples tránsitos, mezclas, indeterminaciones y semejanzas simbólicas que puso en movimiento el dominio colonial (Broda y Báez-Jorge, 2001: 22).

Otra aseveración sobre el tema pero aún más particular, pues habla específicamente sobre los mayas[12], es el de Marion (1994) quien al analizar los sistemas de pensamiento de los mayas señala que:

> Por lo tanto, pretendemos mostrar que si bien se trató de un fenómeno de "préstamo" (los sistemas de pensamiento de los mayas actuales), permitió el enriquecimiento de la cultura nativa con base en una reformulación selectiva de ciertos elementos que en la mayoría de los casos (y en los de mayor relevancia) sirvieron para reproducir y revitalizar su propio sistema de expresión ritual. **No creemos que se haya tratado de un proceso de sincretismo cultural**, ya que los nuevos elementos se inscribieron en la lógica

[12] Aquí la autora incluya a cinco grupos mayas: yucatecos, lacandones, ch'oles, tzeltales y tojolabales.

> vernacular, permitiendo su reestructuración y no sustituyendo o sobreponiéndose a este[13] (Marion, 1994: 14).

Como vemos, ambas autoras se refieren a los simbolismos como reformulaciones y no como sincretismos, dejando entender como sincretismo únicamente aquellos fenómenos de superposición y sustitución. Sin embargo, en la definición que usamos el sincretismo es un fenómeno que va más allá de la superposición y sustitución, se trata de un proceso dinámico de reinterpretación que sucede a través del tiempo:

> [...] (el término sincretismo) debe manejarse con sentido dinámico siguiendo el trazo que marca la dialéctica en la contraposición inicial de las creencias, la consecuente reformulación simbólica y, finalmente, el producto de síntesis; observado todo a partir de la diacronía (Báez-Jorge, 1999: 31).

Por último, es conveniente hablar de un concepto más que será abordado en el último capítulo de la presente tesis; se trata de los desplazamientos y reubicaciones de poblaciones humanas. Macías (2001) señala que si bien la frecuencia y proporciones de las reubicaciones obedecen a los niveles de densidad demográfica de las sociedades, tienen mayor peso las características de poblamiento y urbanización. También menciona que estas reubicaciones son de tipo involuntarias, ya que la población reasentada no lo hace por voluntad y decisión propia[14].

El mismo autor menciona dos tipos de reubicaciones: por desarrollo y por desastre. La primera de ellas se lleva a cabo cuando una población se encuentra en el camino de algún proyecto de infraestructura, como podría ser el caso de construcción de presas, carreteras, complejos habitacionales y comerciales etc. El

[13] Paréntesis y entrecomillado del autor; resaltado nuestro.
[14] Macías, 2001: 26.

segundo tipo es el que interesa en la presente tesis y se relaciona a los desastres en dos sentidos: el primero se trata de una reubicación post-impacto que se realiza cuando una comunidad ha sido dañada y se encuentra en una zona de riesgo, por lo que es poco conveniente reedificar en el mismo lugar; el segundo se realiza cuando una comunidad se encuentra en riesgo y se reubica con el propósito de evitar un desastre[15].

Una vez expuestas las bases teóricas de la investigación, comenzaremos con el análisis de las dimensiones del espacio geográfico. La primera dimensión abordada es la concerniente a la materialidad del espacio, recordemos que los procesos que han configurado el espacio también pueden explicar la construcción de la vulnerabilidad social de cierto sector de la sociedad, en este caso, nos interesan los campesinos mayas del sur de Yucatán.

[15] Íbidem.

CAPÍTULO PRIMERO
DIMENSIÓN MATERIAL DEL ESPACIO

Sol redondo y colorado,
como una rueda de cobre,
de diario me estás mirando,
de diario me miras pobre.
C. Gutiérrez Cruz.

La región sur de Yucatán

Como bien se mencionó en la introducción, la presente investigación se realizó a escala regional para entender el contexto en el que se formaron las comunidades de Tigre Grande y El Escondido al sur del estado en el municipio de Tzucacab, pero recordemos también que Ortega señala que la acción y expansión del capitalismo origina diferenciación espacial, y para analizar estos procesos, es conveniente identificar regiones.

Durante la investigación bibliográfica se encontraron tres regionalizaciones para el estado de Yucatán realizadas en función de distintos aspectos. Una de ellas es la presentada por el Gobierno de Yucatán (mapa 2) que divide al estado en 9 regiones: región 1 Litoral oriente, región 2 Oriente, región 3 Litoral centro, región 4 Centro, región 5 Centro sur, región 6 Influencia metropolitana, región 7 Litoral poniente, región 8 Sur poniente y región 9 Sur[16] (esta región sur podría coincidir con nuestra región de estudio).

Otra es la usada por Maria Teresa Ayllón (1999) basada en la distribución de actividades económicas y comenzada a usarse en la década de los 70's (mapa 3);

[16] http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios/31098a.htm.

esta regionalización divide a Yucatán en 6 regiones: región ex henequenera, región ganadera, región maicera o milpera y región frutícola (que sería el equivalente a nuestra región de estudio) y región metropolitana, aunque como la misma autora señala, perdió su vigencia hace varias décadas[17].

La tercera regionalización es la realizada por Carmen Morales Valderrama (1981) y será la que usaremos en esta investigación. Esta regionalización está delimitada en función de las relaciones comerciales y de servicios que guardan entre sí los trece municipios que la conforman (mapa 4). Se optó por tomar esta regionalización para el presente estudio debido a que esta coincide con la información bibliográfica obtenida así como con la información recopilada durante el trabajo de campo, además la propuesta de Morales no homogeneiza la región en una sola actividad –como se hace con la región citrícola- y brinda más elementos que fundamenten dicha propuesta en comparación la regionalización presentada por el gobierno de Yucatán –que divide al estado en 9 regiones únicamente en función de los puntos cardinales- o la presentada por Ayllón, aunque por otro lado, no se encontraron autores que usen la regionalización de Morales.

Morales señala también que en cuanto al poblamiento, la región gira en torno a tres centros poblacionales que son Ticul, Tekax y Peto[18], y a su vez dicha región es subdividida en 2 áreas: una de agricultura de riego con cultivos frutales y hortalizas compuesta por los municipios de Oxkutzcab, Ticul, Dzán, Akil, Sacalum, Santa Elena, y Maní, mientras que el área maicero-ganadera -área que también es productora de miel- están los municipios de Tekax, Tzucacab y Peto además de Chacsikín, Tixméhuac y Tahdziú[19].

[17] Ayllón, 1999: 69.
[18] Actualmente se ha integrado a estos tres centros Oxkutzcab.
[19] Morales, 1981: 62.

Para la autora, la región comienza a configurarse en la década de los 60's con la implantación de un nuevo tipo de desarrollo apoyado, y en ocasiones iniciado por el capital estatal. Dicho desarrollo se llevo alo largo de las tres siguientes etapas:

1. El desarrollo de fuerzas productivas (a partir de los 60's y hasta los 80's), en donde se engloban la construcción de nuevas vías de comunicación, incorporación de grandes extensiones de tierra para el cultivo, introducción del riego y de nuevos cultivos además de tecnologías como maquinarias y productos químicos, financiamiento del Estado para el cultivo –principalmente cítricos- así como distintos procesos productivos que dieron pie a una agroindistrialización incipiente[20].

2. Las relaciones de producción (a partir de los 60's), ya que surgieron nuevas formas de control de los medios de producción implementadas por dependencias oficiales a través de distintos medios como lo son la disponibilidad de riego como factor de acumulación, la dotación de recursos créditos y perforación de pozos[21].

3. La circulación del producto (desde los 60's), el cuál está en función de la diversificación productiva de la región y del aumento en la producción, lo que ha llevado a la creación de nuevas intermediaciones comerciales y la consolidación del mercado de Oxkutzcab como eje de este proceso[22]. Cabe mencionar que si bien las nuevas formas de producción se orientan al mercado nacional, sus beneficios económicos y tecnológicos llegan solamente a unos cuantos ejidos y centros de población, sin mencionar que los productores están sujetos a la oferta y demanda[23],

[20] Íbidem 56.
[21] Es importante señalar que la producción agrícola en la región ha tenido que cambiar, ya que los campesinos difícilmente tienen control sobre aquello que deseen cultivar, pues están sujetos a las demandas del mercado y a las imposiciones estatales, este asunto será tratado más adelante.
[22] Íbidem: 57.
[23] Morales señala que además pueden presentarse conflictos entre las unidades de producción campesina y las unidades tecnificadas.

mientras que las antiguas formas de producción estaban orientadas al autoconsumo y al mercado local.

Durante la búsqueda de información para el presente estudio, se encontraron algunas investigaciones sobre el sur de Yucatán –aunque no son propiamente sobre la región sur, sino más bien de una fracción de ella: la zona circundante a la sierra de Ticul-, entre las que destaca la investigación de Rosales (1980), quien propone que el desarrollo de la región se dio en cinco etapas: 1) industria azucarera 1825-1848; 2) recuperación de la industria azucarera, diversificación de la producción y haciendas henequenéras 1851-1906; 3) crisis de la industria azucarera, auge y decadencia del henequén 1907-1934; 4) el cardenismo y las nuevas unidades de riego 1934-1959 y 5) la intervención del Estado a través distintos planes de desarrollo a partir de 1956.

- Primera etapa: 1825-1848. Formación y expansión de la hacienda azucarera sobre tierras comunales en el sur de Yucatán. La región se integra en torno a la industria azucarera, lo que le da gran dinamismo a la industria. La expansión de las haciendas azucareras requería de nuevas tierras, por lo que se apoderaba de las mejores dejando a los campesinos sin tierras, lo cuál fue una de las causas de la Guerra de Castas de 1847[24].

- Segunda etapa: 1851-1906. Resurgimiento de la industria después de la guerra de 1847. Se consolida la hacienda que mantiene una relación de explotación para con sus trabajadores. Durante esta etapa se introdujeron innovaciones tecnológicas que contribuían en el aumento de la producción –fertilizantes y algunas maquinarias-, y al mismo

[24] Esta situación se repitió en el resto del estado; obviamente el despojo de tierras en el norte y centro de Yucatán no obedeció a la expansión de la industria azucarera pues esta solo se dio en el sur.

tiempo, en las haciendas comenzaba a darse una producción diversificada, cuyos productos incluían maíz, caña, tabaco, fríjol, frutales, miel y ganado, y al mismo tiempo, el henequén comenzó a aparecer en las planicies cercanas a la sierra.

- Tercera etapa: 1907-1934. Periodo de transformaciones caracterizado por la decadencia y desintegración de la hacienda como unidad de producción. Se logra la liberación de la mano de obra, el reparto de tierras y comienza la fruticultura comercial. Durante los primeros años de esta etapa se presentaron sequías importantes, lo cuál junto con la suspensión de impuestos al azúcar proveniente de Jamaica y Cuba repercutió en la industria azucarera yucateca[25]. También durante este periodo se dio la liberación de la mano de obra de las haciendas –en 1914-, lo cuál transformó las relaciones de producción, pues si bien algunos de los antiguos trabajadores de las haciendas regresaron a ellas para trabajar libremente, otros prefirieron trabajar de nuevo en las milpas o dedicarse a la extracción del chicle.

- Cuarta etapa: 1939-1959. Surgen las primeras unidades de riego -en un principio a iniciativa de particulares pero después se extendió a los ejidos-, con el consiguiente impulso a la pequeña propiedad agrícola, se parcelan algunas tierras ejidales y se inicia el proceso de concentración frutícola en el mercado. Se da la ampliación de los ejidos y dotación de tierras y en Oxkutzcab se crea la unidad de riego y comienza a concentrarse la producción en el mercado de ésta cabecera municipal.

- Quinta etapa: 1959. durante esta última etapa, el gobierno estatal interviene para desarrollar la agricultura con lógica capitalista. Es aquí

[25] Rosales, 1980A:47.

> donde surge el Plan Chac destinado a diversificar la producción para combatir el declive del henequén. Los cítricos se convierten en el principal cultivo de la región y sus productos se concentran en el mercado de Oxkutzcab, mismo que se vuelve el principal eje económico de la región, de este lugar salía la producción hacia Mérida y el resto del Estado, y por lo tanto, la gran mayoría de las relaciones de producción del sur de Yucatán giran en torno a este centro.

El paisaje de la región sur de Yucatán constituye el área más accidentada del estado, esto debido a la presencia de la Sierrita de Ticul, (mapa 5) la cual se encuentra asentada sobre una amplia factura que recorre más de 170km desde el municipio yucateco de Maxcanú hasta los límites con el estado de Quintana Roo en el municipio de Tzucacab –esto es en dirección noroeste-sureste-, presenta una altura que oscila entre 100 y 170msnm, mientras que los suelos de la región son profundos y apropiados para cultivos por lo que existe una agricultura diversificada con productos como fríjol, maíz, frutales –cítricos principalmente- y tabaco entre otros.

En cuanto a los asentamientos humanos en la región sur, es necesario remontarse hasta tiempos precolombinos con las ciudades de Uxmal, Kabah, Sayil y otras. Incluso en las mismas comisarías visitadas durante el trabajo de campo pueden encontrarse algunos vestigios de construcciones mayas prehispánicas como es el caso de El Escondido, en donde existen varios basamentos de piedra que han sido cubierto por la maleza y que se encuentra dentro de la comunidad reubicada. Actualmente las cabeceras municipales de Oxkutzcab, Peto, Tekax, Ticul son las poblaciones más importantes y con mayor población en la región ya

que cuentan con 27084, 22386, 37454 y 31147 habitantes respectivamente[26] (mapa 6).

A nuestro parecer, la actual conformación de la región sur de Yucatán se ha forjado por medio de diversos procesos económicos, sociales y políticos que han incidido en los sistemas de producción y en los modos de apropiación de la tierra, mismos que han ido desde la hacienda diversificada –y anteriormente encomiendas y cofradías- hasta las actuales zonas de producción citrícolas compuestas por agroindustrias y zonas de riego que han sido auspiciadas por el gobierno estatal, acción que ha llevado a la región a convertirse en una de las zonas con mayor dinamismo en el estado, cuyo eje principal es el mercado de Oxkutzcab.

La apropiación de tierras tienen sus orígenes también en las haciendas pues éstas se asentaron cerca de poblaciones ya existentes o bien, despojaron a la población local de sus tierras. Posteriormente con la reforma agraria se expropiaron numerosas tierras las cuales fueron entregadas a los campesinos ya sea en calidad de restitución, ampliación o dotación de ejidos, además de la colonización espontánea que se dio para la búsqueda de nuevas tierras.

Los estudios mencionados líneas antes sin duda son importantes para comprender la actual configuración de la región sur de Yucatán, sin embargo, en dichos estudios no fueron considerados los procesos que, a nuestra consideración, originaron el poblamiento de la selva del sur del estado; procesos como la concentración de pequeñas poblaciones como las haciendas, la importancia de la explotación del chicle y la repartición agraria son importantes para comprender la materialidad espacial de la región además de que dieron lugar al surgimiento de pequeñas comisarías que son parte importante dentro de la presente investigación, como es el caso de Tigre Grande y El Escondido, comunidades que fueron

[26] Datos obtenidos del II Conteo de Población y Vivienda 2005 del INEGI.

afectadas durante el paso del huracán Isidoro en el 2002 y reubicadas dos años después y que son el centro de la presente investigación.

Dado lo anterior, la investigación abarca una escala regional -la región sur de Yucatán-, pero se harán constantes referencias a las comunidades de Tigre Grande y El Escondido, y en ocasiones, a alguna otra comunidad localizada en la zona conocida localmente como Cono Sur (ver mapa 5)[27].

Como se señaló en al apartado concerniente a la teoría, para poder analizar la materialidad del espacio social debemos tomar en cuenta los distintos procesos sociales, económicos y políticos que dan forma al mismo: "*los procesos que permitan entender la forma en que el espacio geográfico terrestre, a escala mundial y a escala local o regional, se produce y reproduce, por medio de intercambios y flujos de capital, de bienes, de personas*" (Ortega, 2000: 516). Por tanto y para fines del presente estudio –recordemos que las investigaciones antes señaladas no contemplan ciertos procesos-, hemos considerado que son cinco los procesos que han conformado la actual región sur de Yucatán. Estos procesos son los referentes a: 1) las haciendas y la industria azucarera, 2) la repartición de tierras, 3) la explotación chiclera en el sur de Yucatán, 4) el cambio en los sistemas de producción campesinos y 5) la conformación de centros económicos en el sur de Yucatán.

Las haciendas y la industria azucarera

A finales del siglo XVII ya existían algunos centros de población –villas y pueblos- en las faldas de la Sierra de Ticul que eran importantes a nivel local en cuanto a la producción de maíz, pero también había estancias o sitios para ganado como Tabi

[27] Según la información recavada durante el trabajo de campo, la zona cercana al punto Puuc donde convergen los Estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo es conocida localmente como Cono Sur, zona que aunque será mencionada, no representa la región de estudio.

o Xocneceh, que para mediados del siglo XVIII fueron transformándose poco a poco en haciendas maicero-ganaderas[28].

Bracamonte señala que el comienzo de las haciendas se remonta al siglo XVIII cuando numerosos criollos y mestizos pobres pero con relaciones con las autoridades locales así como encomenderos, cambiaron sus actividades económicas por la pequeña producción agropecuaria[29].

Hasta antes de la independencia mexicana, los mayas recibían cierta protección por parte de la corona española, ya que podían apelar ante el gobierno español o las autoridades coloniales si sus derechos eran violados. Pero a principios del siglo XIX, la presión ejercida sobre sus tierras y comunidades por los hacendados y políticos era demasiada, ya que el gobierno apoyaba los intereses de los colonos blancos y mestizos en contra de las comunidades mayas.

Las autoridades decimononas creían que el progreso del país sólo sería posible si se extendía la propiedad privada sobre la comunal, la cuál era vista como una práctica bárbara o anticuada. Para desarticular las tierras comunales el gobierno se valió de varios recursos legales como la imposición de las titulaciones individuales de la tierra, tal fue el caso de la ley de desamortización del 25 de junio de 1856, la cual reemplazaba la propiedad comunal de los indígenas por la pequeña propiedad agrícola[30]. Sin embargo esta acción lejos de proteger a los indígenas provocó una confusión en ellos ya que culturalmente no podían comprender el significado de poseer un título que los hace dueños de la tierra, lo que dio pie a que mestizos, criollos y extranjeros ocuparan las tierras y ejidos[31] indígenas.

---

[28] Rosales, op. cit.: 42.
[29] Bracamonte, 2007: 77.
[30] Montemayor, 2000:75.
[31] Un ejido es una forma definida de propiedad agrícola comunal, por lo que se encuentra al servicio de toda una comunidad.

La base de la economía yucateca fue durante mucho tiempo las haciendas, las cuáles se ubicaban en su mayoría rodeando las periferias de la ciudad de Mérida en un radio de 80km[32]. Fuera de éste radio, se encontraban las comunidades conformadas por campesinos que a pesar no estar exentos del pago de los distintos tributos existentes en la época, no estaban sujetos directamente al control de los criollos.

Como es sabido, las haciendas eran grandes extensiones de terreno que necesitaban igual número de trabajadores para funcionar. Se trataba de grandes unidades de explotación en las que no solo se empleaba a personas de origen maya, sino también a integrantes de otros grupos étnicos procedentes de distintos rincones del recién formado territorio nacional e incluso se recurría a trabajadores provenientes de otros países como Cuba e incluso China o Corea.

Respecto al funcionamiento de las haciendas, solo hace falta hacer una revisión a los textos de Turner, Rejón, Reed, Bartolomé y muchos otros que dan cuenta de las condiciones en que se laboraba en dichos lugares. La hacienda contaba con uno o varios dueños que por medio de sus capataces ejercían un control absoluto sobre los peones, mismos que podían dividirse en dos grandes grupos: los "acasillados" que eran aquellos que estaban ligados de por vida a la hacienda por estar endeudados con el patrón –deuda que en la mayoría de los casos jamás se finiquitaba, pasando incluso a las siguientes generaciones- y aquellos que no tenían deuda pero pagaban al patrón a cambio del derecho de sembrar una porción de terreno, aunque también estaban obligados a realizar labores de manera gratuita para la hacienda. Estas relaciones de producción bien podrían rayar la esclavitud, misma que como era de esperarse, no estaba exenta de crueles castigos para aquellos que no cumplieran con el reglamento de la hacienda[33].

[32] Bartolomé, 1992: 113.
[33] Íbidem: 114-116.

Estas haciendas se dedicaban en principio a actividades ganaderas y maiceras, pero con el avance de los años se convirtieron casi exclusivamente en haciendas henequeneras y azucareras. Anteriormente se mencionó que la gran parte de las haciendas se encontraban en un radio de 80km de Mérida, pero existían también algunas localizadas aún más al sur de la capital, las cuáles a diferencia de aquellas ubicadas en la parte central del territorio dedicadas a la producción de henequén, se dedicaban principalmente a la producción de azúcar, además de maíz, miel y frutas entre otros.

Pero las haciendas no fueron los únicos lugares de producción, habían también pueblos y rancherías–como en la actualidad-, en las cuáles existían pocos o ningún español o criollo, por lo que estos lugares gozaban de cierta autonomía que les permitía –sobre todo en las rancherías- mantener distintas representaciones sociales mismas que si bien, iban modificándose por diversos factores, fueron enriqueciendo cada vez más la característica manera que poseen los mayas de comprender el mundo.

Ya desde antes de la independencia de 1821, la caña de azúcar era cultivada en Yucatán, pero adquirió mayor importancia al suspenderse las importaciones de azúcar provenientes de Cuba, con lo que las haciendas del sur comenzaron a dedicar mayor atención al azúcar y en segundo plano al maíz. El principal factor que propició la proliferación de las haciendas azucareras y maiceras fue la legislación de 1825 y 1826 que permitía a los colonos blancos la ocupación de todos aquellos terrenos que se consideraban baldíos, pero que en la realidad se trataba de tierras en propiedad de los indígenas. Ya para finales del siglo XIX, la

actual región sur de Yucatán se caracterizaba por su producción diversificada de maíz, azúcar y ganado[34].

Durante la Guerra de Castas, las actividades agrícolas en la actual región sur –las plantaciones de caña de azúcar- fueron destruidas junto con las fincas, los pueblos y sus habitantes por lo que el lugar quedó abandonado conformando así la fracción centro de lo que sería conocido como *la zona neutral* que se encontraba localizada entre las tierras ocupadas por los mayas sublevados y la zona controlada por el gobierno yucateco (ver mapa 7). Esta zona permaneció desocupada debido al temor entre ambos bandos de posibles incursiones, aunque posteriormente constituyó un refugio para los indígenas fugitivos de las haciendas henequeneras[35].

Con la retirada de los mayas sublevados hacia el oriente de la Península de Yucatán y el avance del ejército yucateco (1853), la industria cañera comenzó a recuperarse rápidamente[36], por lo que la actividad en las haciendas volvió a ser importante. Las haciendas y ranchos azucareros de principios del siglo XX en el sur de Yucatán eran Uxmal, Yax che, Tabi y Sac nicte en el Partido de Ticul[37]; San Rafael, Sabac che, Santa Rita de Rendón, y Tul en el Partido de Tekax y Kakalna, Catmís, Dzulah en el Partido de Peto. Todos estos lugares cobraron un mayor auge con la implementación de nuevas tecnologías -traídas principalmente de Cuba- que permitían el aumento de la producción al tiempo que algunas haciendas se convirtieron en ingenios azucareros. Para el año de 1900 los principales productores de azúcar eran las haciendas que aparecen en el siguiente cuadro.

[34] Rejón, 1985: 44-47.
[35] Villalobos, 2006: 25.
[36] Rejón, op. cit. : 51.
[37] Los Partidos fueron divisiones administrativas que funcionaron en Yucatán durante toda la segunda mitad del siglo XIX.

Cuadro 1. Producción de azúcar en el sur de Yucatán en 1900

Hacienda	Producción
Tabi de Ticul	700, 000kg
Catmis de Tzucacab	550, 000kg
Kakalná de Tekax	450, 000kg
Santa María de Tekax	450, 000kg
Tul de Tekax	400, 000kg

Fuente: Rejón, 1985: 57.

Rejón (1985) señala que la industria azucarera comenzó su fin debido principalmente a tres factores: el primero sucede entre los años de 1904 y 1907 en que se presentaron sequías prolongadas que ocasionaron grandes pérdidas; el segundo fue la eliminación del impuesto de alcabalas en 1905 al azúcar nacional y extranjera con lo que aumentó la competencia y por último la crisis henequenera de 1902 a 1907 que llevó a la quiebra a los hacendados henequeneros que financiaban a los azucareros. Los únicos ingenios que lograron llegar hasta mediados del siglo XX fueron Kakalná y Catmis[38].

Con la entrada de la Revolución Mexicana en territorios yucatecos arribó el General Salvador Alvarado, quien después de unos meses de su llegada llevó a cabo la liberación de la mano de obra de las haciendas en septiembre de 1915 al promulgar la ley –que había sido olvidada años antes- en donde se cancelaba el peonaje por deudas, con lo que seis mil mayas –y demás campesinos- y sus familias quedaban en libertad, y para 1936, Lázaro Cárdenas hizo que el programa de reforma agraria se volviera realidad regresando la forma tradicional de tierra colectiva que existía durante la colonia, por lo que con excepción del área que ocupaban los edificios de las haciendas, se confiscaron la mayor parte de las tierras a los hacendados y se les entregó los campesinos en calidad de ejidos[39].

[38] Suárez Molina 1979 en Rejón, 1985: 59-70.
[39] Reed, 1981: 253-560.

Las haciendas fueron un elemento de vital importancia dentro de la conformación de la actual región sur de Yucatán, pues constituyen los antecedentes del dinamismo económico que se presenta hoy en día. Más importante aún fue su función en la formación de nuevos centros de población, ya que tanto las haciendas como los ingenios azucareros absorbieron y atrajeron población proveniente de distintos lugares –principalmente los centros cercanos al lugar-, población que al llegar la cancelación del peonaje por deudas, buscaron establecerse en las proximidades de lo que había sido su lugar de trabajo, o bien, buscaron tierras en las zonas selváticas.

De las haciendas a la selva

Durante los inicios del siglo XX, el gobierno revolucionario da a luz una nueva política para tratar los asuntos relacionados con los indígenas: el indigenismo, mismo que se atribuye al escrito *Forjando Patria* de Manuel Gamio publicado en 1916, obra en la que "*quedan plasmadas las directrices fundamentales que habrá de seguir la política indigenista hasta fecha muy reciente*" (Bonfil, 1987: 170). Esta política buscaba formar una sociedad mexicana homogénea, la cuál se haría realidad integrando a los pueblos indígenas a la "vida nacional", desafortunadamente, la idea de "integración" del gobierno sería –y sigue siendo- negar la identidad indígena para su posterior incorporación y/o transformación al estilo de vida "moderno" marcado por occidente. Sin duda el indigenismo es un tema muy interesante pero para fines del presente estudio, sólo serán mencionados los aspectos relacionados con el mismo.

Una de las primeras tareas del indigenismo fue llevar educación a aquellos que no la tenían, por lo que se crean escuelas rurales y Misiones Culturales[40], en donde se enseñaba español y todo lo relativo a la cultura occidental; más adelante se comenzaron a usar las lenguas indígenas en las escuelas pero con la finalidad de llevar la "modernidad" a las comunidades indígenas. Bajo estas ideas se creó en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI), el cual, además de encargarse de las distintas cuestiones culturales, también se dedicó a la promoción de programas económicos y sociales[41].

Durante la implantación de las campañas sanitarias, la tasa de mortalidad se redujo con el consecuente crecimiento de la población indígena, lo que tuvo como consecuencias una fuerte presión sobre la tierra que a su vez se reflejó en migraciones hacia ciudades y a zonas selváticas no colonizadas[42]. Esta última situación se presentó durante las dos primeras décadas del siglo XX –incluso hasta los 40's del siglo XX como los casos de Tigre Grande y El Escondido- en el sur de Yucatán debido principalmente a dos factores: la búsqueda de alguna fuente de ingresos –como fue el caso de los chicleros- y conseguir tierras propias.

Rosales (1981) señala que existen dos tipos de migración-colonización que se dieron en Quintana Roo durante toda la primera mitad del siglo XX por parte de campesinos mayas: la colonización espontánea y la colonización dirigida. La primera de ellas no cuenta con ningún apoyo gubernamental, ni con participación del Estado, aunque eventualmente, los poblados fundados reciben créditos y son dotados de diversos servicios; se realiza únicamente con los esfuerzos y organización de sus propios integrantes, quienes cubren los costos de traslado, se encargan de la preparación y desmonte del terreno, mismo que se lleva a cabo obedeciendo sus costumbres y tradiciones, por lo que la zona que elijan para

[40] Bonfil, 1987: 172.
[41] Montemayor, op. cit. : 89.
[42] Íbidem: 94.

vivienda y para trabajo tendrán las dimensiones y demás características que satisfagan sus necesidades además de que la construcción de sus propias viviendas la llevarán a cabo partir de materiales locales[43].

En la colonización dirigida las instancias gubernamentales se encargan de los desmontes tanto para los sitios que ocupará el poblado como para aquellos que servirán para la agricultura, se les proporcionan créditos y se construyen caminos, escuelas y otros edificios públicos, en otras palabras, supervisan completamente la construcción del nuevo poblado. Además, la gran mayoría de las labores en los campos son tecnificadas, cuentan con riego, usan fertilizantes y fumigantes y son de gran importancia dentro de la actividad económica del Estado. Ambos tipos de migraciones y colonizaciones tuvieron lugar a finales del siglo XIX en la región que quedó despoblada por la Guerra de Castas (ver mapa 7) y siguió a principios del siglo XX.

Bajo estas circunstancias fueron formados los poblados de la región de estudio, obedeciendo la mayoría a la llamada colonización espontánea. Muchos de los colonizadores habían sido peones en alguna hacienda, quienes buscaban obtener tierras para habitar y laborar, pero al no haber tierras disponibles en los centros poblacionales existentes en esos momentos, tuvieron que recurrir a buscar lugares no ocupados, circunstancia que se presentó en la mayor parte de las comunidades visitadas durante los trabajos de campo, las cuales tuvieron sus orígenes como campamentos chicleros y cuentan con ejidatarios cuyos padres trabajaron como peones en alguna hacienda.

En cuanto a la colonización dirigida, sólo podrían relacionarse aquellas unidades de riego que fueron auspiciadas por alguno de los planes de desarrollo que se verán más adelante.

[43] Rosales, 1981: 66.

Los dos procesos siguientes -la industria chiclera y la repartición de tierras- ocurrieron de manera simultánea, pues como ya se dijo, después de la liberación de la mano de obra de las haciendas comenzó el proceso de repartición agraria, por lo que los ex peones de las haciendas buscaron conseguir tierras propias al tiempo que buscaban trabajo; la repartición de tierras sucedió durante el mismo lapso en que la industria chiclera estaba en apogeo (primera mitad del siglo XX), pero comenzaremos con la explotación chiclera.

La explotación chiclera en el sur de Yucatán

La historia de la industria chiclera en México inició a mediados del siglo XIX, cuando la compañía estadounidense *Adams* llegó a explotar las selvas del estado de Veracruz –principalmente en Tuxpan, lo que daría el nombre general de tuxpeños a los trabajadores del chicle- para obtener la resina del chico zapote, posteriormente otras compañías estadounidenses entraron en la explotación del chicle, para lo cuál establecieron una corporación mexicana, la compañía Mexicana de Explotación que fungiría como intermediario, aunque hubo otra compañía –Wrigley- se encargaba directamente de la explotación cuyos productos se exportaban a los EE.UU.

Durante el Porfiriato (1876-1911) se concedieron grandes extensiones de tierra a diversas empresas extranjeras y a particulares mexicanos, con lo que la explotación del chicle buscó nuevas tierras y se extendió hasta la Península de Yucatán, llevando con ella a los ya expertos trabajadores chicleros de Veracruz quienes se encargarían de adiestrar a los campesinos que serían los nuevos chicleros, quienes gradualmente fueron reemplazando a los "tuxpeños". Durante este periodo se fortalecen algunas compañías mexicanas que años más tarde –1930- formaron la

Federación de los productores del Chicle[44], y a su vez los trabajadores formaron algunos sindicatos.

Con la puesta en marcha de la reforma agraria durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), el Estado fue adquiriendo mayor ingerencia en la administración de la industria y se eliminaron las concesiones a particulares y extranjeros sobre los recursos agrícolas del país para hacerlos propiedad de los campesinos que los trabajaban.

Gran parte de la mano de obra usada durante la explotación del chicle provenía de las aldeas o poblados cercanos a las zonas de chico zapote, por lo tanto se echaba mano de los campesinos mayas que querían mejorar sus ingresos. Al transformarse en trabajadores asalariados, los campesinos comenzaron a sumergirse en la economía capitalista, aunque la mayoría mantenía una economía basada en la milpa, esto debido a que el trabajo de chiclero era realizado por temporadas –de junio a marzo-, lo que le permitía a los campesinos atender sus cultivos de maíz y otros productos para autoconsumo. No obstante seguir sus antiguos sistemas de producción, los campesinos comenzaban ya a transformarse en dependientes del capitalismo del siglo XX.

Los trabajadores eran reclutados por medio de contratistas o "enganchadores" quienes además decidían quiénes de los trabajadores participarían en cada temporada. Vivían en campamentos llamados *hatos* que se componían de varios chicleros y solían trabajar en grupos de dos o tres personas, comenzaban antes del amanecer y regresaban al hato al atardecer, después de trabajar en unos cinco o veinte árboles –esto dependiendo de la cantidad de resina que sacaran de cada árbol o del tiempo que quería trabajar el chiclero-, trabajaban de lunes a sábado y descansaban los domingos, día en que se cocía la resina acumulada en la semana.

[44] Konrad, 1980: 13.

El producto era revisado por los jefes de cada hato cada quince días y entregaba cuentas al contratista[45].

Durante la segunda Guerra Mundial, EE.UU. vio la necesidad de dotar de goma de mascar a sus soldados combatientes, por lo que la demanda del chicle aumentó considerablemente. La industria chiclera mexicana alcanzó su máxima producción en 1942 con más de 8,000,000kg[46], pero después de este periodo de tiempo las cifras comenzaron a reducirse debido a la baja en la demanda y los bajos precios internacionales del chicle.

Si bien la liberación de la mano de obra de las haciendas brindó a muchos campesinos la oportunidad de volverse propietarios de tierras, poco hizo para evitar que los trabajadores cayeran en un nuevo tipo de explotación, ahora ya no a través de un capitalismo colonial, sino más bien de una modificación al sistema de acumulación, ya que si bien el campesino ahora era libre sólo podría usar su libertad para unirse a los trabajadores asalariados que participarían de una pequeñísima proporción de las ganancias de los comercializadores, quienes a cambio llevarían a la explotación de los recursos forestales del país a un grado tal que en 1945 dejaron de darse permisos para la producción de chicle en el estado de Yucatán, concentrándose la mayor parte de la producción chiclera en Quintana Roo[47]. Después de 1979 las cooperativas y ejidos elevaron su participación en la explotación del chicle por medio de la intervención de la Secretaría de Agricultura y Ganadería[48].

Actualmente la explotación del chico zapote ya no es de gran importancia en el sur de Yucatán amén que el chico zapote es una especie protegida, pero la

[45] Íbidem : 12-17.
[46] Íbidem: 21.
[47] Íbidem: 10.
[48] Salinas, 2006: 28.

actividad chiclera propició la migración de campesinos a las zonas de explotación, ya que al perder importancia la explotación del chicle, los otrora campamentos chicleros se convirtieron en pequeñas comunidades que paulatinamente fueron transformándose en los ejidos –que a su vez son comisarías, pues necesitan representación ante la presidencia municipal- que existen actualmente en la región sur de Yucatán.

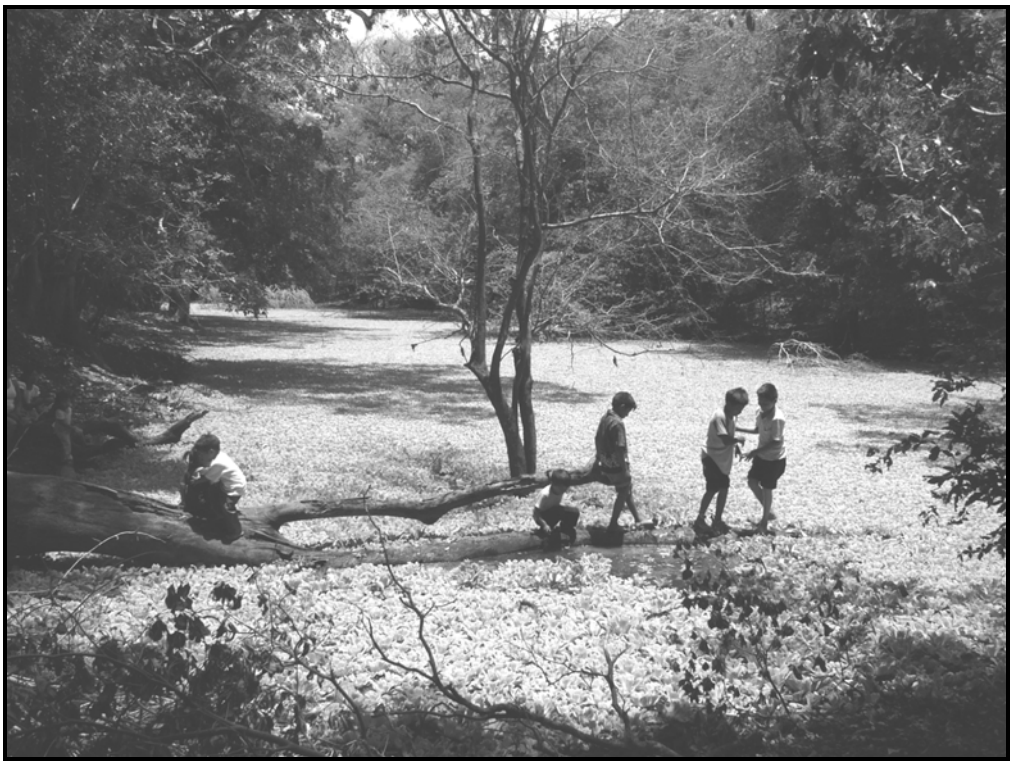
La repartición de tierras

Para continuar con este proceso, tenemos que remontarnos nuevamente a finales del siglo XIX y principios del XX. Muchos de los campesinos que se lanzaron a colonizar nuevas tierras fueron trabajadores acasillados de las haciendas, quienes al verse liberados se veían también sin un lugar donde comenzar su nueva vida ya que no pertenecían a ninguna comunidad –muchos habían nacido en las haciendas- y por tanto no poseían tierra alguna, pero había también quienes no eran necesariamente ex peones acasillados y se enteraban de la explotación chiclera[49] y la colonización –al menos en tiempos modernos- de las zonas selváticas vírgenes del sur además que necesitaban obtener mejores oportunidades de ingresos económicos. Una de las soluciones de entonces fue trasladarse hacia la zona selvática del sur de Yucatán conocidas por poseer suelos fértiles.

Sin embargo la fertilidad de la tierra apropiada para sembrar maíz y la existencia de árboles de chico zapote no eran las únicas características de las zonas buscadas por los colonizadores. Los lugares seleccionados para los nuevos asentamientos se encontraban a gran distancia de los pozos existentes en la cabecera municipal, y debido a la ausencia de cenotes y corrientes superficiales

[49] Recordemos que tanto la explotación chiclera como la repartición de tierras se dieron de manera simultanea en el sur de Yucatán.

hubo que echar mano de otras estrategias para proveerse de agua, por lo que el primer requisito que debía cumplir el nuevo asentamiento era la existencia de una aguada; todas y cada una de las comisarías del sur de Yucatán visitadas durante los trabajos de campo, cuentan con una *aguada* en sus cercanías. Estos cuerpos de agua pueden ser depresiones naturales o artificiales[50] en las que se concentra el agua de lluvia, incluso pueden existir peces en su interior[51].



Aguada de El Escondido. Fotografía de Christian Santillanes.

Al correr la noticia de nuevos asentamientos -ya fueran campamentos chicleros o lugares aptos para cultivar- más y más gente, con el debido consentimiento de los

[50] John L. Stephens en su libro *Viajes a Yucatán* (1986: 183-184) describe una aguada cercana a Becanchén en la que, en tiempos de secas, se realizó una excavación y se encontró que debajo del fondo fangoso existía un revestimiento de piedras labradas.

[51] Las aguadas son muy comunes en Yucatán, pero no hay que confundirlos con los cenotes, que son agujeros circulares formados por el hundimiento de los techos de las grutas que ponen al descubierto las aguas subterráneas. Las aguadas siguen conservando su importancia hoy en día, ya que si bien en todas las comisarías visitadas existen pozos para abastecer a las comunidades, las aguadas son usadas para irrigar pequeños viveros, para cocinar o como un espacio de esparcimiento por parte de los habitantes más pequeños y hasta hace poco, algunas ceremonias relacionadas con la lluvia eran realizadas en las aguadas.

colonizadores originales, fue llegando a estos asentamientos y lugares de trabajo, por lo que los campamentos fueron creciendo poco a poco, y con la puesta en marcha de la repartición agraria, los campamentos comenzaron a solicitar la legalización de las tierras para convertirlas en ejidos.

Entre los años de 1917 y 1942 comenzó la formación de ejidos con tierras expropiadas bajo las modalidades de restitución, dotación y ampliación según lo establecido en el artículo 27 Constitucional, donde se fijó la norma y el procedimiento que fue formulado por vez primera en la Ley de ejidos del 28 de diciembre de 1920[52]. Con esto se propiciaron las mejoras a la tecnología agropecuaria con el consecuente aumento de la producción; después se crearon los créditos rurales y se construyeron caminos para facilitar el transporte de la producción[53].

Para que se pudieran restituir las tierras, los propietarios originales debían comprobar el despojo y presentar los títulos que acreditaran la propiedad por medio de la Procuraduría de Pueblos, fundada ex profeso en 1921, sin embargo, fueron restituidas muy pocas tierras. La modalidad que más ejidos arrojó, con el 79% de las tierras ejidales, fue la dotación de tierras expropiadas a particulares, mientras que la ampliación fue aplicada sólo en el caso de los pueblos en crecimiento que requerían de mayores tierras[54].

La mayor parte de las comunidades que abarcó el trabajo de campo en los municipios de Tekax, Oxkutzcab y Tzucacab fueron fundadas en el periodo mencionado líneas arriba –1917 a 1942. Los poblados que más pronto se formaron fueron aquellos que estaban próximos a los centros más importantes o a las cabeceras municipales, mismos que en su mayoría se formaron debido a la

[52] Íbidem: 84.
[53] Montemayor, op. cit. : 91.
[54] Íbidem: 85.

fertilidad de la tierra. Sin embargo, existieron algunos problemas durante la formación de los ejidos debido a diversos factores; Lazos (1987) menciona que las principales dificultades que se presentaron en las comunidades cercanas a las cabeceras municipales de Oxkutzcab y Tekax fueron la existencia de los acaparadores y caciques -sobre todo en Oxkutzcab por la presencia de ricos comerciantes, quienes no deseaban perder su control sobre las tierras y bombas de agua -, las desiguales reparticiones en la parcelación de los ejidos y los problemas debido a la falta de servicios[55].

Pero las dificultades para hacerse de tierras propias no terminaban ahí. Los trámites burocráticos en algunos casos duraron años –Tigre Grande y Escondido tardaron más de treinta años en legalizar sus ejidos-, ya que la dotación debía pasar por varios procesos: la solicitud de dotación, publicación de la solicitud en el Diario Oficial de la Federación, resolución presidencial, publicación de la resolución en el Diario Oficial de la Federación, trabajos técnicos de ejecución y deslinde, sin mencionar las inconformidades que se tuvieran respecto a la extensión de tierra solicitada y la concedida, problemas de limitación con otros ejidos y otras eventualidades que pudieran presentarse a lo largo de los trámites hasta que finalmente se obtuviera la legalización del ejido. Durante la búsqueda en el Registro Agrario Nacional se encontró que durante el proceso de legalización del ejido de Tigre Grande en Tzucacab, el comisario ejidal solicita la delimitación del ejido ya que el poblado había aceptado trabajar con una unidad ganadera, una unidad de riego y una unidad agrícola[56], lo que hace suponer que la legalización de los ejidos era condicionada a ciertos requerimientos del estado. El Escondido y Tigre Grande de Tzucacab presentaron algunas dificultades en la legalización de sus respectivos ejidos pero serán señaladas en otro apartado.

[55] Lazos, 1987: 71-88.
[56] Carta dirigida al jefe de Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, número de expediente 23/28562, legajo 1, asunto: dotación de ejidos TOCA, población: Tigre Grande.

La división de los ejidos se hacía siguiendo diversas directrices según fueran las actividades y necesidades de los solicitantes[57], pero por lo menos constaban de un área determinada para la formación urbana del poblado[58], otra más para usos múltiples y la zona concerniente al trabajo agrícola.

Después de haber pasado un sin número de trámites, conflictos y años fue posible la legalización de los ejidos. Con ello las comunidades crecieron en número de pobladores convirtiéndose en pueblos con organizaciones más elaboradas, en donde los principales problemas, sugerencias y demás asuntos eran discutidos con las autoridades locales o comisarios ejidales y municipales. Pero no obstante que los campesinos mayas contaban ya con tierras propias, las relaciones de explotación cambiaron poco; en el momento de solicitar la legalización de las tierras los campesinos comenzaron a adentrarse aún más en los voraces terrenos del capitalismo. Ahora comenzarían a ser sometidos a las exigencias del mercado y a las directrices estatales en aras de llevar la urbanidad y modernidad a los campos de cultivo, y junto con ello, el empobrecimiento y la explotación de los campesinos.

Los casos de Tigre Grande y El Escondido

Tigre Grande y El Escondido –ambos en el municipio de Tzucacab- comenzaron la legalización de sus tierras en los años cincuentas, aunque sus orígenes se remontan a por lo menos una década antes con la migración espontánea hacia las zonas de chico zapote durante el apogeo de la actividad chiclera. Los colonizadores eran originarios de distintas partes del sur de Yucatán y algunos habían sido trabajadores de alguna hacienda. Provenían de municipios cercanos como Ticul, Oxkutzcab y Tekax e incluso del mismo municipio de Tzucacab, principalmente de

[57] En los documentos consultados en el Registro Agrario Nacional los solicitantes que después serían ejidatarios se les da el nombre de capacitados en materia agraria.
[58] La utilización del concepto *urbano* para una comunidad rural, es una muestra más de los ideales sobre imposición de cultura que perseguían y persiguen aún los gobiernos del país.

la cabecera municipal y de la comisaría de Ek Balam. Konrad (1980) señala que los miembros de ejidos y cooperativas trabajaban el chicle en proximidad a sus hogares, por lo que no necesitaban estar fuera de sus casas por largos periodos de tiempo[59]. Esto no sucedió en los campamentos chicleros de Tigre Grande y El Escondido en el municipio de Tzucacab.

La lejanía de estos lugares de trabajo con respecto al poblado principal (Tzucacab) obligó a los trabajadores a establecer campamentos en las cercanías del lugar de trabajo, haciendo sólo viajes esporádicos a Tzucacab –es decir, a la cabecera municipal- para abastecerse de material de trabajo o para llevar el producto de sus jornadas laborales por las cuáles se les pagaba cincuenta pesos diarios a cada trabajador[60]. La cuestión del alimento parece no haber generado gran problema, ya que la gran mayoría de los trabajadores eran campesinos en sus lugares de origen, por lo que no les dificultaba en mucho mantener una pequeña milpa en la que sembraban maíz, calabazas o algún otro producto para su propio sustento, el resto del alimento lo podrían conseguir en algún viaje a Tzucacab.

El chicle y la madera eran vendidos principalmente en el poblado de Peto. Por aquellos días no había taxis ni mucho menos carretera, por lo que se viajaba a pie y con la carga en una o varias mulas por dos, incluso tres días a través de una serie de intrincados senderos que conectaban un campamento con otro y que a su vez guiaban a los chicleros hacia Peto atravesando la verde selva[61].

Pasado no mucho tiempo más gente comenzó a llegar al lugar, y con ellos sus familias. Fue hasta entonces –durante los 50's- que decidieron convertir los campamentos en asentamientos permanentes. La siguiente tarea fue la

[59] Konrad, op. cit. : 14.
[60] La información fue obtenida con un ex trabajador chiclero de El Escondido, en entrevista realizada por Abigail Reyes, Enrique Salazar y Christian Santillanes.
[61] Estos senderos aún existen y son bien conocidos por la mayoría de la gente.

organización entre los nuevos colonos, la parcelación de la zona para cortar madera y escoger dónde se limpiaría el monte para preparar los lugares que serían el hogar y la milpa, actividad que realizaban sin más herramientas que hachas y machetes; el lugar apropiado para el nuevo hogar era el que le gustara a uno, siempre y cuando fuera cercano a la aguada. En los nuevos asentamientos se consumía únicamente lo producido en la milpa: calabazas, pepitas, ibes, frijoles, cacahuate entre otros, todos ellos productos de temporal y sin fertilizantes. Así fue el comienzo de Tigre Grande y el Escondido[62].

Durante sus primeros años, las poblaciones de Tigre Grande y El Escondido vieron sus cifras más altas: 170 y 90 ejidatarios –aún sin títulos- respectivamente. Sin embargo, un cuerpo de agua que se recarga únicamente con la lluvia no podía sostener a una población de ese tamaño, por lo que las aguadas se volvieron insuficientes como proveedoras del vital líquido y sumado a lo anterior, las lluvias "*comenzaban a quedar mal*" y las cosechas se perdieron, por lo que muchos ejidatarios optaron por llevarse a sus familias a otros lugares en búsqueda de mejorar sus ingresos económicos, unos a Chetumal, otros a Mayapán, a la cabecera municipal de Tzucacab o bien, regresaron a su lugar de origen, quedando así menos de la mitad de pobladores en cada uno de los poblados.

Los habitantes del poblado de Tigre Grande se organizaron y elaboraron una solicitud para legalizar el asentamiento, misma que fue realizada el 4 de noviembre de 1965 y publicada el mismo año. En 1966 se realizó un censo que arrojó como resultado un total de 29 capacitados en materia agraria –ejidatarios- y en 1967 se da

[62] El nombre del ejido de El Escondido obedece a que la aguada estaba "escondida", ya que se tardaron algún tiempo -no precisado en las entrevistas- en encontrarla; en cuanto al Tigre Grande se dicen dos historias: una es que había un jaguar muy grande que hacía su aparición por las noches en el poblado, la otra, es que en el lugar existían muchos de estos felinos.

la resolución presidencial y se publica en el Diario Oficial de la Federación concediendo una extensión de 1,890 ha[63].

La repartición del ejido según la resolución presidencial de 1967 que concedía 1,890 ha se dividían de la siguiente manera: 600 ha como laborales de temporal; 1,190 ha de agostadero y 100ha de calidad indeterminada. De las 600 ha de temporal se formaron 30 parcelas de 20 ha que corresponden a 29 capacitados en materia agrícola cada una; la construcción de la zona urbana se realizaría dentro de las 1,000 ha de calidad indeterminada y de las 1,190 ha de agostadero servirían de explotación colectiva para los capacitados[64].

Los constantes conflictos entre Yucatán y Quintana Roo por establecer la frontera determinaron que la legalización del ejido de Tigre Grande se prolongara por varios años. Durante la década de los 70's, los habitantes de Tigre Grande realizaron diversas solicitudes a las autoridades agrarias para agilizar el deslinde de los límites del ejido –también se pedía la organización de una sociedad ganadera ejidal, un molino para granos y la construcción de una carretera hasta el poblado de El Escondido-, esto debido a los constantes roces con ejidatarios de las comunidades de Mancolona y Kancabache en el vecino estado de Quintana Roo, quienes aprovechando que Tigre Grande no contaba con mensuras, comenzaron a extenderse a expensas del mismo.

Las peticiones a las autoridades agrarias no tuvieron ningún eco, por lo que se tomó la decisión de acudir al titular del Ejecutivo, el entonces presidente de la República Luis Echeverría por medio de un telegrama con fecha del 11 de octubre de 1973, en donde los habitantes de Tigre Grande hacen saber al presidente que el

[63] Acta de deslinde y posesión definitiva, de expediente 23/31078, legajo 4, población: Tigre Grande, asunto: carpeta básica, Registro Agrario Nacional.
[64] Trabajos técnicos informativos, num. de expediente 23/31078, legajo 2 población: Tigre Grande, asunto: dotación de ejidos, Registro Agrario Nacional.

deslinde de límites ha sido solicitado sin solución, por lo que se carecía de obras y programas además de presentarse problemas con ejidos de Quintana Roo debido al problema de límites[65].

La espera fue larga, pero finalmente el 1 de marzo de 1982 se llevó a cabo el deslinde de los límites del ejido no sin antes pasar por un problema más. Al llevarse a cabo la revisión topográfica en el lugar, la superficie señalada por los campesinos era de 2,715 ha contra las autorizadas que eran 1890 ha arrojando un sobrante de 825 ha, por lo que los ingenieros encargados trataron de ajustar la superficie a la señalada en la resolución presidencial, situación que molestó a los campesinos quienes se negaron a ayudar a los ingenieros en el trazo de la brecha limítrofe, por tanto las mediciones en campo se realizaron sin la presencia de los campesinos[66].

Durante los trabajos en gabinete se trazó la línea de ajuste cerrándose a las 1890ha de la resolución presidencial. Una vez ajustado el polígono correspondiente al plano del ejido, se entregó una superficie de 1895.3132 ha –lo que se encontraba dentro de la tolerancia exigida por las autoridades agrarias-, quedando la población conforme y concluido el deslinde en 1984 en el cuál la parcelación quedaba de la siguiente manera: 100 has para urbanización, 290 ha para uso colectivo y 1,500 ha para formar 30 parcelas de 50 ha cada una[67].

Para el caso de El Escondido la solicitud de dotación de ejido fue realizada y publicada en el Diario Oficial de la Federación en 1957 pero la resolución presidencial se da hasta 1966 y se publicó un año después concediendo 2370 ha a

[65] Telegramas solicitando el deslinde en los límites, núm. de expediente 23/31078, legajo 1, población: Tigre Grande, asunto: TOCA, Registro Agrario Nacional.
[66] Trabajos técnicos informativos, num. de expediente 23/31078, legajo 2, población: Tigre Grande, asunto: dotación de ejidos (trabajos informativos), Registro Agrario Nacional.
[67] Informe de revisión técnica de campo, num. de expediente 23/31078, legajo 2, población: Tigre Grande, asunto: dotación de ejidos (trabajos informativos), Registro Agrario Nacional.

90 capacitados en materia agraria. Al igual que el ejido de Tigre Grande, la dotación de tierras se posterga por muchos años debido a la misma situación que el caso anterior: la disputa por los límites entre Yucatán y Quintana Roo. En el caso de El Escondido se encontró menos información sobre las peticiones en la agilización de los trámites, aunque sí existen aclaraciones sobre el motivo de la tardanza –los límites entre los dos estados- así como una carta de 1974 del comisario ejidal dirigida al jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización en el DF, en donde se pide el deslinde del ejido ya que también se presentaron algunos problemas con campesinos de comunidades vecinas[68], y se señala que ya han aceptado trabajar con una unidad ganadera, una unidad de riego y una unidad apícola y se recuerda que han trabajado sin el deslinde en el lugar desde hace más de 20 años[69].

Es hasta el año de 1980 que se realizan los trabajos técnicos para el deslinde de El Escondido. Técnicos y campesinos procedieron a realizar las mediciones el 19 de abril del mismo año, mismas que dieron un total de 3,461.9134 ha que excedían las 2,370 ha de la resolución presidencial por lo que "*se vio en la necesidad de tirar una línea de ajuste para apegarse al mandamiento presidencial*"[70]. La superficie final fueron 2,370 ha divididas de la siguiente manera: 100 ha para la formación de la zona urbana del poblado; 1,820 ha de labor para formar parcelas de 20 ha cada una propiedad de los 90 capacitados que arrojó el censo más la correspondiente a la escuela del lugar, destinándose el resto de la superficie concedida para usos colectivos de los beneficiarios. De esta manera se hizo entrega a los ejidatarios de los títulos parcelarios y se entregaron los terrenos "*con todos sus usos, costumbres y*

[68] En este caso no se especifica con qué comunidades se dieron los problemas.
[69] Solicitud de autorización del deslinde de El Escondido, num. de expediente: 23/28562, legajo 1, asunto: dotación de ejidos (TOCA), Registro Agrario Nacional.
[70] Acta de posesión y deslinde definitivo, num. de expediente: 23/28562, legajo 2, asunto: dotación de ejidos (ejecución), Registro Agrario Nacional.

servidumbres"[71]. A diferencia de lo sucedido en Tigre Grande, hubo conformidad en la delimitación de El Escondido por parte de los ejidatarios.

Modernidad y campesinos. El cambio en los sistemas de producción.

Durante el proceso de legalización de los ejidos, las políticas indigenistas continuaron implantándose. Las ideas revolucionarias sobre la integración continuaron ahora con la modernización del campo y el intento de eliminación de las técnicas agrícolas tradicionales. En 1936 Lázaro Cárdenas autorizó la instalación de la primer bomba para riego creando así la primera unidad agrícola de Yucatán –que se trataba de huertas frutícolas-, a partir de entonces, los campesinos de varios ejidos de la región sur de Yucatán se organizaron para solicitar el sistema de riego a la Comisión Nacional de Irrigación[72]. La llegada de mecanismos que incrementaran la producción representó también la llegada de la lógica capitalista a los sistemas de producción campesinos. Otro medio de subestimar los métodos agrícolas tradicionales fue mediante la Revolución Verde de los 40's[73] que consistió en incrementar y diversificar los rendimientos agrícolas por medio del cultivo de especies híbridas y la utilización de otras tecnologías como fertilizantes, insecticidas y demás productos químicos. Si bien esta medida predicaba con terminar la insuficiencia de alimentos, en México fue usada para eliminar los métodos considerados anquilosados practicados en el campo que obstaculizaban la llegada del desarrollo por medio del incremento en la acumulación del capital.

[71] Acta de posesión y deslinde definitivo, núm. de expediente: 23/28562, legajo 2, asunto: dotación de ejidos (ejecución), Registro Agrario Nacional.
[72] Lazos, op. cit. 1987: 98.
[73] Íbidem: 114.

La "modernización" de los sectores rurales por parte de las políticas gubernamentales siguió en marcha ahora por medio del INI, que en 1950 comenzó la creación de los Centros Coordinadores, quienes se encargarían de la modernización de 5 aspectos principales concernientes a los grupos indígenas: comunicaciones, salubridad, educación y actividades agropecuarias[74].

El henequén había sido el producto más importante en Yucatán, pero durante el gobierno priísta de Luis Torres Mesías (1964-1970) se comenzó a sustituir su producción por medio de lo que llamó diversificación agrícola[75], la cuál consistía en impulsar la fruticultura de tipo comercial. El medio para llevar a cabo esta empresa fue la implantación del programa citrícola Plan Chac en el sur del estado.

La colonización dirigida mencionada por Morales estuvo presente en la región sur de Yucatán por medio del Plan Chac pues involucró a 1,300 familias de los municipios de Muna, Oxkutzcab, Ticul, Tekax, Akil, Dzán, Maní y Sacalum. Para llevar a cabo lo anterior, el gobierno yucateco hechó mano de algunas tierras propiedad de la nación para construir casas, escuelas, molinos, caminos además de la formación de parcelas[76] que ocuparían los trabajadores. Este plan se inició con una inversión de 35.5 millones de pesos[77] destinados a la perforación de pozos -de 80m de profundidad aproximadamente- de bombeo central con bombas de ciento ochenta caballos de fuerza para riego por manguera, por aspersión, riego rodado y riego de inundación además de construcción de caminos, electrificación, asistencia técnica y capacitación de los campesinos[78], todo esto con intervención de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, el Banco Agrario de Yucatán, La Comisión

[74] Montemayor, op. cit. : 94.
[75] Echeverría, 2005: 112.
[76] Morales: 1987: 65.
[77] Lazos, op. cit. : 100-101.
[78] Información obtenida en la entrevista al Ing. Ingeniero José Rubio de la Secretaría de Fomento Agropecuario y Pesquero de Yucatán realizada por Marisol Barrios, Eric Macías y Eduardo Morales durante el trabajo de campo realizado en Yucatán en mayo del 2008.

Federal de Electricidad y otras dependencias estatales y federales. El 50% de la inversión total fue financiada por la Banca Interamericana de Desarrollo.

Tractor de la comisaría Corral, fotografía de Eduardo Morales.

No obstante el empeño puesto en aumentar la producción de cítricos, el Plan Chac no arrojó los resultados que esperaba el gobierno, ya que la saturación del mercado hizo que los precios se vinieran a la baja, Banrural daba los créditos a condición de que únicamente se sembrara naranja dulce y prohibiendo el cultivo del maíz[79], los precios pagados por la producción eran bajos, los campesinos comenzaron a endeudarse etc., dificultades que repercutieron en la productividad. Actualmente, esas unidades solo reciben apoyo para mantenimiento de la infraestructura, lo demás corre por cuenta del productor.

Años más tarde –1980-, el comercio se comenzó a dar a escala internacional cuando la Unión de Citricultores del Sur de Yucatán pidió crédito al Banrural para comenzar la construcción de la Procesadora de cítricos de Akil –conocida localmente como "la juguera"-, Con la construcción de la procesadora se crearon

[79] Lazos, op. cit. : 101.

más plantaciones de naranja. Pero en la actualidad la producción de naranja dulce muestra más oferta que demanda, por lo que los campesinos y demás productores -dígase particulares- están comenzando a optar por plantar limón persa que también se envía a la juguera. El concentrado procesado en Akil es exportado a Inglaterra, Alemania y EE. UU[80].

En 1974 surge el Plan Nacional de Desmontes que fue conocido en el sur de Yucatán como Plan Tabi. Este consistió en buscar tierras adecuadas para la mecanización e implantación de riego a fin de elevar la producción frutícola, que también era impuesta y condicionada por el Banrural y alcanzó a algunos ejidos que no había tocado el Plan Chac. Para este caso, los productores decidieron no seguir sometiéndose a las directrices estatales. Lazos (1987) menciona que debido a los problemas para la comercialización de la producción, los campesinos decidieron dejar de trabajar para el Banrural, retomando así el poder de decisión sobre su propia producción[81].

Cabe mencionar que estos planes de desarrollo fueron aplicados sólo en algunas zonas predestinadas para la producción citrícola. Todas las unidades y comunidades citrícolas están localizadas en las inmediaciones de las cabeceras municipales. Las comunidades que jamás fueron alcanzadas por dichos planes fueron aquellas localizadas en el Cono Sur (ver mapa 6), es decir, las más lejanas a los centros de población, estas continuaron dedicándose a la agricultura de temporal –cultivando principalmente maíz- con fines únicamente de autoconsumo.

Sin embargo, las estrategias económicas impuestas por el gobierno para modernizar el campo y elevar la producción frutícola en el sur de Yucatán trajeron graves consecuencias en el resto del estado; el desplazamiento del henequén por la

[80] Información proporcionada por el Director de Indemaya en Oxkutzcab.
[81] Lazos, op. cit. : 102.

diversificación agrícola junto con la sustitución de importaciones, arrojaron a la producción henequenera a una crisis, y con ella se desplomaron también los campesinos que dependían del henequén para vivir[82]. Este hecho provocó una intensa migración de los trabajadores henequeneros hacia las ciudades de Mérida, Cancún y EE.UU., la cuál se agravó en los 80's, cuando los campesinos de la región sur que habían sido alcanzados por los planes regionales de desarrollo no vieron ingresos adecuados a sus producciones por lo que se sumaron a los migrantes ex henequeneros.

Actualmente una parte importante de las actividades económicas al interior de las comunidades del Cono Sur de Yucatán (ver mapa 6) gira alrededor de las sociedades de producción que laboran en tierras mecanizadas a las cuales accedieron debido a distintas circunstancias, una de ellas fue la disminución en los ingresos por la suspensión en la producción chiclera. Debido a esta situación muchos campesinos comenzaron a abandonar los poblados a pesar de que en algunos casos estaba ya en trámite la legalización de los ejidos. Los campesinos que se quedaron siguieron dedicándose al cuidado de sus milpas, pero al ser de autoconsumo y de temporal, eran completamente dependientes de la llegada oportuna de las lluvias, por lo que al ver la posibilidad de implementar el riego, algunos ejidatarios recurrieron a solicitar dicha técnica.

Además, los modos tradicionales de roza tumba y quema para preparar la tierra para las milpas no eran muy bien vistos por las autoridades –quienes no hace falta decir que la consideraban como técnicas arcaicas-, por lo que el Estado comenzó a proponer la aplicación de los programas de dotación de infraestructura a aquellos que no lo habían solicitado, programas que los campesinos mayas terminaron por aceptar –algunos a regañadientes-. Ahora solo las tierras

[82] Echeverría, op. cit. :215.

cultivables a la antigua usanza serían las porciones pequeñas de tierra como las milpas.

Las mecanizadas en Tigre Grande y El Escondido

La implementación del riego en las comisarías del Cono Sur –es decir en los municipios de Tekax y Tzucacab- conllevó al aumento de la producción de maíz que se almacenaba en las bodegas rurales de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) construidas ex profeso y que aparecen en todas las comisarías visitadas en la región sur durante los trabajos de campo (ver mapa 1). Para el municipio de Tzucacab, la producción de maíz de las comunidades ubicadas en el extremo sur del municipio era llevada a la comisaría de Corral (ver mapa 1), donde además era pagada la producción a los ejidatarios para posteriormente ser llevado a la cabecera municipal y vendido a la antigua CONASUPO. Pero una vez que la CONASUPO fuera desmantelada a mediados de los 80's, desapareció con ella la bonanza de la producción maicera de estas y de las demás comisarías del Cono Sur.

Actualmente las comisarías visitadas durante los trabajos de campo en el municipio de Tzucacab cuentan con campos tecnificados, que consisten en un pozo y sistema de riego y representan sociedades de producción. Estas zonas mecanizadas no necesariamente cuentan con riego; una mecanizada se trata de una superficie de tierra desmontada para facilitar el trabajo con tractores para sustituir la roza tumba y quema, es por ello que en algunos casos se contaba con tierras mecanizadas desde hace muchos años, pero el riego ha sido incluido en tiempos mucho más recientes.

Cabe destacar que al tratarse de sociedades de producción, las mecanizadas no son propiedad de todos los ejidatarios, sino únicamente de aquellos que con muchos sacrificios están en posición económica de invertir cantidades importantes de dinero en semillas, fertilizantes, uso de agua y renta de maquinaria en los casos de los ejidos que no cuentan con tractores propios. También puede existir más de una mecanizada en cada comisaría, pues una vez observado el aumento en la producción, los campesinos decidieron pedir al Estado su intervención para dotar de más zonas con riego a los ejidos, de modo que comenzaron a organizarse una o más sociedades[83] dentro de cada comisaría. Es importante señalar que sólo los miembros de estas sociedades son los únicos beneficiarios, o bien son beneficiarios directos de la producción de sus propias mecanizadas y son los responsables de invertir en las mismas. Cuando se presentan buenas cosechas y se alcanzan a vender las producciones, los socios de Tigre Grande y El Escondido ofrecen empleo dentro de las mecanizadas a los demás pobladores de sus mismas comunidades que no son miembros de dichas sociedades de producción.

La extensión de las mecanizadas está en función tanto del número de socios que haya solicitado la tecnificación como de la superficie disponible para usos colectivos en cada ejido. Cada grupo de socios se pone de acuerdo al momento de escoger un cultivo para vender -los mejor remunerados son el chile habanero y la sandía- pero el trabajo al interior de las mecanizadas es realizado de manera individual. Cada socio tiene un espacio con un número determinado de hectáreas del cual se encarga. En él siembra el producto que se acordó con el grupo además de otro que servirá para autoconsumo -casi siempre maíz-, y si en ese momento tiene posibilidades económicas, puede comprar semilla para sembrar otro cultivo que podrá vender aparte del que venderá junto con el resto del grupo de socios. También pueden combinarse cultivos de riego y de temporal según las necesidades de cada socio.

[83] Localmente las sociedades de producción son conocidas como los *grupos* y sus miembros como los *socios*.

También hay que señalar que las tecnologías para el riego existentes en las comisarías fueron instaladas en diferentes periodos de tiempo. Al igual que en la legalización de los ejidos, los trámites burocráticos impidieron la pronta dotación del riego, como es el caso de Tigre Grande en donde tienen riego desde 1974, pero las autoridades tardaron más de cinco años en comenzar a perforar el pozo; El Escondido tiene aún menos tiempo con sus mecanizadas, pues se instalaron en 1993 pero con un riego que no funcionaba. A pesar de las peticiones para la reparación del mismo, el riego comenzó a funcionar después del año 2002[84]; en la comisaría de Blanca Flor (ver mapa 1) el riego también fue instalado recientemente y apenas comenzaría a funcionar a mediados del año 2008[85] a pesar de que tal ayuda gubernamental fue pedida hace casi veinte años; finalmente en la comisaría de Corral (ver mapa 1), las tierras mecanizadas tienen entre veinticinco y treinta años funcionando.

Para la preparación previa de la tierra se necesita del uso de tractores. En las comunidades de El Escondido y Sudzal Chico (ver mapa 1) se cuenta con un tractor respectivamente, mientras que en Corral poseen dos. No obstante poseer por lo menos un tractor propio, debe contratarse a alguien que sepa operar el tractor a quien le paga cada socio según la cantidad de tierra que le haya trabajado. Esta situación representa un problema extra para las comunidades que no cuentan con tractores propios, ya que deben pagar la renta del tractor al ejido correspondiente además de pagar los servicios del operador del tractor, lo cual reduce aún más las ganancias de las cosechas, lo que a su vez llevará a solicitar créditos y a migrar en búsqueda de trabajo. Estos son los beneficios de la modernización.

[84] El riego en El Escondido comenzó a funcionar a partir de la visita al lugar del entonces gobernador Patricio Patrón Laviada durante las inundaciones del año 2002 por el paso del huracán Isidoro.
[85] El riego había sido apenas instalado poco antes de realizar el trabajo de campo en mayo del 2008.

Una vez que se logra la cosecha se busca un cliente para su venta –en algunos casos la producción ya está prometida-; estos clientes son intermediarios que a su vez venden la producción en el mercado de Oxkutzcab, aunque en ocasiones se vende la producción –principalmente la de sandía- al poblado de Puerto Arturo en Quintana Roo, lugar que también es usado como proveedor de herramienta y fertilizante, pues aunque es más caro comprar en Puerto Arturo, queda mucho más cerca que acudir a otros comerciantes en Tzucacab, Tekax u Oxkutzcab.

En la comisaría de Tigre Grande se cuenta con 110 ha de tierras mecanizadas de las cuáles sólo se trabajan 70 ha, el resto no cuenta con riego debido a que los socios consideraron que no podrían invertir en una extensión de tierra más grande. Esta sección no trabajada ha sido recuperada por la selva. En la mecanizada existen dos grupos de socios con 20 ha y 50 ha de riego y temporal respectivamente. Estos ejidatarios recurren al ejido de Sudzal Chico para rentar los servicios del tractor.

En El Escondido cuentan con 70 ha de tierras mecanizadas, pero por las mismas circunstancias que en Tigre Grande sólo se utilizan 35 ha que se reparten en dos grupos, el primero con quince socios y el segundo con dieciocho y a diferencia de Tigre Grande, El Escondido cuenta con un tractor propio, aunque rentan los servicios del operador.

Si bien las mecanizadas han aumentado la producción no ha hecho lo mismo con los ingresos de los campesinos, pues el hecho de trabajar tierras más grandes y cosechar los productos que se demandan en el mercado –disminuyendo el control en la decisión de la producción-, ha provocado que se incremente la inversión en diversos productos para sacar adelante la producción como son los fertilizantes, plaguicidas, mantenimiento del sistema de riego, renta de maquinaria, compra de semillas etc. La venta de la producción apenas da para recuperar esta inversión y no deja margen para ganancias. Sumado a esto, a los campesinos les resta aún

pagar los créditos bancarios a los que recurrieron para costear la inversión antes señalada, y dado que la cosecha no da para excedentes, los campesinos deben buscar trabajo en algún sitio para poder pagar el crédito adquirido. Los sitios a los que migran temporalmente los campesinos de Tigre Grande y Escondido son principalmente Playa del Carmen y Cancún en donde se emplean como albañiles en la mayoría casos. La vida para un campesino maya en uno de estos crecientes centros turísticos resulta demasiada cara y representa una gran dificultad el encontrar comida y sobre todo alojamiento, por lo que los campesinos –ahora albañiles- optan por pasar la noche en la obra en la que están trabajando.

Un ejemplo de lo anterior es el caso de los socios de las mecanizadas de El Escondido. En diciembre del 2007 los ejidatarios señalaron que perdieron completamente sus cosechas de chile habanero y maíz debido a las lluvias arrojadas por el huracán Dean. Para llevar a cabo la cosecha cada socio invirtió una fuerte cantidad de dinero[86] obtenido a través de créditos bancarios. Con la cosecha perdida y la nula remuneración de la misma, se contemplaban únicamente una solución: salir hacia alguno de los centros turísticos mencionados buscando hacerse de algún ingreso para pagar los créditos que obtuvieron y comenzar una nueva cosecha, esta vez de sandía. Meses después, en mayo del 2008, la situación no había cambiado pues se habían presentado lluvias durante los primeros meses del año que provocaron la casi total pérdida de los cultivos de sandía, por lo que el dramático y desesperante ciclo de desempleo y deudas continuó para los campesinos, quienes contemplaban nuevamente la única posibilidad que les quedaba: migrar para conseguir el sustento de sus familias, pero esta vez, planeaban irse a trabajar a EE.UU.

[86] Un entrevistado en El Escondido invirtió junto con algunos parientes cerca de $8,000 de los cuales nada pudo recuperar; para el cultivo de la sandía invirtieron cerca de $30,000 –esta cifra la cubrieron todos los socios de ese grupo- que tampoco pudieron recuperar y que habían sido obtenidos por medio de un préstamo bancario, por lo que a la fecha de ese trabajo de campo (mayo 2008) aún estaban endeudados.

Todas estas situaciones se presentan en las comisarías de Tigre Grande y Escondido, pero el caso de la comisaría de Corral es diferente. Aquí las tierras mecanizadas han permitido tener ciertos excedentes que sirven para paliar los resultados de las malas cosechas además de que no se presenta el fenómeno de la migración como en los demás ejidos, incluso esta comisaría funciona como un centro social importante para los ejidos vecinos, ya que alberga un centro de salud al que recurren los pobladores de los ejidos cercanos, existen dos tiendas misceláneas bien surtidas y algunas personas que poseen un taxi y prestan sus servicios en la cabecera municipal, además de contar con una escuela secundaria[87] y un albergue destinado para los alumnos provenientes de los demás ejidos que asisten a dicha escuela. De la misma forma, han podido comprar a crédito dos tractores para facilitarse los trabajos durante la época de preparación de las tierras, situación que les arroja ganancias ya que los ejidos vecinos acuden a Corral para rentar los servicios de estas máquinas[88]. Aparte de las tierras mecanizadas existe una unidad ganadera que cuenta con más de 160 cabezas de ganado bovino. Dado lo anterior, en Corral a diferencia de las demás comisarías señaladas, no se presenta la migración temporal hacia las zonas urbanas.

Estas acciones gubernamentales de dotación técnica no sólo funcionan como forma de control sobre la producción, sino que también crean sistemas de acumulación y diferenciación entre los integrantes de una misma comunidad.

Como ya se dijo anteriormente no todos los ejidatarios forman parte de un grupo de socios de tierras mecanizadas. Aquellos que no están dentro de la sociedad es por el sencillo motivo de que no tienen los recursos suficientes para invertir en las mecanizadas, los pocos excedentes que poseen son destinados para

[87] En las demás comisarías visitadas dentro de los trabajos de campo realizados en los años 2007 y 2008 en Tzucacab, solo existen escuelas primarias y en algunos casos, como en las entrevistas realizadas por Marisol Barrios y Rubén Galicia, están por desaparecer, como es el caso de la escuela primaria de la comisaría de Tigre Grande.

[88] Cada tractor pertenece a un grupo diferente de socios de las tierras mecanizadas.

la compra de fertilizantes para sus milpas que dan el sustento diario de la familia, para pagar el recibo de energía eléctrica –que en algunos casos son absurdamente elevados si se tiene en cuenta que algunas casas sólo tienen una televisión, un radio y dos focos- y cubrir algunas otras necesidades básicas que son cubiertas en la cabecera municipal. Estas personas no disponen de riego, por lo que sus milpas están a merced de la oportuna llegada de la estación de lluvias, y no poseen más herramientas que palas y machetes, herramientas necesarias para la cosecha y en ocasiones disponen de bicicletas para trasladarse a su milpa que se encuentra a varios cientos de metros de su casa.

A pesar de la inserción de estos nuevos modos de producción, la milpa sigue siendo la base de la alimentación tanto para los socios de las mecanizadas como para los no socios, pues los ingresos arrojados por la venta de la producción de las mecanizadas son destinados para invertir en la misma y hacerse de algunos artículos y herramientas para el hogar y el trabajo, pero la alimentación de las familias depende completamente de la agricultura de autoconsumo.

Existe también la ganadería en estas rancherías, aunque se presenta en un porcentaje muy pequeño, ya que esta actividad la compone uno que otro ejidatario por comisaría y cuenta con algunas cabezas de ganado bovino[89], porcino, ovino y/o aviar, cuyos productos son vendidos directamente en la cabecera municipal, aunque la mayoría de las veces sólo se vende alguna cabeza para salir de una eventualidad económica que no puedan cubrir los pequeños ingresos de las familias. Para cubrir estas emergencias a veces se puede recurrir a la caza de algún venado, mismo que es vendido por kilos en Catmis; en caso de no haber compradores, servía de alimento para sus familias pero siempre y cuando se haga con la discreción suficiente, ya que está prohibida la caza en la zona a menos que se cuente con un permiso especial de la Procuraduría Federal de Protección al

[89] Dos hermanos entrevistados de El Escondido cuentan con 30 cabezas de ganado.

Ambiente[90] (PROFEPA), de lo contrario el cazador puede ser despojado de su presa y acreedor a una sanción económica y la cárcel.

Pero la subestimación de las costumbres de los campesinos mayas –y no mayas- e incorporación de los mismos a los métodos de acumulación capitalistas no se limitan a la forma de producir alimentos o de generar ingresos, sino también atenta contra sus costumbres en cuanto a la vivienda, ya que ahora las leyes de la PROFEPA prohíben el corte de guano –tipo de palma que se da en la región- para reparar los techos de las viviendas, sancionando aún si las palmas se encuentran dentro del solar de los campesinos, por lo que si se necesita reparar alguna parte del techo, se debe pedir un permiso especial o bien, arriesgarse a ser sorprendido por alguna autoridad. Sumando esto a las declaraciones de algunas autoridades, medios de comunicación y la sociedad en general que sostienen que las tradicionales casas mayas son símbolo de carencias económicas[91] sugiere un ejemplo más del intento de sometimiento de lo indígena a lo occidental.[92],

Sin embargo tanto los socios de las mecanizadas como los no socios de cada comunidad están en la misma posición frente a los mercados ya que están sujetos a los constantes cambios en el precio de los productos en el mercado de Oxkutzcab –los precios pueden disminuir hasta en un 90% cuando existe gran oferta-, pues es este quien dictamina los precios y aún los productos que deberán ser cultivados, y como ya se dijo en apartados anteriores, también están a merced de los intermediarios quienes son a final de cuentas los que adquieren la producción de

[90] La temporada de caza se da del 15 de diciembre al 15 de marzo.
[91] Esto según información de entrevistas informales durante el trabajo de campo en Yucatán además de un artículo de Franklin Alonzo Cabrera de la Revista Peninsular del 11 de octubre del 2002 con evidentes tendencias de la visión dominante con respecto a los desastres, en donde se habla sobre las inundaciones en el sur de Yucatán por el huracán Isidoro y se señala que el pueblo vive en "*casuchas de mala muerte*", frase que muestra un prejuicio hacia las costumbres en la construcción de viviendas mayas.
[92] Si bien es totalmente cierto que los campesinos mayas tienen carencias económicas, de servicios etc., el hecho de que vivan en casas de madera con techo de guano no es indicativo de ello, pues esto obedece a las características climáticas y materiales para construcción propios de la zona, y en todo caso, el tener techos de cemento o láminas no acaba con las carencias.

los campesinos mayas –y también los no mayas-, cosa que no pueden evitar los productores, ya que las producciones a pequeña escala como son aquellas de las distintas comisarías, sólo pueden ser vendidas a través de dichos intermediarios. Si un productor se traslada a Oxkutzcab a vender su propia producción, será poco probable que pueda evitar a los intermediarios y el negocio le resultaría negativo, ya que tuvo que gastar en transporte para llevar su producto a Oxkutzcab y tendrá que pagar transporte para regresar a su pueblo.

Los cambios en los modos de producción indígenas, más que beneficios, han traído aspectos negativos al interior de sus comunidades. Estos nuevos sistemas están consiguiendo cambiar los procesos de producción tradicionales para aumentar la acumulación del capital –tanto como el nacional como el privado- y volviendo a los campesinos completamente dependientes de las directrices del mercado y gubernamentales

La agricultura practicada por las comunidades indígenas y destinada para el autoconsumo no deja margen para excedentes y mantiene bajos sus niveles de acumulación, aspectos que se ven reflejados en un bajo nivel adquisitivo que a su vez es una circunstancia contraria a los intereses capitalistas que buscan transformar a todos los individuos en consumidores a la vez que son explotados. La maquinaria capitalista se ha valido de todas las estrategias antes mencionadas para cumplir así su propósito de industrializar todo en aras de, según su propio discurso, llevar la modernidad a todos los rincones del país, a costa de eliminar aquello contrario a su propia lógica. Todo lo anterior puede resumirse en unas cuantas líneas de Guillermo Bonfil Batalla quien afirma lo siguiente:

> Se relega la agricultura tradicional y se pretende desanimar el cultivo diversificado orientado en primera instancia al autoconsumo; se estimulan, en cambio, con créditos, obras de infraestructura, beneficios fiscales,

> certificados de inafectabilidad y la fuerza pública llegado el caso, los monocultivos de exportación o para insumo industrial, así como la ganadería que también se destina en gran medida a la exportación. Se frena el reparto agrario. [...] Se intenta, por distintos medios, la modernización tecnológica del campo, que consiste en su mecanización y en la introducción de semillas, fertilizantes e insecticidas que los campesinos no producen, y por lo tanto, aumentan su dependencia frente a la sociedad dominante. [...] se abandonan las experiencias de colectivizar el agro que Lázaro Cárdenas había impulsado: el México rural queda, contra su proyecto, sometido al México industrial (Bonfil,1987: 178-179).

La inserción de los grupos mayas a la economía capitalista no se limita a los sistemas de producción, la explotación es completada mediante la comercialización de la producción.

Un caso aparte: los Valles del Sur

Al sur del municipio de Tekax propiamente en el Cono Sur y cercano a la población de Becanchen, se encuentra una enorme empresa extranjera llamada *Southern Valley*, mejor conocida en la región sur de Yucatán como Los Valles del Sur. Cubre una extensión de más de dos mil hectáreas tecnificadas, además de contar con una procesadora y una empacadora para ocuparse de los cultivos de pepino, calabaza, melón y berenjena principalmente. Sus productos son exclusivamente para exportación que se realiza hacia la matriz ubicada en Georgia en los EE.UU., y emplean a gente traída desde Chiapas a través de un enganchador conocido como don Víctor originario también de Chiapas, aunque existen algunos trabajadores de los municipios cercanos de Tzucacab y Tekax. Todos los trabajadores, que laborar doce horas diarias, viven cerca de los campos de cultivo

en campamentos que, al parecer, cuentan con todos los servicios. Su producción para el año 2004 fue de 16 mil 498 toneladas de diversos productos[93].

Esta empresa tiene cerca de cinco años en el lugar y está asentada sobre tierras propiedad de un ejidatario conocido como don Sixto, quien al ver que sus cosechas no le redituaban, rentó sus tierras a la firma estadounidense, posteriormente, la empresa compró más hectáreas a otros ejidatarios.

Se cuenta que durante sus primeros días, Los Valles del Sur pagaban $300 diarios a sus trabajadores, pero el gobierno estatal intervino para no dañar sus propios intereses, de esto nos habló un ejidatario de El Escondido:

> Dan muy poco y trabajando desde la mañana hasta la noche, hasta atardecer, te dan 100 pesos todo el día, es mucho trabajo y es fuerte. Entonces iban a pagar un salario bien pagado, ganaría creo que cada persona como 300 al día, pero cuando escuchó el gobierno, él tuvo una audiencia con los americanos y les empezó a decir: no paguen esa cantidad, acá lo que se paga es 80 pesos al día. Entonces es cuando se sufre la situación: ¿por qué el gobierno no quiso? porque tiene sus empresas, se la va a pedir la gente el precio que los americanos pagan. Así terminó, y hasta ahorita es lo que está, no pagan más.
>
> Entrevista realizada en El Escondido, mayo 2008.

Además, la empresa es usada como una especie de estandarte de la prosperidad por parte de las autoridades, pues ellas creen que las migraciones en búsqueda de trabajo no tienen razón de ser al existir esta empresa.

[93] Boletín electrónico de la Dirección General de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Yucatán, del 29 de mayo del año 2004: "Incrementa Yucatán potencial exportador de vegetales hacia Estados Unidos".

En boletín electrónico emitido por el Gobierno de Yucatán publicado el 29 de mayo del 2004, durante la gira por el Cono Sur del entonces gobernador Patricio Patrón Laviada –misma gira en que supervisó la construcción de las reubicaciones en Tigre Grande y El Escondido- afirmó que la planta se sumó a lo que él se refirió como "*las historias de éxito que queremos predominen en el campo yucateco*", además de loar que se emplea a gente yucateca que ha sabido "*aprovechar las nuevas oportunidades que hoy se abren en el campo*", cuando en realidad se trata de una empresa transnacional que funciona con capital privado, cuentan con tecnologías extranjeras que no hay en las demás tierras cultivadas del estado, los productos no son comercializados en Yucatán, las ganancias son enviadas al país de origen y los trabajadores son, en su gran mayoría, traídos del estado de Chiapas -pues recordemos que el enganchador es originario de dicho Estado, por lo que emplea a sus paisanos-.

Esta empresa parece no entrar en conflicto con los ejidos cercanos, de hecho, algunos campesinos de la comisaría de Blanca Flor recurren a la empresa a solicitar la renta de alguna herramienta que necesiten. Aunque existió un intento por parte de los Valles del Sur para extender sus dominios sobre tierras del ejido de Blanca Flor. Se les propuso a los ejidatarios la incorporación temporal de la comisaría, pero dados los sueldos y el tiempo de trabajo, los campesinos terminaron por declinar la propuesta sin mayores eventualidades.

La conformación de centros económicos en el sur de Yucatán. El caso de Oxkutzcab[94]

Oxkutzcab es conocido a nivel regional como "la Huerta del estado" debido a la gran producción agrícola que se da en sus fértiles suelos y a la concentración de toda la producción agrícola de la región sur de Yucatán, pero su importancia en la región se remonta a siglos atrás, desde los tiempos anteriores a la Conquista cuando era la provincia de Xiu subordinada a la cercana Mayapan[95] y después de la caída de esta, pasó al cacicazgo de Mani , incluso hay fuentes que remontan la fundación de Oxkutzcab hasta el año 1200 de nuestra era[96]. Para 1548 se construyó un convento y un año más tarde se estableció una encomienda, con lo que se fue convirtiendo en un importante centro evangelizador en la región sur.

Al darse la liberación de la mano de obra de las haciendas, Oxkutzcab comienza a desarrollarse debido a que los campesinos liberados que no poseían tierras se emplearon como jornaleros de los campesinos económicamente mejor acomodados, quienes ahora comenzaban a dedicarse al comercio aprovechando la eliminación de las tiendas de raya y la expansión de las tiendas de abarrotes que se surtían en Mérida, sumado a esto, varios comerciantes de pueblos cercanos se establecieron en Oxkutzcab, los principales productos comercializados eran telas traídas de Mérida –a la que se enviaba maíz-, fríjol, pepitas, frutas y maíz[97]. Cabe decir que durante este tiempo, el ferrocarril, que llegó a Oxkutzcab el 22 de febrero de 1891[98], se convirtió en el medio que permitió intercambio económico y la concentración de la producción en el lugar.

---

[94] Hablar de Oxkutzcab como centro económico es indagar en una inmensidad de relaciones entre productores, comerciantes, intermediarios y productos que merecen un estudio mucho más detallado que el que aquí se presenta. Elena Lazos presenta un amplio estudio dedicado exclusivamente a este tema.
[95] De Landa, 2003: 97.
[96] Góngora y Vela, 2006: 6.
[97] Rosales, 1980B: 67.
[98] Góngora y Vela, op. cit. : 74.

Con el incremento en los ingresos de los comerciantes, comenzaron a darse nuevas formas de explotación de los campesinos, pues los tenderos abrían cantinas en el mismo lugar que ocupaba la tienda, por lo que al llegar los campesinos a vender su producción, se les vendía alcohol antes o después de pesar su producto: si no quedaban ebrios para ver que no se pagaba adecuadamente su cosecha, se gastaban el pago de la misma en aguardiente[99]. Además, los tenderos comenzaron a dar créditos que muchas veces se cobraban con la producción de los campesinos, porque para entonces, los tenderos eran ya acaparadores y no permitían a los campesinos vender a otros comerciantes sus cosechas. Tiempo después, en 1920 surgió la agencia compradora de los Barbachano, que concentraba el maíz de la zona y sustituyó a los tenderos, a su vez, esta agencia fue sustituida por otras familias de tenderos quienes heredan a sus familiares sus negocios comercializando ahora además de maíz, frutas, tabaco y chicle[100].

Posteriormente la producción agrícola fue en aumento con las políticas gubernamentales de tecnificación de las tierra, construcción de carreteras y créditos rurales.

El primer mercado fue construido en 1922[101], donde durante los 40s y 60s se compraba y vendía la producción agrícola de las comisarías y municipios sureños además de abarrotes y mercerías; para 1971 se inicia la construcción del actual "mercado 20 de noviembre", en donde además de los productos vendidos en el anterior mercado, hoy en día se comercializan también ropa y calzado, alimento para animales, herramientas para el trabajo en el campo, fertilizantes y demás productos químicos para el campo los cuales también son comercializados en establecimientos fuera del mercado.

[99] Rosales, op. cit. : 88.
[100] Rosale, op. cit. : 70.
[101] Góngora y Vela, op. cit. : 28.

La concentración de la producción de la región sur en Oxkutzcab provocó que no solo comerciantes de la región llegaran al lugar, llegaron también del norte de Yucatán y posteriormente de otros estados de la República. Lazos (1987) señala que para principios de los 80s llegaban a Oxkutzcab comerciantes de Campeche, Ciudad del Carmen, Mérida y la Ciudad de México.

El dinamismo de la región se ha ido incrementando desde entonces. Los comerciantes siguen llegando desde lugares como Guadalajara, Guanajuato, Puebla, Veracruz, DF., Estado de México, Campeche, Mérida, Valladolid etc. Sin embargo, el gran desarrollo turístico que se ha dado en los últimos años en la Riviera Maya ha convertido a ésta zona de Quintana Roo en el principal comprador de la producción –principalmente citrícola- que se concentra en Oxkutzcab.

Los recintos asignados para el comercio fueron rebasados por la producción y los comerciantes, por lo que fue necesario la construcción de la Central de Abastos, la cuál inició sus operaciones en 1991 y tiene actividad sólo dos días a la semana, los martes y viernes, pero desde un día antes los agricultores llevan sus productos para ocupar un lugar dentro de los andenes de venta, misma que comienza a las cinco de la mañana. La persona que es sorprendida vendiendo o comprando antes del horario oficial, recibe una multa y se le decomisa la mercancía[102].

En este lugar se concentran toneladas de maíz, fríjol, jitomate, melón, chile habanero, sandía, cacahuate, pepino, calabaza, rábano, cebolla, camote, mango, piña, aguacate, lechuga, limón, mandarina, manzana, zanahoria, mamey etc., pero el producto principal es la naranja dulce[103]. Toda esta producción es traída a la Central de Abastos en tráileres propiedad de los grandes comerciantes de otras

[102] http://www.oxkutzcab.com/noticia.php?cat=politicas&id=238, consultada el 19 de junio del 2008.
[103] La producción no sólo proviene de Yucatán, sino también de otros Estados como Puebla y Veracruz.

regiones yucatecas y estados de la República, y en mayor proporción de los intermediarios-comerciantes de Oxkutzcab[104], quienes recogen la producción de los campos de riego de los municipios de la región sur de Yucatán.

Dado que estos transportes mueven grandes cantidades de producto, sólo la producción que cree beneficios económicos para los comerciantes es recogida directamente -en la mayoría de los casos-en los campos de cultivo de los grandes productores de la región. Muchos de estos grandes productores poseen grandes extensiones de tierras a través de prestanombres; la posesión de grandes extensiones de tierras incrementa la producción y sus posibilidades de ser beneficiarios de algún programa crediticio, entonces estas personas son las que "*tienen la capacidad, es la que obtiene (son las que obtienen) los créditos gubernamentales. Y toda esa gente (los campesinos), que es el mayor grupo de personas, no tienen nada*"[105].

Los campesinos que no pueden alcanzar grandes producciones están en visible desventaja con los grandes productores, por lo que deben echar mano de diversas estrategias para poder sacar a la venta sus cosechas y recuperar algo de la inversión que realizaron a lo largo de la temporada. En el mejor de los casos juntan sus respectivas cosechas –esto se hace por ejidos- y buscan compradores para sus productos-aunque en algunas ocasiones la producción ya está prometida para algún cliente- quienes se encargan de trasladar las cosechas hasta Oxkutzcab, donde serán vendidas de nuevo, pero a precios más altos. Esta situación es completamente del conocimiento de los campesinos, pero es preferible para ellos tratar con intermediarios que mal paguen su cosecha, que pagar para transportar su mercancía y tratar de venderla porque, como comentó un entrevistado de El Escondido, de todos modos los intermediarios los encuentran en Oxkutzcab y sólo a ellos les pueden vender la mercancía.

---

[104] Lazos, op. cit. : 221.

[105] Información otorgada por un maestro de la ciudad de Oxkutzcab en entrevista realizada durante el trabajo de campo en mayo del 2008.

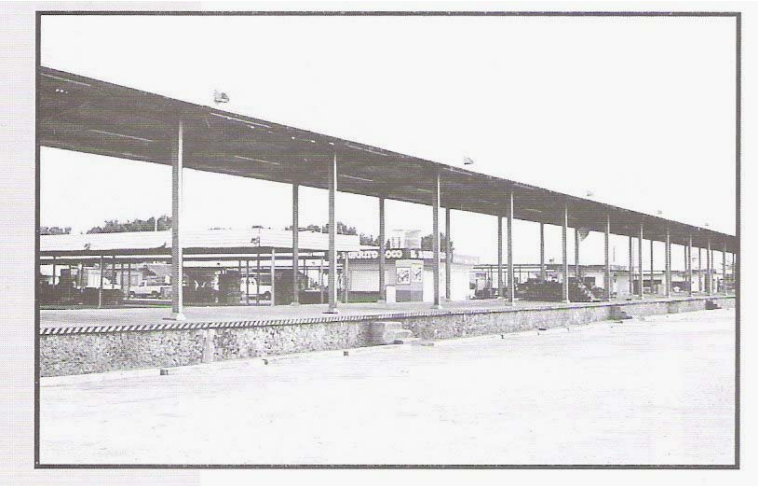
Para los campesinos que no poseen tierras mecanizadas o viven en comunidades más pequeñas, sólo les queda la opción de llevar directamente su producción a Oxkutzcab, estrategia riesgosa e incluso contraproducente por lo antes comentado.

Cuando los campesinos tienen producciones pequeñas, por lo regular es porque viven en comunidades también pequeñas que no ameritan –desde una perspectiva gubernamental- la construcción de carreteras que comuniquen a la comunidad con otras poblaciones, y si no existen carreteras no podrá entrar algún tráiler o camión recolector, aunque si de entrada la comunidad es pequeña al igual que su cosecha, entonces no es viable para los comerciantes gastar en enviar un recolector.

Los campesinos entonces tendrán que desembolsar de sus ya de por sí escasos recursos económicos para transportar su producción a Oxkutzcab, cosa que se dificulta aún más si se reside en un poblado lejano o de otro municipio. Una vez llegado a Oxkutzcab, habrá que sortear otras dificultades, que son las ya dichas restricciones sobre los horarios de venta y las multas en caso de no acatar dichos horarios, y conseguir un espacio para poder vender sus productos en los andenes propios para ello.

Aquellos productores que no logran vender sus productos en los dos únicos días en que opera la Central de Abastos, recurren al Mercado 20 de Noviembre –situado en el centro de la ciudad- que funciona también dos días a la semana - martes y viernes-. En este lugar los productores se convierten en presa fácil de los intermediarios, quienes sabedores de que es la única opción que les resta a los campesinos para obtener alguna ganancia, pagan precios raquíticos a los desesperados productores so tirar a la basura su producción, ya que regresar a su

poblado con la producción les traerían aún más gastos de transportación. Cabe mencionar que muchos de los vendedores en el Mercado 20 de Noviembre son las esposas de los campesinos, los maridos se quedan en sus comunidades cuidando de los cultivos. Lazos (1987) señala que esta situación hace que los campesinos compitan entre ellos, ya que aquellos que tengan la posibilidad de mejorar sus cultivos tendrán productos de mejor calidad que las cosechas de los campesinos más pobres, además de que los campesinos de Oxkutzcab venden dentro del Mercado 20 de Noviembre[106], mientras que aquellos provenientes de otros municipios venden en el exterior del mercado bajo los rayos del sol.



Central de abastos de Oxkutzcab, fuente: Góngora, 2005.

Los campesinos se han vuelto dependientes de los intermediarios, pues estos al conocer todos los movimientos dentro de la Central de Abastos se hacen de diversas conexiones entre los compradores convirtiéndose así en los únicos a quienes pueden dirigirse los campesinos para vender su producción. Pero son también dependientes de los tenderos, ya que son estos a los que se recurre en muchas ocasiones para vender el maíz, y a su vez, a ellos se dirigen para comprar

[106] Lazos, op. cit.: 252.

herramientas y material en general para laborar en el campo, además que se recurre a ellos para comprar maíz en tiempos de crisis[107].

Mercado 20 de Noviembre de Oxkutzcab, fuente: Góngora, 2005.

Pero la cadena de dependencia de los campesinos está lejos de terminar ahí, están sujetos también a la oferta y la demanda, sistema que además de exigirles que cultiven determinado producto eliminando así su poder de decisión sobre su producción, determinan también los precios de los productos.

Las fluctuaciones en los precios pueden variar de una semana a otra e incluso en un mismo día como comentó un entrevistado en Oxkutzcab:

> [...]una vez platiqué con unos comerciantes que llegaron aquí. Muchos comerciantes vienen de Puebla, que tienen en la central de abastos de México vienen aquí, ponen sus centros de operación y ellos decían de Oxkutzcab que es un municipio único en el país, porque la oferta y la demanda se mueve en dos o tres horas, a diferencia de ahí –Ciudad de México- que la oferta y la demanda se mueve un producto... por ejemplo, tu lo compras en cincuenta pesos, tarda cuatro, cinco, seis días en moverse el precio. En Oxkutzcab dicen

[107] Íbidem: 248.

> que es un lugar muy increíble porque el precio puede variar de media hora a una hora, es una cosa bien rara, tú puedes vender tu producto en ciento ochenta pesos y al rato ya llegó a cien pesos.
>
> Entrevista realizada en Oxkutzcab, mayo 2008.

La dinámica fluctuación de precios es dictada por la oferta y la demanda al interior de la Central de Abastos. Al inicio de las actividades cuando no han llegado todos los productores, el precio de un determinado producto tiene cierto precio, pero el constante llegar de los productores a la Central aumenta la cantidad de dicho producto lo que provoca que el precio baje considerablemente. Una vez que se van retirando los productores, los precios comienzan a subir de nuevo, pero para entonces los productos de buena calidad que son aquellos provenientes de cultivos con grandes inversiones en tecnología se han terminado, quedando aquellos de menor calidad provenientes de comunidades con pocas posibilidades de mejorar sus producciones, esto aunado al aumento del precio conlleva a que los campesinos no vendan sus productos, mismos que son llevados a vender ahora al Mercado 20 de Noviembre con las implicaciones que ya se mencionaron.

Los precios varían en una escala temporal más amplia y por diversos factores, ya que la calidad o cantidad de la producción –al igual que el precio- varían según la temporada del año en que lleguen a la Central, además se trata de producciones susceptibles a dañarse o perderse completamente debido al paso de un huracán, a un incendio o a una sequía[108]. En estos casos, las pérdidas son importantes para los intermediarios y los grandes imperios hoteleros de Cancún y la Riviera Maya, pero son más críticas y lamentables para los campesinos que recurrieron a algún préstamo para comprar semillas y fertilizantes y que, pese a no haber obtenido ningún beneficio económico por haber perdido gran parte o la totalidad de su

[108] En la página electrónica de Oxkutzcab se menciona que después del paso del huracán Isidoro la naranja dulce, presentó precios de hasta $ 7.00 pesos por caja, lo cuál es una pequeñísima parte de la cantidad que invierte un campesino solamente para salir de su comunidad.

cosecha, deberán pagar la totalidad del préstamo, obligándolos a migrar a Playa del Carmen, Cancún o EE. UU. para emplearse como albañiles[109].

Sin duda alguna, la vulnerabilidad social de la población maya del sur de Yucatán comenzó a construirse desde el momento de la conquista española al iniciarse el proceso de acumulación por medio de la explotación de los mayas, pero para efectos de comprender la conformación de la actual región sur de Yucatán consideramos necesario remontarnos a partir de finales del siglo XIX, pues es a partir del auge de las haciendas azucareras y maiceras que comienza a "delimitarse" la región.

Con el término de la etapa de explotación en las haciendas, que podría haber significado el último vestigio de la explotación colonial, el capitalismo buscó nuevas formas para continuar sus procesos de acumulación, ahora por medio de la industria del chicle. Este nuevo proceso contribuyó al poblamiento de las zonas selváticas del sur de Yucatán, pero también llevó a la explotación de los recursos forestales con la consecuente prohibición de dicha actividad, con lo que gran parte de los mayas del sur del estado quedaban de nuevo sin medios para subsistir. La reforma agraria con la dotación de tierras contribuyó de nuevo a las actividades agrícolas de autoconsumo, lo que hacía parecer que los mayas tomaban el control de su propia producción.

Sin embargo pocas sociedades escapan del capitalismo, que llegó nuevamente –lo que no quiere decir que se había ausentado- y con técnicas más efectivas en los

[109] Sólo en el municipio de Oxkutzcab, la migración en busca de trabajo presenta 9000 oxkutzcabeños que laboran en EE.UU. –según el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán INDEMAYA en este municipio-, lo cual junto con testimonios recabados durante los trabajos de campo y datos del año 2005 de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) y el Consejo Nacional de Población (CONAPO), donde Oxkutzcab presenta un índice de marginación de 0.05131 clasificado como alto y con un 74.05% el de la población ocupada con ingresos de máximo 2 salarios mínimos, nos permite contradecir la afirmación algunas autoridades de Oxkutzcab, que aseveran que: "aquí el que no tiene dinero es flojo, porque chamba hay, sí tiene recursos el municipio".

procesos de acumulación formando así centros económicos que establecen las relaciones de producción, en donde los productores dependen de las reglas y necesidades del mercado y pierden poder de decisión sobre su producción, intensificando la diferenciación incluso dentro de la misma región sur de Yucatán, en donde al norte se encuentran los concentradores de la producción y en el sur la clase –que en varios casos es explotada- que lleva a cabo la producción.

Los mayas no han cesado de ser explotados desde que se estableció el capitalismo en el continente americano con la llegada de los españoles. Al ser despojados de sus tierras pasaron a ser mano de obra permanente en las haciendas, sin ninguna oportunidad de hacerse de algún patrimonio, por lo que al desaparecer las haciendas, los antes peones se vieron sin su única forma de sobrevivencia. La colonización de zonas selváticas y la explotación chiclera –ambas en el sur de Yucatán- a principios del siglo XX fueron la única opción que encontraron los ex peones de las haciendas del sur del estado, aunque esta explotación ocasionó un deterioro ambiental, aunque que la debacle de la actividad chiclera permitió que los ex campamentos pasaran a manos de los trabajadores, todo esto partir de la reforma agraria, lo cuál parecía un respiro frente a las constantes acometidas capitalistas. Sin embargo, una vez legalizadas las tierras de las comunidades recién formadas, las políticas económicas gubernamentales impusieron cambios en los sistemas de producción de los campesinos mayas, sustituyendo el autoconsumo constituido por distintas clases de cultivos por el monocultivo de tipo comercial. Esta cambio no sólo suponía dejar de lado la milpa, sino invertir en fertilizantes, herramienta y maquinaria para lograr los nuevos cultivos comerciales, lo que ha llevado a los campesinos a un círculo vicioso de endeudamiento y migración, a lo que se añade los precios injustos y los intermediarios que están presentes en Oxkutzcab, que es el centro económico de la región.

La explotación en aras de los procesos de acumulación de capital, repetidos a lo largo de cuatro siglos –y particularmente los últimos dos siglos–, representan las prácticas que han conformado el espacio que representa la región sur de Yucatán, pero a la vez han llevado a la marginación de este sector de la población, donde uno de los principales problemas es la dependencia a los monocultivos y el nulo control sobre su propia producción, pues aunque la milpa sigue presente y sus productos son la fuente de alimentación de los campesinos mayas y por tanto el cultivo más importante, la venta de las producciones de monocultivos que exige el mercado en Oxkutzcab es la única manera que tienen para obtener algún salario, todo ello desembocando en condiciones vulnerables en este sector, condiciones que pueden ser evidenciadas por alguna eventualidad natural o social. El análisis a profundidad de la vulnerabilidad social en las comunidades mayas del sur de Yucatán es un tema que daría material para otra investigación, por lo que sería más adecuado abordarlo en otra investigación.

Hemos abordado la materialidad del espacio, pero recordemos que el espacio es también imagen y discurso. Las prácticas sociales van más allá de los procesos productivos; si el espacio también es imagen y representación, también deberán analizarse estos aspectos.

CAPÍTULO SEGUNDO
DIMENSIÓN REPRESENTATIVA DEL ESPACIO

> Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña...
>
> Popol Vhu.

> En cada surco nuevo
> siembras la esperanza.
> Tu fe está en la lluvia.
> Lo demás, lo cantas.
>
> C. Pellicer: Motivos.

Como ya se ha mencionado, el espacio social no es solamente materialidad, es también representación y discurso; si se considerara únicamente el primer elemento para efectos de un análisis, el resultado se reflejaría en un profundo desconocimiento de las prácticas realizadas en el mismo, lo cual significaría "*una amputación y simplificación de la realidad*" (Ortega, 2000: 525).

Entonces, las representaciones y discursos sobre el espacio son de vital importancia para entender el comportamiento de los individuos y grupos de individuos. Las representaciones sociales son las construcciones mentales del espacio por las cuáles las personas hacen inteligible su mundo, mismas que para subsistir se valen del discurso que conforma la tercera dimensión que compone al espacio social. Demos paso entonces a las representaciones sociales de los campesinos mayas del sur de Yucatán relacionadas con los fenómenos meteorológicos, que son las que interesan para el presente estudio.

Pero antes de abordar las representaciones y simbolismos, es necesario recordar un aspecto concerniente a dichos simbolismos. Es de llamar la atención que la actual representación del mundo maya esté conformada de elementos que pertenecen tanto al cristianismo como a algunas creencias con raíces prehispánicas y que a pesar de formar una sola unidad, no están meramente entremezclados, son una reinterpretación de ciertos elementos de ambas religiones. Se trata entonces de un fenómeno sincrético en que los elementos fueron reinterpretados de manera selectiva. Esto debido a que la gran mayoría de las deidades prehispánicas fueron eliminadas de raíz por los religiosos españoles[110], pero hubo algunas que sobrevivieron a la extinción. Aquellas que no sobrevivieron fueron las "*que eran demasiado abstractos para sobrevivir*" (Maldonado, 2006: 270) y que eran relacionadas con las élites mayas, mientras que las que sobrevivieron fueron aquellas deidades menores relacionadas con la agricultura, animales y demás aspectos de la vida diaria de la gente común, mismas que fueron reinterpretadas[111] .

Fray Diego de Landa en el auto de fe de Maní. Fernando Castro Pacheco, Palacio municipal de Mérida.

[110] Sobre este aspecto bastará con recordar el auto de fe llevado a cabo por Diego de Landa en Maní, en donde se llevó a cabo la quema de códices, ídolos y demás elementos de la religión de los antiguos mayas yucatecos.
[111] Maldonado, 2006: 270.

Un ejemplo de lo anterior es la ceremonia de petición de lluvia o *cha'a-chak,* en la cuál se pide al dios de la tradición cristiana -Dios Padre- su intercesión ante los *chaques* o *chako'ob*[112] para que estos envíen oportunamente la lluvia que permitirá la oportuna cosecha de maíz. A su vez, estos *chaques* son asociados con los santos cristianos como lo señalado por Ruz (2006), en donde el patrono de los *chaques* es Yum Miguel Arcángel, el más poderoso de los cuatro *chako'ob*[113] .Sobre este tema se ahondará más adelante.

Sin embargo, este sincretismo compuesto por las deidades mayas prehispánicas y cristianas no está presente en toda la población maya debido a distintas circunstancias de la cuales se hablará más adelante. En la mayoría de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, las personas que saben sobre las deidades o practican las ceremonias que se mencionarán más adelante, son individuos que profesan la religión católica, mientras que aquellos que son parte de los *hermanos*[114], ven a éstas practicas y deidades como meras supersticiones o en el mejor de los casos se refieren a ellas como tradiciones, aunque habría que aclarar que varios de estos *hermanos* saben de qué se tratan y cuál es el objeto de dichas ceremonias y conocen los nombres de las deidades, aunque al parecer no creen en esta visión del mundo. Existen también aquellos que son católicos y no son partidarios de dichas creencias –que son gran parte de los habitantes- por considerarlas arcaicas y *de los antiguos*[115], muchos de ellos son los que han tenido que salir de sus comunidades para buscar trabajo en distintos centros urbanos, es decir, se trata de individuos jóvenes, pero igual tienen conocimiento de las creencias.

---

[112] *Chaac* es el dios maya de la lluvia mientras que el sufijo *'ob* indica que se habla en plural.
[113] Ruz segunda parte, 2006: 22.
[114] Nombre dado a los evangélicos de El Escondido por aquellos que son católicos.
[115] Cuando los entrevistados hablaron de "los antiguos" se referían, a veces sin distinción, tanto a sus abuelos y ancianos como a los antiguos mayas prehispánicos.

Los yumes

Entre la población maya de Yucatán, por lo menos aquella de costumbres más arraigadas y que no han sido alcanzadas por religiones diferentes a la católica, el ser humano no es el dueño y señor de aquello que lo rodea, ya sea que estemos hablando de animales, de árboles, de cuevas, de las ruinas prehispánicas o del agua. Todo aquello que está sobre la tierra tiene un *dueño*, *señor* o *guardián*. Estos *señores* no son de ninguna manera seres tangibles o corpóreos aunque lo parezcan, tal como lo indican algunas personas. Es muy común que al preguntar sobre la apariencia de los *dueños*, sobre todo a los niños y los ancianos, se responda que dichos seres estén formados de "puro viento" o que son mágicos.

Estos *dueños* de todo aquello que uno puede mirar son los *yumtsilo'ob*[116], o bien *yumes* o *yumtsiles* como los conocen los campesinos -también son conocidos simplemente como los *dueños*-, mismos que en testimonio de los entrevistados, difícilmente pueden ser vistos. Pero si uno presta la suficiente atención cuando anda por el monte, o incluso estando en el interior de su vivienda, los *yumes* pueden ser escuchados[117] o pueden observarse los rastros dejados por alguno de ellos.

Al hablar de los *yumtsilo'ob*, *yumes*, *yumtsiles* o *dueños* hay que tener en cuenta que se está abordando un tema que va más allá de la tradición o del folclor o de cuentos para niños. Significan –al igual que las representaciones sociales que se verán más adelante- un conjunto de creencias y conocimientos que son

[116] Todas estas acepciones son el plural del vocablo maya *yum* que podría traducirse como dueño o señor.
[117] Aunque hay quién afirma que desde que los habitantes del Escondido se cambiaron a las reubicaciones, los yumtsiles han dejado de escucharse.

transmitidos por medio de discursos y de generación a generación, equivalente al conocimiento socialmente elaborado y compartido que menciona Jodelet[118].

Estas representaciones son el ejemplo más claro de la importancia dada al medio en el que se desenvuelven diariamente los habitantes de las comunidades estudiadas. Los *yumtsiles* representan la importancia de los elementos que permiten a las personas sobrevivir en el mundo y a la vez son los elementos que dan forma y constituyen el mundo de los campesinos mayas, es decir, los *yumes* son los principales elementos que forman parte de la realidad de las personas del campo yucateco y por tanto, influyen en el comportamiento de los campesinos.

Los mayas entienden que los *yumes* son deidades que a pesar de estar subordinados a Dios –el dios de la tradición cristiana-, son los encargados de mantener el equilibrio en su mundo. Es por ello que se debe conseguir su consentimiento mediante distintos tipos de ritos antes de tomar algún elemento o realizar cualquier acción que pueda modificar sus dominios, como puede ser talar árboles para preparar la milpa o entrar a alguna cueva o gruta[119], o bien, se pide su intercesión para que vengan las lluvias para que pueda cosecharse el siempre importante maíz, para que cuide a los animales de corral que posee la familia y se les agradece por una buena cosecha, entre otros ritos.

Pero los *yumtsiles* a pesar de tratarse de deidades, no son omnipotentes ni omnipresentes como su complemento cristiano, por lo que sus funciones o lugares de acción están definidos. Dado lo anterior, existen diferentes tipos de *yumes* que son mencionados por Quintanal (2003) al hacer referencia a Villa Rojas (1985); estos

[118] Jodelet, op. cit.: 473.
[119] Los encargados de realizar visitas guiadas en la gruta Ch'uy Aktun del municipio de Ticul, deben pedir permiso a los *dueños* de las grutas por medio de rezos. La información se encuentra en un artículo que fue proporcionada por el antropólogo Carlos Evia.

yumes son los *balamo'ob*[120] que protegen del mal[121] –llámese *mal* a aquello referente al diablo- a los hombres, pueblos y milpas; los *kuliob-k´axoob*, dueños y guardianes de los montes, y los *chako'ob*, dueños de las nubes y propiciadores de las lluvias[122].

Los *yumes* protectores *balamo'ob* o *balames* siguen siendo partes importantes de las representaciones de algunos campesinos. Al hablar sobre los mayas de Yucatán, Thompson (1970) menciona que cuando la gente encuentra fragmentos de pelo de animales significa que los *balames* han estado defendiendo a la comunidad de animales peligrosos y de *malos vientos*[123]. Un testimonio sobre las acciones de protección de los *yumes* fue obtenido en el ejido de El Escondido, en donde uno de los habitantes pudo observar los rastros de la lucha de un *balam*[124] que protegió al poblado de una *bestia*[125]*:*

> [...] sí es ese (un *balam*), son ellos, bueno, hay otro en el camino de la milpa, o carretera ¿no se si han visto un ratón muerto en medio de la carretera? [...] dicen que el *yumtsil* lo mató, porque si lo cruza el camino, que sobre veinte metros pasó el camino, que es una bestia grande que nos puede comer, así dicen los viejos, los antiguos. Pero sí es cierto, no cruza el ratón, pero cuando ya cruzó el camino es una bestia grande. El *yumtsil* pelea. Entonces cuando vayamos nosotros al a milpa, no sé si lo han visto, que todo el camino donde peleó el *yumtsil*, aparece su... como pelos de conejo ¿lo han visto? [...] arrancados sus pellejos del conejito. Dice mi papá, cuando estamos yendo a la milpa: éste que ves no es conejo, son sus ropas de esos *yumtsiles*, los que pelearon con esas cosas que mataron, así dicen.
>
> Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

---

120 *Balam* es la palabra maya yucateco para *jaguar* y para *oculto. Balam* también es el nombre de tres de los cuatro primeros hombres creados de maíz en el Popol Vuh.
121 Los entrevistados en Tzucacab señalan que los *yumes* protegen de los *malos vientos.*
122 Quintanal et al, 2003: 285.
123 Thompson, 1970: 291.
124 Singular de *balamo'ob*.
125 Aquí el entrevistado se refería a un demonio.

Existen también otros *yumtsiles*. Estos son los dioses del viento llamados *ii'k o'ob* o *iikes*[126] mismos que son difíciles de clasificar ya que algunos autores los consideran como *yumes* y otros sólo como manifestaciones de los *yumes*; incluso los mismos campesinos de las comunidades estudiadas en Tzucacab se refieren a ellos en unas ocasiones como *yumes* y en otras en algo que podríamos describir como la "esencia" vital de los *yumes* –idea que podría comulgar con la de los autores que ven a los *iikes* como manifestación de los *yumtsiles*-. Estos *iikes* al igual que los *chaques*[127], se encuentran uno en cada esquina del universo –que sería lo equivalente a los puntos cardinales-, y desde ahí soplan sus vientos sobre el mundo, cada uno con características diferentes como se describirán más adelante.

Aquí es conveniente señalar que son muchas las deidades presentes en la actual cosmovisión maya, por lo tanto y para fines del presente estudio solamente se abordará a los mencionados anteriormente debido a su relación con los fenómenos meteorológicos, aunque hay otros que también tienen un interés particular como es el caso de los guardianes de las cuevas, ya que están estrechamente relacionados con el agua. También es importante señalar que los campesinos se refirieron a todos estos seres en su conjunto como *yumes*, *yumtsiles* o *dueños* y pocas veces hicieron distinción por sus nombres –*chaques*, *iikes*, *balames* etc-.

La selección de deidades relacionadas con fenómenos meteorológicos radica en el interés de conocer las representaciones de los mayas para con el agua, y en particular con las lluvias, pues dichas representaciones podrían indicarnos cómo se explican, desde el punto de vista simbólico –que es una parte vital dentro de la concepción del espacio social-, los desastres relacionados con dicho elemento ya sean huracanes o sequías, y en particular, las representaciones podrían indicarnos

[126] Nombre con el que los campesinos conocen a los *ii'k o'ob*
[127] Recordemos que los *chaques* se relacionan con el agua y los *iikes* con el viento.

la manera en que las personas se explicaron la inundación del año 2002 después del paso del huracán Isidoro.

Chaac, las serpientes y el agua

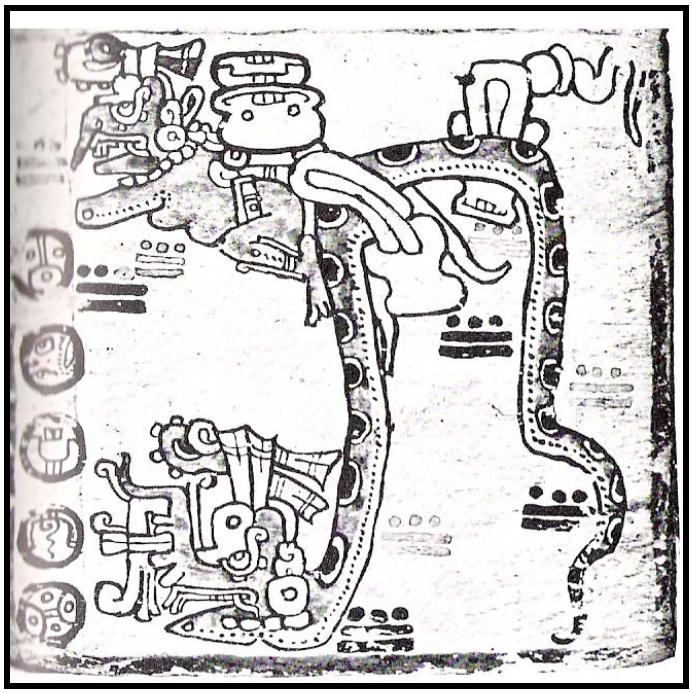
El territorio yucateco se distingue, entre otras cosas, por el dominio del paisaje karstico. Este tipo de paisaje hace difícil la retención de agua de lluvia, la cuál se filtra rápidamente hacia el subsuelo, aspecto que contrasta notablemente con la exuberancia de la selva del sur de Yucatán. Aunado a lo anterior, el territorio yucateco es propenso a presentar periodos de sequía, mismas que históricamente han causado numerosos episodios de hambrunas a lo largo de la historia de Yucatán[128], habiendo registros de estos acontecimientos desde 1537 (García y otros, 2003: 96). La combinación de un relieve calizo y una estación seca de cuatro meses -de enero a mayo cuando menos-, implica que las cosechas sean dependientes de la lluvia -aunque la dotación de riego ha paliado un poco esta situación- y que el acceso al agua superficial sea difícil durante cierto periodo del año, lo que hace surgir la importancia capital de los lagos bajos, aguadas y cenotes en la cultura maya[129], llevando al agua a tomar un carácter sagrado.

El dios *Chaac* era el señor de la lluvia entre los mayas prehispánicos. Thompson (1972) menciona que en el Diccionario de Motul, *Chaac* era un hombre da gran altura que enseñó a los indios la agricultura tomándolo estos a su vez como dios del pan, de la lluvia, el relámpago y el trueno[130], además, teniendo en cuenta que el recurso base para la agricultura es el agua y que ésta ha sido siempre escasa en ésta

[128] se tienen registros de por lo menos 19 periodos de graves sequías en la historia de Yucatán en el lapso del año 1537-1900
[129] Descola, 2003.
[130] Thompson, op. cit. :152.

parte del territorio nacional, el dios ocupaba un sitio privilegiado entre las antiguas deidades mayas.

Los registros que conocemos hoy acerca de los antiguos mayas, nos muestran que el agua fue siempre relacionada con las serpientes, basta con mencionar la descripción de Mercedes de la Garza, en donde se explica que *Chaac* "*era una deidad serpiente que se antropomorfizó, conservando, sin embargo, rasgos que la identifican como ofidio, entre los que destacan la larga nariz y el colmillo curveado entre la comisura de la boca, característicos de las representaciones clásicas de las serpientes. Además, Chaac aparece con cuerpo de serpiente en algunas imágenes de códices y relieves, y muchas veces se representa acompañado de las serpientes*" (Garza, 2003: 234).



Un Chac con un plato de maíz en la espalda y sentado en una serpiente. Códice Madrid. Fuente: Thompson 1972.

La relación entre serpiente y agua citada por Mercedes de la Garza (2003) sigue estando presente entre los mayas yucatecos actuales. Un ejemplo de ello es la enorme serpiente que describen los campesinos dotada de una enorme cabeza

"como de caballo", gruesa como el tronco de un árbol y que incluso ha sido vista en algunas ocasiones surcando los aires usando sus alas que son "como piel de iguana". Esta serpiente es conocida con el nombre de *Tsukán* (Evia, 2007) y es el guardián de los cenotes y las cavernas[131], misma que al terminar su tarea protectora a la que ha sido asignada por los dueños del monte, le crecen alas y se va al mar. También refieren algunas historias encontradas durante la búsqueda bibliográfica que si ésta serpiente es herida o muerta por una persona, las lluvias dejan de caer y los pueblos experimentan sequías[132].

En algunos relatos encontrados bibliográficamente –Evia y L. Stephens-, se dice que la serpiente pertenece a una anciana, tal es el caso la gruta Ch'uy Aktun en Ticul donde "*[...]hay una viejita que tiene una serpiente. Cada Viernes Santo la saca para asolearla y nadie se debe acercar a la cueva pues quien lo hiciera sería devorado por la serpiente*" (Evia, 2005, 1). De esta creencia existen registros por lo menos desde el siglo XIX, como lo señalado por John L. Stephens[133].

Pero la relación entre serpiente y agua no solo sigue estando presente entre los mayas yucatecos ya que los chortís Guatemala –localizados entre Guatemala y Honduras- creen en la existencia de *Chicchan*, serpiente cuya misión es, según Mercedes de la Garza (2003), evaporar el agua terrestre para así formar las lluvias

---

131 Los cenotes y grutas han jugado un papel muy importante dentro de la cosmovisión maya desde tiempos prehispánicos, cuando se les consideraba como la entrada al Xibalba, el inframundo maya. En éste lugar habitaba Chac, dios del viento y la lluvia. En algunos cenotes eran arrojadas personas para consultar al dios sobre diversas cuestiones, creyendo que volverían con la respuesta del dios. Durante la época colonial las cavernas y los cenotes fueron utilizados como abastecedores de agua ya que eran las únicas fuentes de agua superficial, pero fueron también un recurso estratégico para llevar a cabo la conversión del catolicismo en los mayas, ya que cerca de los cenotes se levantaron iglesias, conventos o casas curales para que los indígenas, en su necesidad de este recurso vital, se acercaran a la templos. En el mismo espacio de un cenote puede hacerse un uso elemental, como sería la extracción de agua, y ser al mismo tiempo, un espacio depositario de símbolos sagrados.

132 Montemayor,1993: 21-27.

133 John L. Stephens describe en el tomo I p.19 de *Viajes a Yucatán* una historia que le confirió un hombre maya de Uxmal en 1839 en donde "*en el pueblo indio de Maní [...] hay un profundo pozo, en donde nace una cueva que bajo de tierra conduce por una inmensa distancia hacia Mérida. En esta cueva, a las orillas de un riachuelo u bajo la sombra de un gran árbol, está sentada una vieja con una serpiente al lado vendiendo agua [...] no por dinero, sino por una creatura o muchacho para darle de comer a la serpiente, y esta vieja es la madre del enano* (este enano es aquel que según la tradición construyó *la Casa del enano* o *Templo del adivino* de la cuidad prehispánica de Uxmal)".

que a su vez traerán la lluvia. Además, ésta serpiente vive en cuevas en los montes, y cuando llega la temporada de lluvias, se introducen en los ríos y lagos, pero si muchos *chicchanes* entran a estos cuerpos de agua, entonces provocan inundaciones, y al moverse de un río a otro producen huracanes y deslaves, además, cuando encuentran alguna serpiente cerca de ríos o lagos, "*no se le mata, pues de hacerlo, el agua se secaría*" (Garza, 2003: 226). Al respecto, Thompson (1972) menciona que los *Chicchans* son los dioses de la lluvia de los chortís. Se trata de cuatro serpientes gigantes que viven cada una dentro de un cuerpo de agua ubicado en cada uno de los puntos cardinales[134]. Sin embargo, la contraparte yucateca –la *Tsukán*- no causa inundaciones, huracanes o ningún otro fenómeno meteorológico relacionado con el agua o el viento.

Nosotros consideramos que tanto la *Tsukán* yucateca y el *Chicchan* de los chortis tienen varias ideas principales en común. Uno de ellos es la relación dada entre serpientes y cuevas, relación que bien podría tener sus raíces entre las antiguas creencias de los pueblos mesoamericanos, en donde se consideraba a los cerros y montañas como contenedores de agua, ya que de ella emergían los arroyos y ríos, además de que de las cuevas de las montañas salían ráfagas de aire que alimentaban a las nubes que regaban con agua la tierra, por lo que dichas cuevas servían de residencia para deidades y vientos (Ortiz, 2005).

Otra de las similitudes -y quizá la más importante por su relación con la supervivencia de las personas- existentes entre la *Tsukán* y el *Chicchan* radica en su relación con el vital líquido, ya que la presencia de las serpientes es indispensable para garantizar la existencia del agua, ya sea como suministro –chortis- o para tener una buena cosecha o para suministrar el agua sagrada usada en algunas ceremonias –mayas yucatecos-, por lo que no deben ser dañadas de ninguna

[134] Thompson, op. cit. : 262.

manera, de lo contrario, vendría una sequía que pondría en entredicho la suerte de los lugareños.

Estas serpientes en la zona centro y norte de Yucatán incluso podrían ser consideradas como *yumes* o tener relación con algunos de ellos: Terán y Rasmussen (1994) mencionan que en la población de Xocén en el municipio de Valladolid –al este de Yucatán- se cree en la existencia de los *kanaan sayao'ob* o *metan sayao'ob* que son los cuidadores de las venas de agua[135], mismos que facilitan a los *chaques* el acceso al agua que se convertirá en lluvia[136]. Sin embargo Terán y Rasmussen no especifican si estos *dueños* o cuidadores de las venas de agua –ríos subterráneos- tienen alguna relación o no con las serpientes guardianes de los cenotes, por lo que la suposición acerca de que las serpientes *Tsukán* podrían ser los *kanaan sayao'ob* es sólo eso, una suposición.

Las fuentes consultadas refieren que la serpiente *Tsukán* es el guardián del agua de grutas y principalmente de cenotes, sin embargo, en las entrevistas realizadas en las comunidades de Tzucacab, la gente refiere que no existen cenotes ni grutas[137], aunque algunos campesinos aceptan que sí existen algunas cuevas en el monte, lejos de las comunidades. No obstante la presencia de dicho simbolismo y de cuevas en el Cono Sur, las serpientes con cabeza como de caballo, grandes como un tronco y con alas con piel de iguana no son vistas como *yumes* o como seres sagrados relacionados con el agua. Como podemos ver, en Yucatán existen diferentes interpretaciones sobre el mito de la *Tsukán*, interpretaciones que varían a escala regional e incluso a escala local.

[135] Terán y Rasmussen, 1994: 135.
[136] En las ceremonias de petición de lluvia realizadas en comunidades cercanas a cenotes en el centro y norte de Yucatán, se cree que el agua de lluvia es recolectada de estas fonaciones kársticas por los *chaques*.
[137] Aunque en la fractura que corresponde a la Sierra de Ticul existen numerosas grutas.

Entonces el simbolismo de la serpiente guardiana de las cavernas está presente en éstas comunidades aunque con una variación importante que se relaciona directamente con la ausencia de agua en las cuevas –es decir ausencia de cenotes- en la región sur de Yucatán –o por lo menos en las proximidades de las comisarías visitadas-. Lo anterior sugiere una ruptura en cuanto a la función de estas serpientes con respecto al equilibrio del mundo, pues al no ser consideradas como *yumes* o seres sagrados que interactúen con los humanos, las serpientes no son veneradas como en otras zonas de Yucatán, incluso se aseguró en una entrevista que han sido eliminadas algunas de ellas sin temor a un castigo en cuanto a la disponibilidad del agua[138]. En todo caso, el respeto que se le tiene a estas enormes serpientes se convierte en miedo por parte de los pobladores ya que no se acercan a las cuevas por servir de guarida de estos enormes seres. En pocas palabras, si bien la creencia en la serpiente *Tsukán* está presente en las comisarías visitadas en la región sur de Yucatán, no se le relaciona con la ocurrencia de huracanes, sequías, lluvias o ningún otro fenómeno meteorológico, y mucho menos se les relacionó con la inundación del año 2002; ninguno de los entrevistados señaló haber visto a la serpiente en fechas próximas o posteriores a la inundación.

Durante el trabajo de campo realizado en el municipio de Tzucacab, al menos dos de los testimonios recogidos en Tigre Grande y El Escondido, afirman haber visto a la *Tsukán* aunque en ninguna de las comunidades se le conoce con nombre alguno; mientras que los relatos de otros dos entrevistados, también uno de Tigre Grande y otro de El Escondido, afirman tener conocimiento sobre la serpiente, aunque se trate de relatos que han escuchado de conocidos o de sus abuelos respectivamente.

[138] Uno de los habitantes entrevistados de Tigre Grande, asegura que él mismo vio cuando mataron a tiros de escopeta a una serpiente que iba volando.

A continuación se muestran dos de los fragmentos de las entrevistas en las que se pudo recopilar información concerniente a estas enormes serpientes. El primero de ellos pertenece a la entrevista realizada el 17 de diciembre del 2007 en la reubicación de El Escondido, el segundo pertenece a la entrevista realizada el 14 de diciembre del mismo año a un habitante de la reubicación de Tigre Grande:

> Bueno, eso mi abuelo me tenía contado [sic], porque se fue a leñar, entonces cuando venía con la leña, oyó que estaba sonando una cosa allá arriba, entonces se levantó y lo vio, que una culebra está volando pero con sus alas medio color de iguana, muy tiernito, como blanco, todo tiene alas [sic]. Muchos dicen también que las culebras grandes no llegan a matar, vuelan y se van al mar, dicen. Mi abuelo lo vio y nos contó, yo tenía como ocho años cuando murió. Él ha visto muchas cosas, el surgimiento de antes, cuando había langostas, (inaudible) hasta el *kulche* que comieron, lo suave da la papaya, es como la (inaudible) de la papaya, que nomás a los frutos de ramón comen, lo sambuchan [sic]y lo muelen. Pues mi abuelo me contaba eso.
>
> Entrevista realizada en El Escondido, diciembre del 2007.

> [...] hay unas que sí- cuevas en que se puede entrar-, hay unas que no. pero son peligrosas, hay culebras grandes allá. Una vez aquí cerca, en una cueva, vieron cruzar una tremenda culebra, hay como de éste grueso... pensé que era un palo caído, pero lo fui viendo poco a poco, dice. Estaba cubriendo toda la carretera (inaudible) arbolitos y yerbita (inaudible), aquí no hay tubos, en el fondo como una de 500m de crucero, ahí cruzó [...]si son grandes, les salen sus alas, dicen, y se van (al mar). [...]las grandes ahí vivían, los que entran, se los van a tragar, se los van a comer.
>
> Entrevista realizada en Tigre Grande, diciembre 2007.

Los dueños y la milpa

Si uno camina por la mañana en Tigre Grande o en el Escondido –y otras comunidades de la región sur de Yucatán- sólo se pueden encontrar en las casas a las mujeres o a las personas de mayor edad; los niños están en la escuela y los hombres están trabajando desde las seis de la mañana hasta ya entrada la tarde. El trabajo que desempeñan éstos hombres es la actividad más importante –y única cuando no cultivan los productos que demanda el mercado en Oxkutzcab- que se realiza en las pequeñas comisarías de la región sur, es la actividad a la que se deben y no pueden descuidar ya que de ello depende la supervivencia de sus familias. Dicha actividad es la atención a la milpa, al maíz, que como desde el comienzo del mundo maya cuando los hombres fueron formados de maíz, sigue siendo el eje principal sobre el cuál, día tras día, gira la vida cotidiana de los mayas de las comisarías del sur de Yucatán.

Como el maíz, se siembra también para el autoconsumo fríjol, calabaza y algunas frutas como naranjas, mandarinas o chinas y plátanos entre otros vegetales, pero es el maíz el recurso primordial porque de él dependen casi enteramente para sobrevivir, ya sea sembrándolo y cosechándolo –recordemos que es de autoconsumo-, o bien, vendiendo los excedentes de su cosecha, si es que llegaran a existir excedentes. En el capítulo anterior ya se mencionó que ellos mismos realizan todo el trabajo, sin contar con otra cosa que herramientas muy elementales.

En pocas palabras, la importancia del maíz radica en que marca la diferencia entre tener y no tener qué comer, por lo que el éxito de la cosecha está en función de la llegada oportuna de las lluvias –ya vimos que estos cultivos son de temporal- y es el mayor pendiente que tienen los campesinos, la pérdida de la cosecha se vería reflejada en un desastre para la familia o para la comunidad.

La importancia de la milpa toma entonces un carácter sagrado, por tanto debe recurrirse a instancias sagradas para un buen cuidado de la misma. Para ello se recurre a los *yumtsiles* y a los santos que a su vez son *yumtsiles* –como el caso de los santos y los *chaques*-. Para obtener el favor de los mismos se deben realizar ofrendas ya sea al pedir permiso para preparar el terreno que será la milpa, para pedir a los dueños "*que ahuyenten a sus animalitos y dejen libre de peligros el monte y también para que se logre buena cosecha*" (Quintanal et al, 2003: 309), para pedir la oportuna llegada de las lluvias o se les ofrendan los primeros productos de la cosecha en sentido de agradecimiento por la misma.

El éxito en la cosecha del maíz se relaciona directamente con las atenciones que se tengan para con los *dueños* o *yumes*, por lo que cualquier omisión que se tenga en cuanto a realizarles alguna ofrenda, podría enfadar a los *dueños* y con ello acarrear la situación más grave –principalmente en términos agrícolas- para la familia o incluso para la comunidad: la sequía. Lo anterior indica las representaciones sociales relacionadas con la lluvia no son destinadas a impedir que esta llegue, sino al contrario, los simbolismos reflejan la importancia de la lluvia y el viento dentro de la vida de los mayas del sur de Yucatán.

Dado lo anterior, puede entenderse que los ritos y ceremonias significan un componente necesario que asegura el equilibrio de las relaciones existentes entre los humanos y los seres sagrados, y se sostiene que es necesario ya que la omisión de alguna atención para con los *yumtsiles* podría terminar ya sea en alguna desgracia de tipo personal como una enfermedad, o una desgracia de dimensiones más grandes como podría ser la pérdida de la cosecha de maíz.

En la comunidad de Tigre Grande se nos mencionó que la sequía se presentó en el año 2007 debido a que no se tuvieron los recursos suficientes tanto como para

pagar al *h-men*[139], quien es el oficiante de la ceremonia de petición de lluvias o *cha'a-chak*, ni como para recolectar los ingredientes y demás elementos necesarios para llevar a cabo la ceremonia por lo que según el testimonio de algunos entrevistados de Tigre Grande, la lluvia no se presentó y se perdió completamente la cosecha de maíz. En otra entrevista realizada en Tigre Grande también se mencionó que como no se hizo la ceremonia de petición de lluvias no se dio la cosecha, pero en la cercana comunidad de El Corral sí se realizó el ritual, por lo que allá sí llovió pero además, se inundaron las zonas cercanas a la comunidad[140].

Para los practicantes de estas ceremonias la sequía se debe al hecho de no llevar a cabo la petición de lluvias, pero también creen que se debe a otras causas indirectas. Esta segunda causa es la creencia religiosa de los demás habitantes de la comunidad, pues todos aquellos que creen en la importancia de los *yumes* son practicantes del catolicismo, mientras que los evangélicos –y protestantes en general- no realizan esta y otras ceremonias por tratarse de "tradiciones" como ellos mismos dicen. Entonces los católicos consideran que los evangélicos, al asistir a sus templos olvidan atender el monte –con las respectivas ofrendas a los *dueños*- y por tanto todos sufren las sequías[141]. Estos ritos son muy importantes[142] en las comisarías católicas visitadas durante el trabajo de campo con excepción de El Escondido, pues la gran mayoría de los habitantes pertenecen a la religión evangélica. Sobre el tema de las religiones presentes en las comunidades de estudio se hablará más adelante.

---

[139] Un *h-men* es el guía espiritual y guardián de las antiguas tradiciones mayas, se hablará de este personaje más adelante.

[140] En el año 2007 se presentaron algunas corrientes de agua que inundaron algunas zonas del ejido de Corral, pero estos corrientales son comunes durante la temporada de lluvias y son completamente diferentes a los que se presentaron el año 2002 inundando algunas comunidades en el sur de Yucatán.

[141] Un estudio sobre el tema es presentado por Enrique Rodríguez Balam en Ruz y Garma 2005.

[142] A pesar de ser importantes, los ritos sólo son practicados por las personas mayores y algunos jóvenes, el resto de la población ya no cree en la utilidad de dichos ritos.

El cha'a-chak

Es aquí donde aparece de nuevo la importancia de los yumes o dueños, ya que será a ellos a quien deban dirigirse los campesinos para asegurar que el maíz no se pierda. El divino recurso del agua debe ser pedido a sus también divinos señores: los *chako'ob* o *chaques* como son conocidos por los campesinos, mismos que son dueños de la lluvia y las nubes. Para lograrlo, los campesinos deberán organizarse para llevar a cabo una ceremonia que se ha venido realizando desde tiempos pasados como señala Reed (1985) en *la Guerra de Castas de Yucatán*, e incluso tiempos mucho más antiguos. Se trata de la ceremonia de petición de lluvia, el *cha'a-chak*.

Se tienen registros entre los antiguos mayas relacionados a rituales de petición de lluvia o procuración de buenas cosechas de maíz, algunos son los mencionados por Garza (2003) en la página 12 del Códice Madrid "[...]*de una faja astral, parece caer el dios B* (aquí se refiere a Chaac) *con el cuerpo manchado como piel de jaguar. Sobre la banda hay dos signos Kin (Sol) rodeados de nubes; de ellos cae lluvia, que aumenta bajo la faja astral. Detrás del dios B desciende una serpiente adornada con líneas paralelas y significa Chicchan. A la izquierda se ven ofrendas sobre una vasija: signos Kan (maíz), iguana, tigrillo, cabeza de pavo y comida ritual. Ello indica ritos dedicados a chaac para propiciar la lluvia*" (Garza, 2003: 232).

Bracamonte (2007) describe una conjura en el año 1607 en el pueblo de Yobaín –al norte de Yucatán muy cerca de la costa- descubierta por las autoridades coloniales en donde "*los mayas se preparaban para la petición de la lluvia debido a que en ese año se padecía una sequía que amenazaba con destruir los cultivos*" (Bracamonte, 2007: 251).

Por su parte, Fray Diego de Landa señala que los antiguos mayas dedicaban algunos días de los meses *Chen* y *Yax* para realizar una festividad en honor a los *chaques* que eran considerados dioses de los maizales[143].

El culto al dios *Chaac* sigue estando presente entre los mayas yucatecos del sur de Yucatán, sólo que ésta vez el dios de la lluvia ya no lleva un papel principal –la ceremonia es ofrecida en primera instancia al dios cristiano- y su personalidad es dividida en cuatro personas o *chaques* que son subalternos al dios de la religión cristiana. Thompson (1972) menciona que durante tiempos prehispánicos *Chaac* o *Chac* se trataba de una y varias persona al mismo tiempo[144] y que actualmente se cree en cuatro *chaques* principales o mayores, que se encuentran uno en cada punto del universo[145] y en muchos otros *chaques* menores; todos ellos se relacionan con el dios B de larga nariz curvada que aparece en distintos códices[146].

Los nombres asignados a los distintos *chaques* varían demasiado en los textos consultados –en las comunidades estudiadas sólo se sabe que son cuatro *chaques*- aunque varios autores coinciden en que están relacionados con los santos cristianos. Thompson (1972: 254) y Ruz (2006: 22) coinciden al señalar que el principal de los cuatro *chako'ob* –es decir los que Thompson reconoce como principales o mayores- está relacionado con San Miguel Arcángel[147].

---

143 Landa, op. cit.: 149.

144 Al respecto, Thompson (1972: 198-199) señala que una característica de los antiguos dioses mayas es que podía existir un cuarteto de dioses cada uno de ellos asignado a diferentes direcciones y colores del mundo y al mismo tiempo tratarse de una sola divinidad.

145 Aquí hay que aclarar que en el antiguo pensamiento maya, los cuatro rumbos o puntos del universo no eran equivalentes al los puntos cardinales de la tradición occidental. Garza (1998: 60) menciona que estos cuatro puntos corresponden a las cuatro esquinas del mundo: el sur a la izquierda del camino del sol, ya que este recorre el cielo en dirección este-oeste, entonces las cuatro esquinas estarían en las posiciones NE, NO, SO y SE; la quinta posición o cenit seria la quinta casa del sol.

146 Thompson, op. cit.: 252.

147 Hay que señalar que Thompson sólo menciona su relación con San Miguel, no especifica si se trata del arcángel del mismo nombre.

La ceremonia del *cha'a-chak* es un acontecimiento en el que participan todos aquellos que poseen milpa –y aún los que no tienen-, llegando incluso a participar personas que no pertenezcan propiamente a la comunidad en que se va a realizar el *cha'a-chak*[148]. Para ello es necesario tener una buena organización, y sobre todo, tener dinero para poder pagar al oficiante de la ceremonia, porque ésta no puede ser dirigida por cualquier persona, debe llevarse a cabo por medio de un *h-men*, quien es el heredero y guardián de las creencias mayas y de la sabiduría de los antiguos sacerdotes mayas. Este personaje, que también es un campesino, está presente en los estados de Yucatán, Quintana Roo y Campeche y sus funciones parecen variar de un poblado a otro, pues mientras que para algunos solamente realiza las ceremonias del *hetzlum*, el *wahicool*[149] y *el cha'a-chak*, para otros "*es capaz de dominar y reencausar las fuerzas desencadenadas por los hombres por su forma irresponsable de vivir*" (Quintanal et al, 2003: 288) además de ser curandero y sobador[150]. Pero un *h-men* no solamente atiende a campesinos mayas, pues como menciona Baqueiro (1983), su conocimiento en herbolaria ha hecho que incluso personas de lugares apartados y mestizos[151] lleguen a buscar sus servicios[152]. De la misma manera, distintas personas de las comunidades estudiadas han acudido a un *h-men* para curarse alguna dolencia o enfermedad.

[148] En una entrevista realizada en Dzi, ranchería vecina la cabecera municipal de Tzucacab, se menciona que al *ch'aa-chak* realizado en el lugar, asisten personas tanto de la cabecera municipal, como de otras comunidades cercanas.
[149] En la ceremonia del *hetzlum* se pide a los yumes que cuiden de los animales de corral; en el *wahicool* se agradece a los *yumes* por haber permitido el logro de una buena cosecha.
[150] Un entrevistado de Tigre Grande mencionó que hay *h-menob* que pueden detener huracanes, cosa que solo pueden hacer aquellos que son "efectivos"; a los que recurren en el lugar no son tan buenos o efectivos. Desafortunadamente no se obtuvo más información al respecto.
[151] Baqueiro, 1983: 47.
[152] Esta afirmación pudo ser comprobada durante el trabajo de campo de mayo del 2007 en la ciudad de Oxkutzcab, en donde existen casos similares a los mencionados por Baqueiro.

Entrevistando a un organizador de *cha'a-chak* en Corral,
mayo del 2008. Fotografía de Eduardo Morales.

Varios autores señalan que los *h-meno'ob* podrían ser reminiscencias de los antiguos sacerdotes mayas de nivel bajo. Reed (1981) es uno de los que comparten la anterior idea al mencionar que "*si los batabob* (antiguos jefes mayas) [153] *quedaron muy rebajados por la conquista, el sacerdote indígena, el ah-kin, desapareció. Los jefes podían ser útiles para mantener el orden y recoger los impuestos, pero no había lugar para los predicadores de Satán, para los cuáles no tenían tolerancia los españoles.* [...]. *Se reprimieron despiadadamente todos los intentos de celebrar los antiguos ritos. Pero sobrevivieron algunos fragmentos. Los h-men, tolerados como simples curanderos por los blancos, recogieron y transmitieron una parte de la religión del pasado, tan especial y complicada.* [...] *sobrevivían gracias a la oscuridad, a que los blancos no lo entendían y a su vital papel en la vida de sus pueblos*" (Reed, 1981: 210).

[153] Paréntesis nuestro.

Volviendo al *cha'a-chak*, su preparación requiere que todos en la comunidad –al menos los que crean en la utilidad de dicha ceremonia- cooperen de alguna manera, cosa que supone de un gran esfuerzo para los campesinos, ya que muchas de las veces no tienen los bienes suficientes para cooperar, ya sea con dinero para pagar los servicios del *h-men*, con maíz o animales –pollos y pavos- además de calabazas y pepitas entre otros elementos. La ceremonia se lleva a cabo en distintos lugares, ya sea en alguna milpa, en algún terreno en común que determinen previamente los habitantes o en alguna aguada –como es el caso de El Escondido-.

Una vez que se tienen aparejados los elementos necesarios que usarán las mujeres para la preparación de los panes y la sopa que servirán de ofrenda[154] junto con los pollos y los pavos al dios *Chaac*, debe prepararse el altar donde el *h-men* realizará la ceremonia, el altar es hecho con una mesa y algunas ramas entrecruzadas simulando la bóveda celeste sobre la mesa. Las siguientes descripciones de la ceremonia pertenecen a fragmentos de las entrevista realizadas en la comisarías de Dzi y de El Escondido el 17 de diciembre del 2007:

> [...] una costumbre que hace... se hace en los meses desde julio y agosto, después de julio, agosto, septiembre... Son los meses de agosto a septiembre, se hacen los *cha'a-chakes*, el *wahicool* se hace desde febrero, marzo, abril.
>
> [...] El *cha'a-chak* se prepara, por ejemplo, hoy está programando que va a empezar hoy [sic] para que termine mañana. Hoy por ejemplo, a estas horas ya se puso el altar por ahí de las seis de la tarde. Entonces viene el h-men y hace la velación, y hay siempre una costumbre de que hay sapitos, preparan ranitas que vienen a cantar, pero son los mismos niños que... ahí está cantando el *h-men*... es muy bonita.
>
> Entrevista realizada en Dzi, diciembre 2007.

[154] Las mujeres participan en la ceremonia únicamente preparando la comida que se ofrecerán a los *yumtsiles* pero no pueden acercarse al altar o estar presentes durante los rezos.

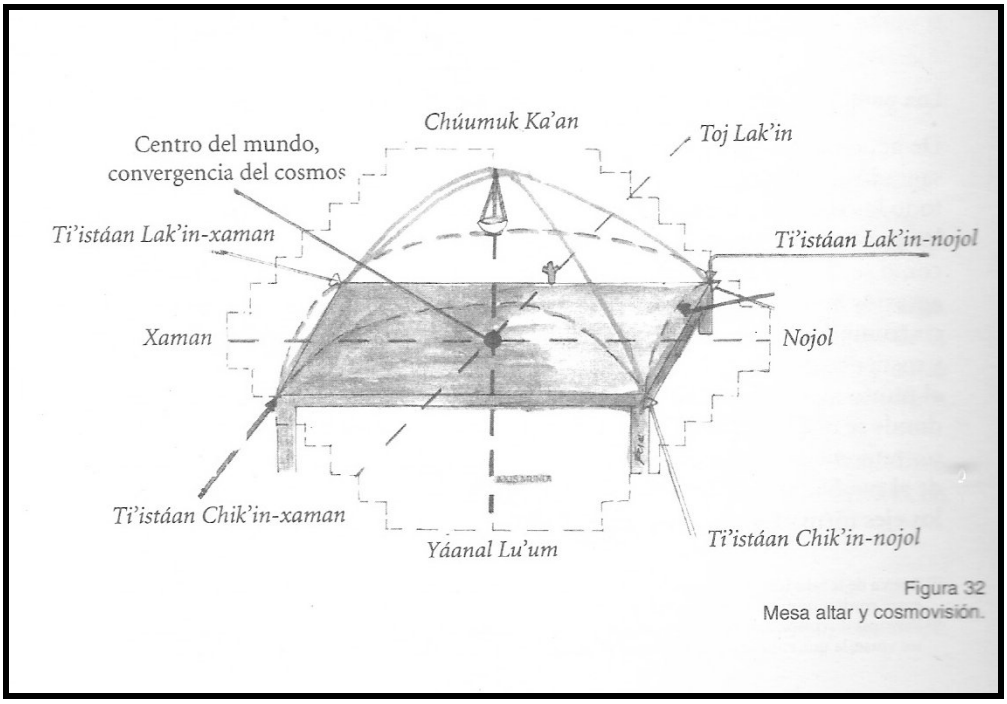
El *cha'a-chak* se hace en el mes de agosto, porque... ¿entiende la canícula? Entonces a veces hace buena temporada, pero a veces no, y vienen las sequías de treinta, de cuarenta días, entonces vamos a tener en cuenta aquí en el Escondido forma el grupo del *cha'a-chak*, voy a tener en cuenta: pues hago una asamblea, vamos a hacer un *cha'a-chak*, una primicia, primicia se dice en español, pero nosotros decimos *cha'a-chak*, en la aguada lo vamos a hacer, y después se hace reunión, se junta cuantos pollos o doce o trece o catorce lo que sea. [...] Nos juntamos, se va a hacer el *chok ob*, la sopa, con el recado rojo, [...] y las señoreas no se acercan donde está el ka-anche, el ka-anche es el altar, entones el *h-men* allá está orando. Hay sapos, nosotros lo hacemos de personas.

Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

El h-men ofrece a los asistentes una "hostia" confeccionada con maíz y cacao, a manera de comunión. Tixhualactún, Yucatán. Fuente: Mario Humberto Ruz, 1998.

Cada elemento de la ceremonia tiene un significado propio, pero dicho significado pocos campesinos lo conocen –por supuesto con excepción del *h-men*-.

Los panes simbolizan a los *bolontiku* dueños del inframundo[155], mientras que el altar o ka anche es la simbolización de la tierra que es sostenida por los *bacabes*; por debajo de la mesa está el inframundo y el nadir; por encima se entrecruzan cuatro arcos de ramas simbolizando el cenit, el cielo y la bóveda celeste[156] mientras que la superficie de la mesa representa la tierra que es habitada por el ser humano y cada lado de la mesa representa un punto del universo: al norte *xaman ka' an* , al sur *nojol*, al poniente *chik´in* y al oriente *lak´in*.



Fuente: Quintanal et al 2003.

Líneas antes se mencionó que hay sapos en la ceremonia. Los sapos y las ranas anuncian con su canto la llegada de las lluvias y son los músicos e invitados de los

[155] Marion, 1994: 132.
[156] Quintanal op. cit.: 281.

chaques[157]; son elementos importantes que también están presentes durante la ceremonia y son representados por niños escogidos por *el h-men*[158] :

> Hay sapos, nosotros lo hacemos de personas [...].los niños bajo la mesa, ahí están los sapos.
>
> Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

Son cuatro los niños que representan a los sapos, mismos que están sentados uno debajo de cada *chaac* –representado por cuatro hombres adultos-, quienes imitan los sonidos y la furia del viento que acompaña a la lluvia al golpear los matorrales y chiflar como lo hacen los *chaques*:

> También hay yumtsiles, entonces con bejuco, *takanil* le decimos nosotros, se cortan a nueve por nueve se pone [sic], para pegar como suena el trueno de la lluvia cuando hace así ¡truuum!, pues pega con ese bejuco a otros *yumitsil*, una vez hubo pleito, ¡porque le dolió que le pegara! Hasta el *h-men* se metió porque lo están separando, le dolió que le pegara por otro *yummtsil*.
>
> Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

[157] Thompson,op. cit.: 258.
[158] Marion, op. cit.: 124, 137.

El agua que sale del ano de un *Chaac* cae hacia la tierra, el dios está rodeado por cuatro ranas que son los sirvientes y músicos del mismo, echan agua por la boca hacia la tierra. Códice Madrid. Fuente: Thpmpson 1980.

Los *chaques* han sido representados desde tiempos de la conquista y anteriores. Landa (2003) señala que los mayas tenían por costumbre elegir a cuatro hombres que representarían a los *chaques* para ayudar al sacerdote durante las fiestas que no necesariamente eran con fines agrícolas[159].

La ceremonia dura uno o más días[160], el *h-men* debe realizar sus rezos llamando a los *chaques* y a las deidades cristianas durante la noche. A la mañana siguiente comienzan a preparase las ofrendas a los dioses:

> [...] amaneciendo, al otro día, ya se prepara el *pib*, acá enfrente hay dos casas... se hacen hasta veinte, quince cargas de maíz, se hacen como cinco

[159] Landa, op. cit: 123-128.

[160] Durante el trabajo de campo y de gabinete, se pudo observar que la duración de la ceremonia varía en sus días de celebración, incluso en algunas comunidades como Corral se realizan las ceremonias de *cha'a-chak y wahicool* –petición de lluvias y agradecimiento por la cosecha respectivamente- el mismo día para evitar gastar más dinero.

> cargas.... son 50 kilos... son como 300 kilos de masa, después se prende todo eso [...] Se amarra y se pone en el *pib*. Una hora y media, cuando lo sacan ya está cocido, entonces cuando lo sacan, se saca el pan, y se hace la sopa, [...] es muy rico, después, se empieza a preparar y cuando sale ya está cocido. Mientras eso, ya se hizo entonces la... se preparan muchos calderos, vaporeras se hacen. Se hacen doce hilajas de *choc'o* entonces el *h-men*... hace un movimiento grande, termina todo ya cocido, el *h-men* empieza a rezar, entonces lo que hace es… el volumen de la gente que asiste, por ejemplo s ese señor tiene su milpa, el *h-men* dice un promedio de todos los que estamos aquí, como cuántos mecates de milpa se hacen.
>
> Entonces llega el momento, todos los que participaron llegó como a noventa y cinco hectáreas, es como una cuestión de gracias, de las noventa y cinco hectáreas que se ofrecen a dios, y que le pidan el agua y eso, es su ceremonia.
>
> Entrevista realizada en Dzi, diciembre 2007.

Una vez terminados los rezos, el *h-men* indica que la comida que fue ofrecida a los dioses de la lluvia puede ser repartida entre todos los participantes de la ceremonia así como a las mujeres a quienes se les lleva la parte correspondiente del banquete, tomando entonces tintes de una gran fiesta en que los campesinos esperan que *Dios* haga caso a la plegaria y ordene a los *chaques* que lleven la lluvia para tener con qué alimentar a sus familias:

> Entonces termina y se empieza a repartir, como a estas horas del siguiente día, lleva una noche así un día entero [sic], a estas horas ya se está repartiendo, están comiendo la sopa [...] ahí todo el pueblo convive. Eso es el *cha'a-chak*. Lleva una noche de velación y un día para terminar en la tarde, eso es el *cha'a-chak*. [...]Pero el *cha'a-chak* es para todo el pueblo. Hay veces que las comisarías acá cerca, cuando saben que hay, bajan con

> nosotros, traen su pollo para que se ponga allá adentro, entonces así [sic]. Todos vienen, todos vamos, hay muchos en Tzucacab que saben de que ahí vienen, y en ese momento, cualquiera es bien recibido, convivimos con ellos, es el *cha'a-chak*. Aquí estamos acostumbrados a hacer esto.
>
> Entrevista realizada en Dzi, diciembre 2007.

Algo digno de resaltar es el hecho de que el trabajo de campo realizado en tierras mayas se facilitó debido a la calidez y hospitalidad de los campesinos, quienes lejos de ocultar sus creencias –por lo menos ésta- de ojos ajenos a su cultura, los mayas –principalmente personas de la tercera edad y niños- se muestran totalmente abiertos, incluso, invitan a aquellos no mayas que deseen presenciar la ceremonia:

> Te digo, el día que haiga chance [sic], si lo pueden videograbar, es muy importante. La INI siempre sugiere eso, que se haga, que se haga.
>
> Entrevista realizada en Dzi, diciembre 2007.

La ceremonia de *cha'a-chak* presenta diferentes variantes según el lugar donde se realice, pues en los municipios del norte de Yucatán es común que las ceremonias se realicen en las cercanías de un cenote o haciendo mención de dichas formaciones durante la ceremonia[161] o bien dentro de una gruta[162], mientras que en las comunidades estudiadas de Tigre Grande y El Escondido la ceremonia se lleva a cabo en la cancha de fútbol y en la aguada respectivamente, al tiempo que en el ejido de Corral tanto el *cha'a-chak* como el *wahicool* se realizan en una misma ceremonia para evitar realizar gastos en dos ceremonias distintas. Pero a pesar de todas estas variantes, la esencia de la ceremonia y la mayor parte de los componentes ya mencionados son los mismos.

[161] Terán y Rasmussen, op. cit: 125.
[162] Maldonado, op. cit.: 277.

El *wahicool* es otra ceremonia que está relacionada indirectamente con la lluvia y también es de gran importancia, aunque es de menores dimensiones que el *cha'a-chak* y puede realizarse de manera individual o colectiva y con o sin la presencia del *h-men*. Ésta ceremonia es más sencilla y es realizada en la milpa y también recibe los nombres de *wa ni cool*, *hanlicool* o simplemente como *primicia*[163] que es como se conoce en la mayoría de las comunidades visitadas, aunque también hubo quien se refería al *cha'a-chak* como la *primicia*.

Se trata de una ceremonia en donde se da gracias a los *vientos*, a los *chaques* y a *Dios* por haber permitido que la cosecha se lograra oportunamente. En ella se ofrece la bebida llamada *saka* hecha con maíz, además de una porción simbólica de los primeros productos de la cosecha obtenida.

Los campesinos entrevistados están completamente seguros de que la realización de la ceremonia garantiza la oportuna llegada de las lluvias y al mismo tiempo aseguran que en todos los años que se ha realizado dicha ceremonia, la lluvia se presentó. Algunos autores que presenciaron una ceremonia de *cha'a-chak*, señalan que apenas terminó el *h-men* de realizar sus rezos, el viento comenzó a soplar y las oscuras nubes de lluvia comenzaban a asomarse en el oriente... "*nubes oscuras, densas, bajas: la montura de los chacs*" (Marion, 1994: 125).

Los vientos

Los *chaques* no son las únicas deidades a las que recurren los campesinos mayas. Los *iikes* o dueños de los vientos son también de gran importancia, pues ellos arrastran a las nubes que traerán a la lluvia y permitirán que el viento no apague la quema del monte en donde se preparará la milpa. Sin embargo durante los trabajos

[163] Ríos, 1976: 13.

de campo realizados en las comisarías de Tzucacab, la línea divisoria entre *chaques* e *iikes* no se encontró bien definida, pues en varias ocasiones se nos mencionó que los *chaques* son aquellos *yumes* que chiflan de cada uno de los cuatro rumbos del mundo y que son estos quienes mandan el viento desde cada una de las cuatro direcciones, situación que a la vez era atribuida a los *iikes.* Este traslape entre *iikes* y *chaques* podría deberse a la estrecha relación que tienen el viento –los *iikes*- y las nubes -las monturas de los *chaques*- o bien, los *iikes* podían ser vistos como deidades subordinadas a los *chaaques*[164].

El viento es de suma importancia durante la preparación de la milpa, por tanto algunos campesinos entrevistados llevan a cabo algunos rezos ofrecidos a los *iikes.* González Puc (1982) menciona la realización de una ceremonia llamada *saka´i took* ofrecida a *yumil iik*, señor del viento. En esta ceremonia se pedirá al viento del sur *nojol iik´* para que el monte se pueda quemar bien y poder sembrar cuando lleguen las lluvias, pero para llevarla a cabo se necesita la ayuda de un *h-men*[165], el cuál ofrecerá a los *iikes* un poco de maíz molido en el lugar que será la milpa, acompañando a la ofrenda con rezos y cantos. Éste ritual se realiza en los meses de abril y mayo, y de no hacerlo el maíz no crecerá o incluso se podría quemar más monte de lo necesario[166].

El viento del oriente es el *lak´in*, lugar de donde según Quintanal provienen los yumes al ser invocados, y al ser la dirección de donde nace el sol, se dice que es el origen o camino de la vida[167]. De ésta misma dirección vienen los vientos que son identificados como benéficos, ya que son los que empujan a las nubes que

[164] Thompson describe la relación entre ambas deidades (1970: 270-272).
[165] Un entrevistado en Dzi señaló que para evitar el pago a un *h-m*en, él mismo realiza los rezos, o en sus propias palabras: "(a) *todos los vientos, los remolinos, la lluvia; los vientos tengo que llamarlos para que vengan a recibir el saka*".
[166] González, 1982: 192.
[167] Quintanal, op. cit.: 286.

arrojarán la lluvia mandada por los *chaques*. Estos vientos duran toda la época de lluvias de junio a septiembre[168].

El viento del norte es el *xaman ka' an*, que se presenta en los meses de noviembre, diciembre y enero lleva a las comunidades de Yucatán vientos fríos, por lo que son conocidos como vientos malos que pueden llegar a causar enfermedades a las personas, algunos autores señalan que aquí se forman los huracanes[169], sin embargo, durante el trabajo de campo los entrevistados ignoraban la procedencia de los huracanes o sus causas –recordemos que en esta región no son tan importantes los huracanes como en el norte-, en todo caso, mencionaban que se formaban como remolinos en el mar. Respecto a las enfermedades que pueden causar estos vientos[170], un entrevistado de Tigre Grande mencionó que al caminar por el monte –que se encuentra a unos pasos de la reubicación- contrajo un *viento*, mismo que describía como un fuerte dolor de espalda y que únicamente pudo ser curado por un *h-men*, a pesar de haber recurrido antes con algunos médicos en Tzucacab e incluso en el municipio de Tekax.

El viento del sur se llama *nojol iik´* el cuál es benéfico para los campesinos debido a que permite la tumba del terreno que será la milpa e impide que el fuego se salga de control; sólo está presente en la época de sequía –*yaaxk´in*- y sopla entre los meses de marzo y mayo o junio[171].

---

[168] González, op. cit.: 190.
[169] Quintanal, op. cit: 286.
[170] Los aires o vientos maléficos o negativos no siempre son resultado de la actuación de los *iikes*, incluso llegan a tener un significado diferente. Los campesinos se refirieron a estos vientos como la "esencia" que poseen los lugares en que habitan los *yumes* -a fin de cuentas hay que recordar que los campesinos afirman que los yumes son "de puro viento"-, o bien la "esencia" que estos dejan a su paso, por lo que si alguna persona se acerca a los dominios de los yumes sin pedir el respectivo permiso a los mismos o llegara a tocar a uno de ellos, contraerá un viento que a su vez provocará una enfermedad que solamente podrá ser curada por un h-men.
[171] González, op. cit.: 188.

Y por último está el viento del poniente *chik´in´iik´*, el cuál es benéfico por utilizarse para el cultivo del maíz y como sopla irregularmente puede estar presente durante la época de lluvias y durante la sequía[172].

Como hemos visto, la importancia de los *vientos* dentro del mundo de los campesinos mayas –en este caso los de la región sur de Yucatán- no sólo se debe a la acción de estos en el cuidado y preparación de la milpa, sino también a la incidencia de los vientos en la salud; por tanto, los *vientos* pueden ser positivos como los que ayudan a la correcta quema de la milpa, y negativos como aquellos que causan enfermedades[173].

De lluvias, nubes y presagios

Los *yumtsiles* ocupan un lugar importante dentro de las representaciones de los mayas del sur de Yucatán, pero no son las únicas maneras de explicar su espacio. Existe otro conjunto de conocimiento social del cual se sirven las personas para estar al pendiente de todo aquello que sucede en su espacio y que también ha subsistido a través de la tercera dimensión del espacio: el discurso. Los campesinos esperan ansiosamente la llegada de la lluvia de los *chaques*, y por esto mismo suelen estar pendientes de las señales con que la naturaleza avisa a los hombres que las mismas se aproximan.

Nelson Reed (1981) menciona que durante la Guerra de Castas, los mayas sublevados estaban próximos a tomar la ciudad de Mérida, pero prefirieron

[172] Íbidem.
[173] Los vientos también han sido percibidos como maléficos o benéficos en otras culturas como lo mencionado por Motte-Florac (2008), en donde para los purhépecha, los vientos, aires o malos humores también son entidades complejas y además de tener igualmente diversas representaciones, también pueden causar enfermedades.

posponer la toma y regresar al campo para atender su milpa, pues observaron una señal de la proximidad de las lluvias:

> Cuando los de mi padre tomaron Acanceh pasaron cierto tiempo festejándolo y preparándose para tomar T-ho (Mérida). Hacía un calor abrasador. De repente aparecieron en grandes nubes por el norte, por el sur, por el este, por el oeste, por todo el mundo, las *sh´mataneheeles* (hormigas aladas, nuncios de las primeras lluvias). Al ver esto los de mi padre se dijeron, y dijeron a sus hermanos: ¡Ehen! Ha llegado el tiempo de que hagamos nuestra plantación, porque si no la hacemos no tendremos la Gracia de Dios para llenar el vientre de nuestros hijos (Reed 1981: 104).

Existen en las comisarías de Tzucacab varias señales o presagios que permiten a los campesinos conocer si se presentarán lluvias abundantes que beneficien a sus cultivos. Un presagio muy parecido al mencionado por Reed es la "lluvia" de escarabajos conocida como *k'aan ixi'im*[174] -maíz amarillo- conformada de cientos de estos animales que se presentan generalmente entre los meses de junio y julio. La presencia de estos insectos amarillos presagian en primera instancia que se logrará una buena cosecha de maíz, por lo cual los campesinos relacionan indirectamente la llegada de los escarabajos con la aproximación de las lluvias.

El florecimiento de algunos vegetales también es considerado como un presagio indirecto de la llegada de la lluvia. Por ejemplo si el florecimiento de los robles es abundante habrá una buena cosecha, pero si el árbol presenta pocas flores, la cosecha será mala.

[174] www.yucatan.com.mx, consultada el 16 de abril del 2008.

Un presagio similar sucede con el guano, pues cuando este florece o tiene abundantes frutos, se presentará una buena cosecha de maíz, pero si se caen las flores y los frutos no se dan, entonces la cosecha se perderá.

Las señales de la llegada de lluvia también pueden ser observadas en el cielo. Algunos entrevistados señalaron que si uno camina en la noche, puede escuchar el rumor del viento y los sonidos de la selva que despierta por las noches, y si el cielo se encuentra libre de nubes, se puede contemplar la hermosa luna pálida de Yucatán, que da otro nuncio de lluvia a los campesinos que se toman un tiempo para contemplarla. Esta señal es el *peet* –en español aureola- de la luna. Si esta presenta un halo brillante, es señal de que en los próximos días lloverá[175]:

> Bueno, antiguamente seguimos tradición de personas antiguas [sic], nos dicen que... una vez mi abuelo dice: esto que ves así... no sé si han visto el de la luna, cuando aparece una bola atrás de color. Eso es señal de agua, de lluvias.
> [...] es *peet* le dicen, mira su *peet* de la luna, es una bola que sale. Y le digo: ¿abuelo eso que significa? es que va a llover. Si no llueve mañana, pasado mañana llueve. Eso dicen.
>
> Entrevista realizada en Corral, mayo 2008.

Otro método muy generalizado –aunque a la baja- es el empleo de las *cabañuelas* o *xook k'i'in*. Consiste en predecir las lluvias a lo largo del año basándose en lo que ocurra durante el mes de enero.

[175] Esta señal no parece ser exclusivamente conocimiento de los mayas, bien podría ser un creencia general entre los campesinos de distintos lugares, pues se encontró alusión a este presagio de lluvia en el cuento *El fin* del escritor argentino Jorge Luis Borges, en donde uno de los personajes mira al cielo "*y pensaba que el cerco rojo de la luna era una señal de lluvia*" (Borges, 2005: 248).

Es un método que hasta hace poco era muy utilizado por los campesinos aunque ahora son pocos los que lo usan[176], incluso es una creencia que alcanzaba a instancias oficiales como lo demuestran Terán y Rasmussen (1994) al presentar una declaración del jefe de Asuntos Agrarios del Gobierno del Estado quien menciona que la irregularidad de las lluvias de ese año –1990- no permiten calcular la cantidad de hectáreas que deberán sembrarse para el ciclo primavera-verano, pero el funcionario asegura que de acuerdo con las cabañuelas "*se espera que a fines de este mes* (no se especifica qué mes) *y principios de junio próximo haya sequía completa, lo que permitirá continuar las quemas*" (Terán y Rasmussen 1994, 136-137).

Se trata de asignar un mes del año a cada día entre el 1 y 12 de enero, así corresponde el 1 de enero al mes de enero, el 2 de enero al mes de febrero, el 3 de enero al mes de marzo y así sucesivamente hasta llegar al 12 de enero que corresponde al mes de diciembre. Al llegar al día 13 de enero se prosigue el conteo pero en orden regresivo, donde el 13 de enero corresponde a diciembre, el 14 de enero corresponde a noviembre y así hasta llegar al 24 de enero que corresponde al mes de enero.

> Es de enero, en el mes de enero, cuando empieza a contar que, el día primero de enero, empiezan a contar ellos [sic]: hoy es primero de enero, van a empezar las cabañuelas. Si el primero de enero llovió, es de que es bueno[sic]. En febrero, el día dos de enero, lo cuentan ellos como de febrero, si llueve: ¡ah!, va a llover en febrero. En marzo, el tres de enero es mes de marzo, ellos dicen de que si no llueve, va a haber sequía en ese mes, no hay, no cae la lluvia [sic]. El cuatro de enero es (el) mes de abril, se presentan unas nubecitas así y ¡ah!, va a llover, y si no, si está despejado, ese no va a llover. Así llegan a tener ellos como su calendario hasta de siembra. En el mes de abril es sequía, van a quemar su milpa, queman su milpa. Esperan el mes de

[176] Durante el trabajo de campo, los entrevistados señalaron que no se necesita de los servicios de un *h-men*, situación contraria al caso que mencionan Terán y Rasmussen.

> mayo para sembrar. Pero si ven en las cabañuelas de que el cinco de enero no llovió nada, es que ellos no van a sembrar en el mes de mayo, en el mes de junio van a sembrar.
>
> Entrevista realizada en Corral, mayo 2008.

A partir del día 25 de enero, cada día corresponde a dos meses del año hasta llegar al día treinta de enero, y para el día 31 se cuentan incluso las horas, ya que se cuanta todo el año "*de ida y regreso, pues cada hora representa un día, de modo que las primeras doce horas corren de enero a diciembre en sentido progresivo y las siguientes doce horas se hace la cuenta a la inversa* [sic]*, de diciembre a enero*" (Terán y Rasmussen, 1994: 135).

> (Sirve) para las lluvias, si. Y así sucesivamente. En el último día del mes, hasta las horas cuentan ellos, de que el último día del mes de enero, es cuando ven de que se presenta lluvia a (inaudible) el sol y ellos van contando. Así sacan sus fechas.
>
> Entrevista realizada en Corral, mayo 2008.

Entonces el tiempo –lluvias o sequías, vientos o calmas- que se presente en cada día de enero será el mismo que se presente en el mes que le corresponde según las *cabañuelas*, así el campesino sabrá en qué mes lloverá y cuando le conviene sembrar para lograr una buena cosecha. Sin embargo, este método ahora es poco usado, ya que los campesinos señalaron que ya no les da tanta confianza dicho método pues las lluvias ya no se presentan con la regularidad de años anteriores.

De la misma manera, las *cabañuelas* también eran usadas para predecir las fechas en que se presentarían los huracanes, para ello se debía observar el comportamiento del tiempo en los días de enero que corresponden al mes de septiembre, es decir el 9 y 21 de enero:

> Bueno, en el mes de septiembre, si no caen lluvias, es de que no se presentan huracanes. Si una lloviznita, es llovizna natural. Pero si son lluvias fuertes en la fecha de enero, febrero, marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre... es el nueve de enero es cuando ven ellos, lo cuentan como septiembre, si sólo unas lloviznitas, no hay huracán, así lo llegaban a ver ellos.
>
> Ahorita casi no, muy pocas personas lo hacen (*las cabañuelas*), porque son otras formas de mentalizar. Ahorita nada más ven lo de la tele, el huracán va a llover, por medio de las noticias, de entes no, era así, van contando los días de enero.
>
> Entrevista realizada en Corral, mayo 2008

Existen otras dos representaciones concernientes con los fenómenos meteorológicos, aunque cabe señalar que por cuestiones de tiempos, sólo se hizo referencia a ellas en las comunidades visitadas en Tzucacab. Dichas representaciones de fenómenos meteorológicos son el *kan-kobul* y el *sabak-ha*[177], fenómenos que se consideran peligrosos entre los campesinos.

La peligrosidad tanto del *kan-kobul* como del *sabak-ha* radica en la impredecibilidad y rapidez con que aparecen dichos fenómenos. El *kan-kobul* es una especie de nube amarilla y anaranjada que por lo regular aparece por las tardes, justo antes de que el sol se comience a ocultar. La nube avanza dejando caer polvos sobre los cultivos, ya sean maíz, fríjol, naranjas u otros, los cuáles van muriendo bajo la sombra de la nube. Existe también la creencia de que el *kan-kobul* puede afectar a mujeres embarazadas e incluso a niños pequeños quienes si entran en contacto con el aire de la nube, contraerán diarrea o ictericia lo cuál se manifestará contrayendo un color amarillento[178]. La única forma para prevenirlo

[177] Los entrevistados señalaron que en español significan nube amarilla y agua con tizne respectivamente.
[178] Llanes, 1983: 57.

es, a decir de los abuelos, tratar de arrojar hacia la nube los desechos o cenizas de las mazorcas quemadas, o bien usar las cenizas para formar una cruz en el piso, sólo entonces desaparecerá la nube. El problema es considerado tan serio para los campesinos, que incluso han consultado con la Secretaría de Fomento Agropecuario y Pesquero para intentar protegerse contra dicha eventualidad, ya que ni los servicios y conocimientos de los *h-meno'ob* pueden ayudarlos en esos casos. Sobra decir que esta secretaría tiene aún menos idea de cómo ayudar a los campesinos.

El *sabak-ha* es una especie de lluvia que de improviso cae únicamente por las noches por lo que toma desprevenidos a los campesinos. Los entrevistados se refieren a ésta lluvia como agua salada, caliente y con tizne, la cuál al contacto con los cultivos los cubre de tizne hasta dejar las hojas podridas y agusanadas. Para este mal no existe ningún remedio o protección, ni aún por parte de los abuelos o los más ancianos o incluso de los *h-meno'ob*. La castellanización del término *sabak-ha* podría quedar como *agua y tizne,* lo cuál coincidiría con los efectos de una lluvia ácida, situación que se presentó en algunas comisarías del Cono Sur –o por lo menos en comisarías de Oxkutzcab-[179].

Entre los mixtecos de Oaxaca ocurre un fenómeno similar al que llaman *chahuistle* el cuál según es "*a la vez fenómeno, enfermedad de las plantas y entidad maléfica, viene de la lluvia, es como humo color cenizo"* (Katz, 2008: 224).

Dicho fenómeno se describe como una llovizna fría que cae en la noche y quema las hojas de la milpa. El *chahuistle* guarda una estrecha relación con el *sabak-*

[179] Un entrevistado de la ciudad de Oxkutzcab nos señaló que la lluvia ácida estropeó los cultivos. Los campesinos solicitaron apoyo para salir adelante sin su cosecha y al llegar las autoridades esperaban encontrar casas y terrenos totalmente destruidos por la lluvia ácida; pero como la cosecha aunque estaba podrida y quemada seguía en pie sólo atinaron a decir: "*no se cayó nada, ahí están las frutas y las parcelas, muéstrame las fotos, muéstrame que se destruyó para que te podamos dar el apoyo* (entrevista realizada en Oxkutzcab, mayo del 2008)", por tanto, no se brindó ningún apoyo.

ha ya que ambos caen de noche y parece afectar únicamente al maíz[180], sólo que entre los mixtecos puede ser también una entidad maligna y para ello tienen un remedio que consiste principalmente en quemar hojas de maíz[181], mientras que los campesinos mayas no conocen ningún remedio para el agua caliente que cae por las noches

Los huracanes

Como hemos visto, la mayoría de los simbolismos presentados se relacionan con la llegada de la lluvia para poder lograr las cosechas, pues si esta no llega a tiempo, una sequía representaría el verdadero desastre para los campesinos mayas del sur de Yucatán, por supuesto esta idea no descalifica como desastre la inundación presentada en al año 2002.

A pesar de que el estado de Yucatán es constantemente afectado por el paso de huracanes –existen registros desde el año 1456-, a consideración de los campesinos de la región sur de Yucatán el mayor desastre que puede presentarse es la pérdida de la cosecha por sequía, mientras que el paso de huracanes no representa mayor preocupación[182] -exceptuando el daño que causan los vientos a los techos de guano de las viviendas- en esta región del estado; en todo caso, la presencia de agua sólo afecta cuando las temporadas de lluvias son muy prolongadas echando a perder los cultivos. Es por ello que lejos de pedir a los *chaques* que no descarguen el vital liquido y a los *iikes* que no soplen sus vientos, los campesinos mayas ofrecen ceremonias para pedir por la oportuna llegada de la lluvia, es decir, la

[180] En la comisaría de Dzi se nos informó que también afecta a los demás cultivos y no solamente al maíz.
[181] Katz, 2008: 224.
[182] Incluso en los estudios de García (2003) y Escobar (2004) no aparecen registros sobre huracanes o lluvias que hayan afectado a poblaciones de la actual región sur de Yucatán desde 1456 hasta 1900, con excepción de lo sucedido en Peto en 1883, donde se cuenta que: "*cae una fuerte tempestad; los árboles son arrancados de raíz, las casas derrumbadas, destrozadas las plantas y muertos los animales* (Galván 1951 en Escobar, 2004: 161)".

preocupación de los campesinos mayas del sur de Yucatán no es el exceso de lluvias sino la ausencia de estas.

Si bien ninguna de las representaciones sociales encontradas es ligada directamente con la inundación del año 2002 -con excepción de la idea generalizada entre la población que supone que el corriental de agua venía de un río de Campeche-, sí encontramos uno relacionado directamente con el huracán Isidoro del año 2002. Un entrevistado de Tigre Grande mencionó que un mes antes del paso de dicho meteoro, vio llegar a un inusual visitante a la comunidad: un mono saraguato o aullador proveniente de la selva. Al ver al animal, esta persona fue a comunicarles a los vecinos el hallazgo, pero cuando llegó de nuevo al lugar donde estaba el saraguato, este se había marchado. El mismo entrevistado señaló que siempre en huracanes pasados, se han observado monos en la comunidad, aunque los nuncios de los anteriores meteoros no eran saraguatos sino monos araña[183].

Desde tiempos muy antiguos los monos han estado relacionados con la lluvia, y sobre todo con las inundaciones. En el Popol Vuh se narra que los hombres de madera de la tercera creación, olvidaron adorar a sus creadores, por lo que fueron destruidos por medio de un gran diluvio y los descendientes de estos hombres de madera, son los monos que habitan en la selva[184].

Garza (2003) señala que la creencia arriba mencionada, sigue estando presente entre algunos grupos mayas como los mames de Chimaltenango quienes creen que los hombres eran monos durante la primera creación, mismos que fueron destruidos por un diluvio de agua hirviente; situación similar a la creencia de los tzotziles de Larráinzar, quienes creen que los hombres imperfectos fueron

[183] Información obtenida durante el trabajo de campo en mayo del 2008 en una entrevista en Tigre Grande realizada por Marisol Barrios, Anuar Malcon y Rubén Galicia.
[184] Popol Vuh traducido por Recinos, 2005: 28-32.

destruidos por los dioses por medio de un diluvio y solamente sobrevivieron los sacerdotes ya que eran monos aulladores y monos arañas que pudieron trepar a los árboles[185].

Al parecer las raíces de este simbolismo pueden rastrearse hasta los antiguos relatos mesoamericanos sobre la creación del mundo y destrucción de los seres que no adoraron a sus creadores. Si en realidad es así, entonces nos remite irremediablemente a pensar que los campesino mayas saben que las lluvias prolongadas o demasiado fuertes -como serían las ocasionadas por un huracán- bien pueden tener el mismo significado destructivo que lo tuvo para los primeros seres creados mencionados en el Popol Vuh, cuyos descendientes -los monos- actúan como recordatorio y como nuncios previsores para los habitantes de la tierra, quienes no deberán cometer el mismo error que provocó la destrucción de los hombres de madera.

Una señal más de que se acercan las lluvias son los chiflidos que emiten los *iikes* o señores del viento, quienes comienzan a comunicarse entre sí a través de silbidos que resuenan en lo hondo de la selva. Se dice que los chiflidos de estos *yumes* provienen de cada una de las cuatro direcciones de la tierra:

> [...] Chiflan los *yumtsiles* de cuatro estaciones: de norte a sur, de oriente a poniente.
> [...] En tiempos de la temporada (de lluvias), en mes de mayo, por ahí de las 10, 11 [sic], porque mayo es sequía, ya mero entra la temporada, entonces sí chiflan. Primero chiflan por acá, después contestan aquí, contestan por acá y por acá, que son los cuatro vientos. Pero si lo tengo comprobado, porque ahí en la casa de del viejo Escondido, estábamos conversando, entonces chifló

[185] Garza, 2003: 63.

por acá, chifla por acá, chifla por acá. Pero dicen esos señores que vinieron[186]: "no, son puras culebras lo que chiflan", pues quién sabe le digo.

Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

Son los *señores* o *dueños* del viento –los *iikes*- quienes emiten señales para que los mayas tengan en cuenta que las lluvias están por venir. El paso del huracán Isidoro no fue la excepción; algunos entrevistados señalaron haber escuchado los chiflidos de los *yumes* procedentes de cada uno de los cuatro puntos cardinales. Poco después, llegó el huracán, sin embargo, de acuerdo a sus experiencias anteriores con huracanes en la región –por lo menos desde la formación de las comunidades en los 30's y 50's del siglo XX-, no se tomaron medidas precautorias, pero al observar que el nivel de la inundación se incrementaba, comenzaron a medir el avance del agua con algunas rocas además de subir a mesas algunos artículos y utensilios del hogar.

Una última referencia a los huracanes nos fue proporcionada en la comisaría de Dzi (ver mapa1), en donde algunas personas han observado remolinos de aire en las milpas, situación que no acarrea daño alguno pues dichos remolinos se forman en tierra firme; los entrevistados señalan que estos remolinos se vuelven peligrosos cuando se forman en el mar, ya que es la manera en que se forman los huracanes. La única estrategia que se mencionó ante la proximidad de un huracán, es abrir las puertas de sus casas para que los vientos pasen a través de la vivienda, de este modo los vientos huracanados no encontraran resistencia y no se derrumbará la casa, mientras tanto, los ocupantes se refugiarán en un albergue acondicionado por las autoridades que se encuentre cercano.

[186] Estos señores eran los funcionarios de SEDESOL encargados de supervisar la construcción de la reubicación.

Los presagios de lluvia indican que los campesinos mayas están siempre atentos a la llegada de estas, pero no por temor a su presencia sino por temor a su retraso o ausencia, es por ello que existen ceremonias para pedir la llegada de la lluvia y para agradecer la misma y no para evitar su llegada –al menos no en las comunidades visitadas-. Los huracanes no representan un gran peligro en la vida de los campesinos de las comunidades estudiadas, el verdadero peligro es, como se mencionó anteriormente, la ausencia de lluvia y la sequía, pues significaría la pérdida de las cosechas que son el sustento de las familias. Por otro lado, la poca preocupación que causan los huracanes en el extremo sur de nuestra región de estudio, es también explicada por la presencia de la sierra de Ticul, la cuál se cree que actúa como barrera meteorológica contra la acción de dichos meteoros; esta es una creencia generalizada entre gran parte de la población.

Como hemos visto, los fenómenos meteorológicos –particularmente la lluvia y el viento- son de gran importancia dentro de las representaciones del mundo de los mayas campesinos pues estos son elementos que determinan su permanencia en el mundo, pues al tiempo que infirieren en la sobrevivencia de la gente, los fenómenos meteorológicos tienen repercusiones positivas y negativas en la vida cotidiana.

El santo patrono

Al principio del capítulo se señaló la importancia de comprender la reinterpretación de conceptos, ideas y creencias de ambas religiones –es decir, los sincretismos entre religión prehispánica y cristiana-, ya que están presentes en todos los aspectos que se relacionan con el espacio social de los mayas del sur de Yucatán. Estos sincretismos bien pudieron llevarse a cabo debido a la similitud de las cualidades de los santos cristianos y de las antiguas deidades mayas, por lo que

poco a poco formaron una sola unidad; " *de alguna manera los indígenas consiguen trasladar a los santos la fuerza, propiedades y características de sus antiguos dioses, y con ellas y su poder, las debilidades, defectos, vicios y manías propias de los pueblos de cada región*" (Maldonado en Ruz, 2006 p: 271).

Ya se ha mencionado de la importancia de los *yumtsiles* y de otras prácticas de origen prehispánico dentro del actual pensamiento maya, pero aún no se han tocado aquellas representaciones más cercanas a los cultos cristianos y que no se han fundido en sincretismos. Los santos cristianos son, al igual que los *yumes*, venerados dentro de las creencias de los mayas del sur de Yucatán, incluso en algunas ocasiones, los santos toman los papeles de los mismos *yumtsiles* como el ya señalado caso de los *chako'ob*.

Los santos juegan un papel muy importante en las comunidades ya que son el símbolo de la misma; a través de ellos las personas sienten pertenencia hacia su espacio y al igual que con los *yumtsiles*, los creyentes recurren a ellos en distintas ocasiones, como puede ser para pedir algún favor o ayuda de tipo económico o de salud, además que las principales festividades establecidas durante el año, se realizan en honor del santo patrono de la comunidad o en ocasión de una fecha importante dentro del calendario cristiano. Dichas fiestas podrían fungir como un agradecimiento a los benefactores divinos de la comunidad, o bien podría ser un lazo que garantice la benevolencia del santo para con sus adeptos: "*hombre y santo existen en un vínculo recíproco [...] Hay intercambio de bienes tangibles e intangibles, materiales y espirituales; intercambios que acontecen en un territorio y tiempo específico*" (Maldonado, 2006: 266).

En el caso del municipio de Tzucacab, el santo patrono es san Francisco Javier, al que se le celebra del 28 de noviembre al 4 de diciembre. Durante los días que dura la fiesta, se presentan gremios, misas, además de una vaquería y corridas de

toros, mientras que los bailes suelen cerrar las festividades. Aunque en la página electrónica del Gobierno de Yucatán, se menciona que la patrona del poblado es la Virgen de la Candelaria en honor a la cual se llevan a cabo festividades de los días 28 al 31 de enero[187].

Existen otras festividades importantes que son aquellas realizadas en la semana santa y en día de muertos. En la segunda, durante las fiestas de todos los santos y fieles difuntos, se colocan altares en las casas, donde se ofrece a los difuntos la comida que más les gustaba y el tradicional mucbil pollo acompañado de atole de maíz, y chocolate batido con agua[188].

Mientras que a nivel local, el santo patrono de Tigre Grande es el Santo Socorro que se celebra el 27 de junio. Para ello se reúne toda la comunidad en la iglesia local para escuchar al sacerdote –mismo que vive en la cabecera municipal y visita la comunidad sólo una vez por mes-. La festividad consiste en una comida comunal –cuya dimensión estará en función de los recursos económicos con los que cuenten en ese momento los habitantes- y una misa, como lo describe un entrevistado:

> Si, acá nosotros hacemos misa y comida, a veces nosotros compramos muchos refrescos, todo... pero si no, puro horchata y de limón siempre hay [sic], después de la misa a las doce nos vamos.
>
> Entrevista realizada en Tigre Grande, agosto 2007.

Pero los santos, al igual que los *yumtsiles*, ofrecen protección a los habitantes y devotos. Algunos autores señalan que en Yucatán es común relacionar a los santos

[187] Gobierno del Estado de Yucatán (http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios/31098a.htm) , consultado 21 de febrero de 2008.
[188] Enciclopedia de los Municipios de México (http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/yucatan/municipios/31098a.htm), consultado el 21 de Febrero de 2008.

con los fenómenos meteorológicos, y en particular, con huracanes como lo señalado por Maldonado (2006), en donde la gente de Yaxcopoil (en el centro del estado, cerca de Mérida) asegura haber visto a San Dieguito caminando por las noches hacia la iglesia de guano que otrora era el hogar de una imagen del santo y que fue destruida por un huracán -¿acaso el huracán Gilberto?-, porque "*sabía que donde estaba no era su casa*" (Maldonado en Ruz, 2006: 278).

Otro caso es el señalado por Quintanal (2003), en donde en el poblado de Tixcacalcupul (cerca de Valladolid, al oeste del estado) durante el paso del huracán Gilberto, un hombre que salió de su casa bajo la lluvia vio a alguien "*con sombrero que, con machete en mano, luchaba contra la lluvia "abanándolo" de uno y otro lado. Era Santiago defendiendo a la iglesia de los fuertes vientos y lluvias del huracán*" (Quintanal y otos en Ruz, 2003: 312). Dentro de este aspecto de las creencias de los mayas del sur de Yucatán, encontramos sólo una representación social relacionada con la inundación del año 2002: un entrevistado mencionó que la inundación podría haber sido un castigo divino hacia las personas por no seguir correctamente los mandamientos inculcados dentro del cristianismo, aunque dio más crédito a la explicación generalizada en la población, que supone que la inundación fue causada por un corriental de agua procedente de un río de Campeche, pero nadie pudo afirmar esta suposición.

De lo sagrado a lo profano

El catolicismo es la religión con mayor número de adeptos en el territorio nacional, pero en los últimos años se ha experimentado un notable crecimiento en los casos de abandono del catolicismo por alguna otra religión, circunstancia que no representa la excepción en el caso de Yucatán (ver tabla 1). Esto parece que va más allá de un simple cambio en las creencias, pues el cambio en las comunidades

mayas puede llegar a transformar las relaciones tanto con el medio como con la comunidad, es decir, se da pie a una transformación generalizada en la vida socio-religiosa de los mayas[189].

Lo anterior es mencionado porque a pesar de lo que se ha dicho anteriormente, los nexos entre elementos con raíces mesoamericanas y cristianas no siempre se dan en buenos términos, pues el sentido de ésta relación está en función de la religión que profese el individuo o la comunidad. Si bien la religión católica está presente tanto en Tigre Grande como en El Escondido, la gran mayoría de los pobladores de ésta última son evangélicos[190].

Tabla 1. Distribución de las religiones en la región sur de Yucatán

	Total 5 años y más	Católica		Protestantes y evangélicos		Bíblicas no evangélicos		Otras religiones		Sin Religión		No Especificado
		Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	
Yucatán	870 020	711 565	81.8	90 060	10.4	26 424	3	1 285	0.1	34 214	0.1	6472
Akil	7 977	4 841	60.7	2 333	29.2	100	1.3	0	0	653	0	50
Chacsinkín	2 061	1 769	85.8	187	9.1	17	0.8	0	0	84	0	4
Dzán	3 793	2 706	71.3	750	19.8	149	3.9	0	0	166	0	22
Maní	4 111	3 383	82.3	577	14	46	1.1	0	0	97	0	8
Oxkutzcab	20 956	15 787	75.3	3 679	17.6	607	2.9	0	0	820	0	63
Peto	17 691	14 996	84.8	1 867	10.6	261	1.5	16	0.1	465	0.1	86
Sacalum	3 424	2 976	86.9	272	7.9	15	0.4	0	0	137	0	24
Santa Elena	2 624	1 920	73.2	277	10.6	183	7	6	0.2	236	0.2	2
Tahdziú	2 592	2 165	83.5	266	10.3	5	0.2	6	0.2	63	0.2	87
Tekax	28 593	21 114	73.8	3 648	12.8	1 974	6.9	67	0.2	1 630	0.2	160
Ticul	26 546	21 030	79.2	3 671	13.8	872	3.3	16	0.1	819	0.1	138
Tixmehuac	3 468	2 233	64.4	626	18.1	48	1.4	0	0	515	0	46
Tzucacab	10 296	7 682	74.6	1 516	14.7	429	4.2	1	0	629	0	39

Elaboración propia con datos de la CDI: Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, Población indígena de 5 años y más, según tipo de religión por municipio indígena o con presencia de población indígena, 2002.

[189] Ruz 2005: 5.

[190] Los evangélicos llevan cerca de veinte años en El Escondido, sin embargo no se obtuvo información sobre las circunstancias en que se llevó a cabo el cambio de religión.

La iglesia evangélica tiene como base, al igual las demás iglesias protestantes, las reformas al cristianismo propuestas por Lutero, y tiene por características el rechazo al bautismo en niños, la prohibición de adoración de imágenes, el culto basado únicamente en la Biblia como base escrita entre otras que distan del catolicismo.

El culto en los evangélicos al estar basado únicamente en la Biblia, rechaza la existencia de cualquier otra cosmovisión que no sea avalada por dicho libro, por tanto todas aquellas creencias que tengan que ver con *yumes*, *vientos*, *aluxes*, serpientes con alas, la *x-tabay*, *Juan del monte*[191], así como ceremonias de petición de lluvia, primicias y otras compuestas con algún elemento prehispánico, son vistas como "cuentos" y "meras tradiciones de los abuelos" o "de los antiguos", y al carecer de importancia para impedir que el cosmos se convierta en caos, las ceremonias no son practicadas. Además, en algunas de las ceremonias se acostumbra comer los alimentos ofrendados a los *yumes*, cosa que los evangélicos no llevan a cabo ya que los alimentos pertenecen a ídolos o a las imágenes y ellos tienen prohibido la adoración a estos ya que "*para los evangélicos [..]se considera que el culto a los santos y a las imágenes es idolatría [...] llegan a pensar que detrás de cada imagen de algún santo católico hay un diablo o un demonio [...] de ahí que se tenga la creencia de que no se debe ingerir alimento que ha sido ofrecido a los ídolos [...] ya que puede hacerle mal al creyente*" (Rodríguez en Ruz, 2003 P: 345).

Los ritos agrícolas relacionados con el agua son de gran importancia para varios pobladores de Tigre Grande, comunidad que profesa el catolicismo, pero en El Escondido dichas ceremonias no son realizadas pues recordemos que practican la religión evangélica, incluso las pocas personas católicas que ahí habitan

[191] Los *aluxes* son descritos como seres pequeños y traviesos que viven en el monte o en las ruinas prehispánicas y en ocasiones son guardianes de las milpas; la *X-tabay* es una mujer que seduce a los trasnochadores y los rapta a su morada ubicada entre las raíces de una ceiba; *Juan del monte* es un personaje que algunos entrevistados señalaron como *guardián* o *yum* del monte.

difícilmente practican las ceremonias agrícolas de grandes dimensiones –como el *cha'a-chak*-, pues no alcanzan a cubrir los gastos económicos y en especie que requieren dichos ritos, aunque el hecho de no realizar las grandes ceremonias no elimina la creencia en los presagios de lluvia o las prácticas ceremoniales de menores dimensiones que requieren de gastos menores[192].

A pesar de lo anterior, las creencias tradicionales sobre *yumes* y demás representaciones no están del todo ausentes dentro de las poblaciones convertidas al protestantismo. Los mayas que ahora son protestantes conocen las deidades y seres en las que creen aquellos que son católicos, incluso algunos creen en su existencia pero no son considerados como conservadores del equilibrio del mundo.

Entonces, al inculcarles en la nueva religión –evangélica en el caso de El Escondido- que únicamente aquello que está escrito en la Biblia es válido, los *yumtsiles* y demás deidades que no se encuentran el la Biblia se convierten en manifestaciones del mal o del diablo:

> "No obstante del aparente apego a la Biblia para explicar la esencia y formas del diablo, también es frecuente que se trate de ver a los seres mayas tradicionales como manifestaciones del mal y los demonios [...], los evangélicos interpretan y le dan un nuevo sentido a la existencia de los seres del monte y otras deidades tradicionales bajo el ropaje de los demonios a los que hace referencia el cristianismo" (Rodríguez en Ruz, 2003: 341).

Estas variantes del cristianismo también han intentado entrar en la comunidad católica de Tigre Grande, pues en una ocasión se presentaron algunos practicantes de la religión evangélica que intentaron convencer a los habitantes para que

[192] Para los pocos católicos de El Escondido no representa gran problema el no realizar la ceremonia de petición de lluvia, pues confían en que dios y los chaques envíen la lluvia a tiempo aún sin llevar a cabo los ritos.

cambiaran de religión, incluso improvisaron una iglesia en el lugar, sin embargo los habitantes no mostraron interés en dicha religión, por lo que en poco tiempo los evangélicos optaron por retirarse sin conseguir la conversión de los pobladores. El catolicismo sigue firme en esta población a tal grado que en octubre de este año se construyó una iglesia (católica) para celebrar las misas que anteriormente no tenían un lugar fijo para realizarse.

Es indudable que la llegada de estas religiones protestantes ha modificado la concepción del mundo en la gente maya pero no ha borrado los elementos prehispánicos, pues si bien dentro de algunas religiones los *yumtsiles* no son los encargados de cuidar y lograr la cosecha, siguen presentes aunque ahora en el papel de demonios o bien como antípoda de las deidades de las nuevas religiones; incluso en aquellos casos donde se señaló que son meras tradiciones, se siguen contando historias sobre los *yumes*.

La importancia de los simbolismos dentro de la presente investigación se debe a que es a través de las representaciones sociales que los campesinos hacen inteligible su espacio. Por otro lado, las representaciones del espacio nos permiten analizar la manera en que son concebidos los eventos que pueden evidenciar un desastre. Nosotros investigamos representaciones relacionadas con los fenómenos meteorológicos para así identificar aquellas relacionadas con los huracanes y con las inundaciones del año 2002, sin embargo no se encontraron las mismas debido a que la presencia de huracanes no es un problema tan grave en el sur de Yucatán como podría ser en otras regiones del estado, pues al contrario de representar un problema la presencia de agua y viento, el principal desastre que puede ocurrir para los campesinos del sur de Yucatán es la ausencia de agua y vientos propicios para lograr la cosecha, es decir la sequía, por ello gran parte de los simbolismos presentados están relacionados con la cosecha y con la llegada oportuna de las lluvias y no son enfocados a los huracanes.

Las dimensiones del espacio geográfico han sido abordadas a escala regional haciendo algunas aclaraciones a escala local, pero ahora debemos abandonar el análisis regional para abordar las dos comunidades reubicadas después del desastre del año 2002 y que representan el motor para la realización de la presente investigación. Ambas comunidades forman parte de esta región, y al ser parte de la misma, han sido configuradas por los mismos procesos y explican su espacio por medio de las mismas representaciones sociales. Aquí sólo hemos abordado los simbolismos y representaciones concernientes a los fenómenos meteorológicos, pero hay muchos otros simbolismos y discursos del espacio entre los mayas del sur de Yucatán; existe otra concepción del espacio -que además es compartida por gran parte de la población rural del país-, se trata de las dimensiones y usos de los hogares de los campesinos mayas, lo cuál se abordará en el siguiente capítulo.

CAPITULO TERCERO
LAS REUBICACIONES

Ubicación del municipio de Tzucacab

El municipio de Tzucacab se localiza en la zona sur del estado de Yucatán (ver mapa 4) entre los paralelos 19º 38′ y 20º 09′de latitud norte y los meridianos 88º 59′ y 89º 14′ de longitud oeste y una altura promedio de 36 msnm, ocupa una superficie de 1289 Km^2 y limita al norte con los municipios de Tixméuac y Chacsinkín, al este con el municipio de Peto, al oeste con el municipio de Tekax y al sur con el Estado de Quintana Roo[193].

El poblado más importante de Tzucacab es la cabecera municipal del mismo nombre, ya que cuenta con 12,577 habitantes de acuerdo con el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 del INEGI y es el principal centro de abastecimiento de las demás comunidades y rancherías del municipio, las principales son: Ek-Balam, Xkamlol, San Antonio, Kaxatuk, Thul, Kakalmá, Ermita, Yaxché, Catmis, X-Cobilacal, Noh-Bec, Polvacxil, Sacbecan, Dzi, Ayim, Corral, Blanca Flor, El Escondido y Tigre Grande. En el centro de la cabecera municipal destacan su plaza central, el templo de San Francisco Javier, el palacio municipal, una oficina de la Secretaría de Fomento Agropecuario y Pesquero, algunas escuelas de nivel pre-escolar, primaria, secundaria y bachillerato técnico, el mercado municipal, así como algunos otros comercios además de viviendas construidas con cemento y que pueden constar de uno a más pisos, pero al desplazarse hacia las periferias, comienzan a surgir cada vez más las tradicionales casas mayas hechas de madera y

[193] http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios/31098a.htm.

techo de guano, materiales para la construcción de viviendas usados desde los tiempos de Diego de Landa e incluso anteriores[194].

La palabra *Tzucacab* significa en español "grupo de pequeños poblados y de buenas tierras". La historia del municipio se remonta hasta tiempos precolombinos, pues existen diversos vestigios arqueológicos tanto en la cabecera municipal como en las rancherías[195] y en el año 1612 existía ya una encomienda. Después de la independencia de Yucatán y su inmediata anexión al resto de la República Mexicana, el pueblo de Tzucacab pasó a formar parte del Partido de Beneficios Altos, cuya cabecera era el pueblo de Tihosuco que actualmente se encuentra en Quintana Roo. Posteriormente, debido a los diversos cambios de división política, ocurridos en el siglo XIX en la península, el pueblo de Tzucacab quedó incluido en el Partido de Peto y en 1918 se convierte en la cabecera del municipio[196]. Fuera de lo anterior –con excepción de la información estadística- no hay mucha evidencia sobre la vida en Tzucacab, aunque durante la Guerra de Castas en abril de 1848, fue la sede de los frustrados Tratados de paz establecidos entre mayas y ladinos durante los inicios de la guerra[197] y fue asaltada por los mayas sublevados por lo menos en tres ocasiones en 1860, 1864 y 1869 respectivamente[198].

Cuadro 2. Cambios la división administrativa de Tzucacab

Año	**Acontecimientos**
1867	Decreto que reforma la División Territorial del Estado, el 24 de julio. La municipalidad de Tzucacab pertenece al partido de Peto del estado de Yucatán.
1879	Decreto No. 81 (artículo único) de fecha 17 de marzo. El rancho Kakalná queda separado de la

194 Landa, 2003: 113, Grube, 2001: 36, Moya, 1988: 78, Ruz, 1991: 66, De Vos, 2001: 95. En el apartado correspondiente a las notas de la primera parte del Popol Vuh, Recinos (2005: 169) menciona que los antiguos mayas usaban el *zahcab* -especie de cemento recogido del suelo - para cubrir los muros de las casas, tal como se sigue haciendo hoy en día.

195 Según los testimonios recogidos en la ranchería de Dzi, el pozo existente en la cabecera municipal fue construido por antiguos mayas que ya ocupaban la zona, mientras que en Tigre Grande y El Escondido existen varios basamentos que ha sido cubiertos por la maleza.

196 http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios/31098a.htm.

197 Reed, 1984: 94.

198 Villalobos, 2006: 282-284.

	municipalidad del pueblo de Tzucacab y anexado a la ciudad de Tekax.
1916	El 4 de febrero las fincas Kakalhá, Khul y Caxaytún pasan a la jurisdicción municipal de Tzucacab.
1918	El 7 de enero al crearse el municipio de Chacsinkín, se mutila parte del territorio de Tzucacab para formar el territorio de aquel municipio.
1988	Ley Orgánica de los Municipios del Estado de Yucatán. Tzucacab es uno de los 106 municipios en que se divide el estado de Yucatán.

Fuente: www.yucatán.gob.mx.

Tigre Grande y El Escondido se encuentran prácticamente en la frontera sur con Quintana Roo. Para llegar a ellos debe viajarse por la carretera de Tzucacab que va hacia el sur, misma que a medida que avanza, parece abrumada por la selva que se acerca más y más de uno y otro lado del camino hasta el punto en que la maleza de ambos lados de la carretera parece extender sus brazos para unirse nuevamente sin importarle la línea divisoria de asfalto mientras que los árboles techan el camino impidiendo, en algunos tramos, observar el cielo. Aunque también en gran parte del recorrido –que es la mayor parte- a uno y otro lado de la carretera sólo pueden observarse áreas más o menos extensas libres de vegetación y empleadas para el cultivo, incluso si se viaja en los tiempos de quema, el humo y no la maleza es la que atraviesa la carretera y techa al viajero.

Después de avanzados algunos kilómetros, van apareciendo de entre el verde paisaje las casas de madera y bajareque con techo de guano que provocan, irremediablemente, una especie de sueño del pasado, del cuál se despierta uno con el sonido de una motocicleta y la visión de las bodegas rurales y las canchas de básquetbol que poseen las comisarías que se encuentran sobre el camino. Después de viajar por unos treinta kilómetros por la carretera -que se recorren en casi una hora porque se rodean los pequeños lomeríos- se llega a la tienda que da la bienvenida a El Escondido y unos diez kilómetros más adelante se comienza a asomar la reubicación de Tigre Grande.

Una vez llegado a estas comunidades salta a la vista la singular apariencia de las casas de reubicación construidas por el FONDEN (Fondo Nacional de Desastres Naturales), apariencia que es consecuencia de un profundo desconocimiento acerca de las costumbres y necesidades de los campesinos mayas. Más adelante se ahondará sobre este asunto.

En cuanto a las antiguas comunidades –viviendas anteriores a la inundación del año 2002- difícilmente pueden ser avistadas desde la carretera, ya que se encuentran dispersadas a lo largo de los ejidos dentro de la selva, por lo que sólo pueden ser vistas si uno se aventura por los parajes que atraviesan a la misma. Cabe señalar que en algunos casos, aún hay personas viviendo en las antiguas comunidades, sobre todo en la comisaría de El Escondido.

La vida en estos lugares, como ya se señaló en el capítulo I, gira alrededor de la agricultura. Los jefes de familia salen a trabajar en sus milpas –los que son socios de una mecanizada trabajan en ambos- apenas comienza a asomarse el sol y regresan a sus viviendas al medio día, hora en que el sol se encuentra en el cenit y provoca un calor tan intenso que no resulta posible laborar durante ese período del día[199]. Una vez que el calor comienza a menguar los hombres salen de nuevo hacia sus milpas o a las mecanizadas, ahora ya en compañía de sus hijos varones que ya han llegado de la escuela. Las mujeres por su parte, despiertan también muy temprano para preparar la comida que se llevarán sus esposos a su lugar de trabajo, y mientras estos laboran, ellas se dedican a labores domésticas, cuidar de los animales de corral y algunas otras a la confección de hamacas. Al atardecer los hombres llegan a sus casas y entonces la familia se reúne a comer, después los niños salen a jugar con excepción de las adolescentes quienes mientras se encuentran en esta etapa de la vida, difícilmente salen de sus casas una vez que

[199] Durante el trabajo de campo en mayo del 2008, la temperatura en Tzucacab rebasó los 40°C.

han llegado de la secundaria -que como ya se mencionó se encuentra en la comunidad de Corral-.

El huracán Isidoro

El 21 de septiembre del año 2002 el huracán Isidoro tocó suelos yucatecos con categoría III en la escala Saffir Simpson durante más de 30 horas con vientos de 210km por hora y rachas que alcanzaron los 250 km/h[200] causando grandes afectaciones en el campo, la ciudad y la costa en el estado, para posteriormente internarse al territorio estatal por el nor-noreste de la costa yucateca. Para el 22 de septiembre, el meteoro permaneció en un estado semi-estacionario entre las poblaciones de Oxkutzcab, Akil y Maní –al sur del estado-, para entonces ya había disminuido su velocidad –entre 13 km/h y 4 km/h.

El huracán Isidoro afectó las actividades agropecuarias de 85 municipios del centro, occidente y oriente del estado; se dañaron 21,846 hectáreas de diversos cultivos como maíz de temporal, henequén, cítricos y frutales entre otros, que corresponden a 63,74 productores de bajos ingresos, indígenas en su gran mayoría; se registraron daños a 9,780 cabezas de ganado, 22,881 cabezas de ganado menor y 96,873 aves pertenecientes a familias de bajos ingresos mientras que en la apicultura se registró la pérdida total de 52,149 colmenas. Los daños en materia de vivienda fueron sumamente graves, miles de familias, en especial del sector rural, perdieron total o parcialmente sus casas junto con el suministro e instalaciones de electricidad y agua potable además de caminos y carreteras. Además de lo anterior, se registraron 9 decesos humanos[201].

[200] http://www.uady.mx/sitios/mayas/.
[201] Íbidem.

Algunas de las comisarías ubicadas en el Cono Sur en los municipios de Tekax y Tzucacab (y algunos lugares de Oxkutzcab y Peto, aunque en menor medida) fueron afectadas de manera distinta que el resto del estado, pues fueron inundadas por corrientes o "corrientales" de agua (ver mapa 8) como lo describieron los entrevistados, dichos corrientales se presentaron algunos días después de que el huracán abandonó suelos yucatecos[202] para adentrarse en el Golfo de México y que alcanzaron su altura máxima –más de 5m- en menos de dos días. Por lo anterior es un hecho que las inundaciones no obedecieron a la acumulación de agua de lluvia. Los entrevistados no dieron ninguna explicación concreta acerca del origen de los corrientales, solo señalaron que existían rumores que apuntaban hacia un desbordamiento de algún río de Campeche –no se especificó cual- que se desbordó, yendo a parar sus aguas en el sur de Yucatán. Cabe señalar que al parecer este fenómeno no se había presentado en la región, pues no se encontraron registros y los entrevistados señalaron que ni aun los habitantes de mayor edad recordaban algún acontecimiento similar en años anteriores.

Las primeras comunidades en inundarse por estos corrientales fueron aquellas localizadas en Tekax en los límites con el estado de Campeche. Los habitantes estaban habituados a pequeñas inundaciones y encharcamientos en época de lluvias alcanzando niveles menores a medio metro y con duración de sólo unas horas, por lo que en un principio el agua no representó ninguna preocupación. Durante el transcurso del día (el agua comenzó a llegar en la mañana) el agua continuó incrementando su nivel hasta que los pobladores tuvieron que refugiarse en los lugares más altos[203] que en este caso eran lomeríos, donde permanecieron por algunos días hasta que pudieron ser rescatados por vecinos de otras comunidades y elementos del ejército. Los afectados fueron trasladados a

[202] Durante el trabajo de campo se pudo afirmar con certeza el tiempo que transcurrió entre la retirada del huracán y la presencia de los corrientales.
[203] Los pobladores de Chan Dzinup quedaron atrapados en la bodega de la comunidad, teniendo que destruir parte de las paredes para escapar.

albergues temporales en la cabecera municipal –Tekax-. Es conveniente señalar que la reacción tardía de los cuerpos de rescate en palabras de los mismos –Protección Civil-, se debió a la incredulidad a los avisos de inundación en la zona, pues como ya se dijo, nunca se habían presentado tales acontecimientos.

La misma situación se presentó en las comunidades de Tzucacab, donde el nivel del agua alcanzó más de 5m en Tigre Grande, dejando los cables de electricidad como única evidencia de la comunidad sumergida, mientras que en El Escondido el agua rebasó 2m de altura. En un principio los habitantes no prestaron mayor atención al fenómeno por los mismos motivos ya expuestos anteriormente, ya que siempre en época de lluvias y debido al suelo arcilloso de la zona que evita la filtración del agua –conocidos localmente como suelos *ak' alche'*- es común la formación de encharcamientos. En estas comisarías también se incrementó el nivel de la inundación en el transcurso de un solo día hasta que el agua rebasó más de un metro, entonces los habitantes optaron también por refugiarse en los lugares más elevados –pequeños lomeríos como en los poblados de Tekax-, pero como esta situación se presentó en Tzucacab casi simultáneamente a los rescates en Tekax, las autoridades acudieron con más prontitud a evacuar a los afectados pues ya habían presenciado en Tekax las dimensiones de la inundación.

Los habitantes de Tigre Grande y El Escondido fueron evacuados –por vía terrestre y aérea- hacia albergues ubicados en la cabecera municipal de Tzucacab mientras que aquellas familias que tenían familiares en algún lugar cercano optaron por mudarse con ellos donde permanecieron por más de un mes –tanto en el albergue como en casas de familiares o conocidos-, lapso de tiempo que tardó en bajar el agua por acción de los *xuuch*[204] y bombas instaladas por la Comisión Nacional de Agua (CONAGUA) que enviaron el agua a los pozos.

[204] La palabra maya *xuuch* en español es equivalente a absorber o sorber y es usada a menudo al ingerir bebidas alcohólicas, pero también con este nombre se les conoce a las grietas presentes en el suelo karstico de

Al regresar a sus hogares, los campesinos contemplaron la magnitud del desastre, pues si bien no se perdieron vidas y sus viviendas continuaban en pie[205] , sus medios de subsistencia habían desaparecido, pues los apiarios y cultivos habían quedado destruidos, y para entender la magnitud de esto, basta con recordar que como se menciona en el capítulo I, los cultivos sólo pueden realizarse después de llevar a cabo importantes desembolsos de dinero que lleva siempre al endeudamiento de los campesinos; de la misma manera, la totalidad de los animales de corral como pollos, gallinas, gallos y pavos habían perecido aunque algunos otros animales como bovinos y ovinos se refugiaron en las zonas altas. También sufrieron la pérdida total de sus huertas y demás cultivos que mantenían en sus solares así como de los pocos enseres domésticos con que contaban, tales como televisores, radios y ventiladores entre otros. En pocas palabras, los habitantes perdieron casi la totalidad de sus medios de subsistencia: milpas, parcelas para cultivo, colmenas y animales de corral.

Si bien ahora los habitantes han comenzado de nuevo los cultivos, no cuentan con la misma cantidad de animales que poseían antes de la inundación, pues cada familia tuvo que invertir en algunos cuantos animales que apenas comienzan a reproducirse e incrementar su número.

Los afectados recibieron ayuda por parte de algunas Organizaciones no Gubernamentales como el Fideicomiso para la Atención de niños Indígenas (Fideo) -dirigida por la actriz Ofelia Medina- y Médicos sin Fronteras, quienes brindaron atención especial para los niños de las dos comunidades, así como donación de agua potable, despensas y ropa además de lonas para cubrir temporalmente los

---

Yucatán –y que están interconectadas subterráneamente-, las cuales absorbieron el agua estancada en el Cono Sur después del paso del huracán Isidoro. Este tema forma parte de la investigación de Reyes, 2008.

[205] Algunas tuvieron que ser reconstruidas ya que la madera y el guano de las construcciones habían sido reblandecidos por la prolongada exposición al agua estancada.

techos de las casas; de la misma manera, recibieron donaciones en especie de un grupo adventista proveniente de Tekax[206]. También hay que señalar que durante esta etapa posterior a la emergencia, los habitantes de Tigre Grande y El Escondido sufrieron de abusos por parte de la CFE (Comisión Nacional de Electricidad), quienes pretendieron cobrar el uso de energía correspondiente al periodo de tiempo del 23 de septiembre al 22 de noviembre, precisamente el periodo en que los habitantes se encontraban en los albergues o con sus familiares en la cabecera municipal Tzucacab, y que por tanto, no utilizaron el servicio, además de pretender cobrarles el uso de las bombas de los pozos de agua, que tampoco estuvieron funcionando[207]. Estos abusos en los cobros de energía eléctrica perduraban a la fecha del trabajo de campo realizado en el 2007 y 2008, donde se cobraban $170 y $200 a un entrevistado de Tigre Grande y su hijo, respectivamente, a pesar de que en sus casas sólo existían una televisión y dos focos.

Las reubicaciones

A pesar de no existir registros sobre algún evento de tal magnitud o similar en la zona, de que los afectados no se consideraban en riesgo y sin realizar algún estudio previo que determinara las causas de la inundación y el nivel de riesgo a la misma, las autoridades tomaron la decisión de reubicar a los habitantes de Tigre Grande y El Escondido. La construcción de las nuevas comunidades se inició en el año 2004 y terminó a mediados del 2005 y fue realizado con recursos del Fondo de Desastres Naturales (FONDEN) y fue dirigida por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) del estado de Yucatán siguiendo las Reglas de Operación del FOPNDEN (ROF) además de la participación del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA). Los diseños de las

[206] http://www.jornada.unam.mx/2002/12/06/056n1con.php?origen=index.html.
[207] Íbidem.

reubicaciones estuvieron a cargo del arquitecto Fernando Medina Casares, quien no formaba parte de las filas de SEDESOL -se trataba de un profesionista independiente- y quien pretendió cambiar el paisaje rural de ambas comunidades por un modelo que, en términos del propio arquitecto, es urbano, sin comprender lo que ello significa al insertarlo en un medio rural. También hay que señalar que estas reubicaciones difieren en materiales y estilos de otras realizadas también por el FONDEN, pues las autoridades señalaron que se buscó respetar las características de las casas mayas así como los usos y costumbres, pues dichas reubicaciones cuentan con de techo de guano –como las casas mayas- y las dimensiones son mayores a los prototipos del FONDEN –22m^2 del prototipo y 180m^2 de las reubicaciones de Tzucacab[208]-. Aunque si bien las dimensiones de las viviendas son mayores en comparación con otras reubicaciones del FONDEN, hay que señalar que no son suficientes si tomamos en cuenta los usos y costumbres de los habitantes en sus antiguas viviendas.

El terreno que ocuparían las reubicaciones y que pertenecía a los propios ejidos, fue elegido por las autoridades y los comisarios de cada una de las comunidades, mas no contaba con el apoyo de la mayoría de los habitantes, sin embargo, terminaron por acceder a las propuestas. En ambos casos, los terrenos seleccionados se encuentran a unos cuantos metros de la comunidad original –200m en El Escondido y 50m en Tigre Grande aproximadamente- y ubicados sobre unas pequeñas elevaciones que no superan los 5m de altura[209]. Una vez convenido el lugar de la reubicación, comenzaron las labores de convencimiento hacia los habitantes con la presentación de los planos y maquetas de las futuras reubicaciones, maquetas que a primera vista parecían apropiadas:

[208] Salinas, 2006: 75.
[209] Una vez construidas las reubicaciones, algunas viviendas de Tigre Grande quedaron sólo un par de metros por encima del nivel de la inundación del 2002.

"En la maqueta se veía bien bonita, estaba hecho las casitas [sic] y el comisario... los comisarios pues los engañaron, y dijeron: no hombre esta casa, esta lujosa, y dice el arquitecto: son casas de segundo nivel, son buenas dice"

Entrevista realizada en El Escondido, diciembre 2007.

Después de presentado el proyecto a los beneficiarios, las autoridades comenzaron a construir las reubicaciones de ambas comunidades –que como se dijo, se realizaron entre el 2004 y 2005-, mientras tanto los pobladores continuaron habitando normalmente en las comunidades originales, visitando periódicamente la zona de reubicación para saber de primera mano los detalles de la construcción. No se realizó sorteo alguno para repartir las casas, simplemente se decidió colocar a familias emparentadas entre sí unas al lado de otras.

Maqueta presentada a los habitantes de Tigre Grande y El Escondido. Fuente: Ponencia del arquitecto Fernando Medina: Proyecto urbano El Escondido "Una ciudad maya viva", expuesta en enero del 2007 en la ciudad de Mérida, Yucatán, dentro del Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres del CIESAS.

Antes de continuar, es importante señalar que no se actuó conforme a las ROF, pues la SEDESOL Estatal hizo una interpretación particular de las ROF –hecho que al parecer llevó a la SEDESOL Federal a no reconocer estas reubicaciones- lo que llevó a algunas irregularidades. En el reglamento para el año 2004 en el Anexo VIII

sobre la atención de la vivienda punto 3 Segunda Etapa: "De la Reconstrucción"se dice lo siguiente:

> Reconstrucción de vivienda en el mismo sitio: atención a las viviendas ubicadas en áreas aptas para asentamientos humanos, que por el tipo y magnitud del daño sufrieron pérdida total.

Es decir, una reconstrucción debe realizarse en el mismo lugar en que se encontraba la comunidad al momento del impacto del fenómeno, pues se trata de lugares no riesgosos para un grupo de personas. Si en todo caso las comunidades de Tigre Grande y El Escondido se trataran de "reconstrucciones" debieron haberse realizado en el mismo lugar en que se encontraban.

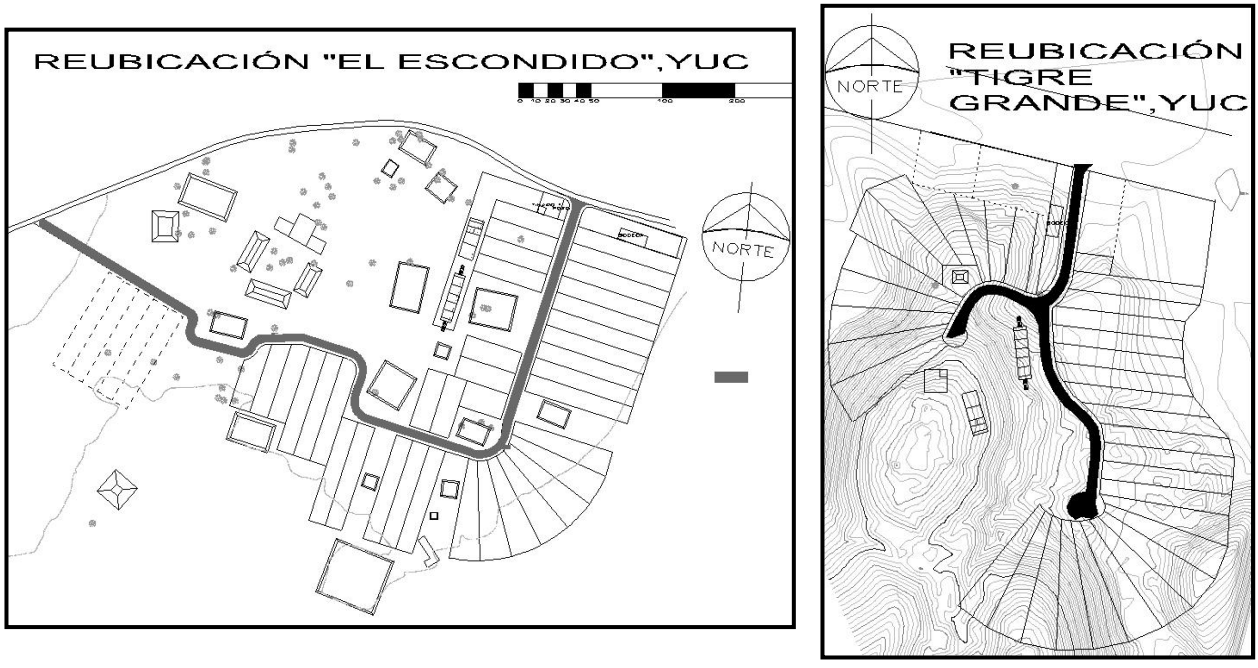
Más adelante en ese mismo punto se lee que:

> Reubicación y construcción de viviendas: reubicación de las familias cuyas viviendas se encontraban ubicadas en zonas dictaminadas, por las áreas competentes de las entidades federativas y del Gobierno Federal como de riesgo para asentamientos humanos y que sufrieron daños parciales o totales.

Aquí se aprecia claramente que sólo una reubicación y no una reconstrucción debe realizarse en un lugar diferente al que se encontraba el grupo de personas afectadas por el desastre. Pero también se muestra otra condición importante para cambiar de lugar la vivienda de las personas afectadas: las familias debían haberse encontrado viviendo en una zona de riesgo, condición que debería ser dictaminada por las autoridades estatales y federales. Más adelanten el mismo anexo, en el punto 5 de Consideraciones específicas de las modalidades fracción 4 Reubicación y Construcción de viviendas, se repite lo anterior además de:

> Para que proceda una reubicación, las autoridades competentes de las dependencias federales y/o de las entidades federativas, deberán realizar un dictamen que fundamente que la zona donde se ubicaba la vivienda era de riesgo. En el entendido de que las viviendas deberán, además, presentar daños parciales o totales de conformidad al punto 3 del presente Anexo.

Ya sea que se considere una reubicación o no, para proceder a cambiar la ubicación de ambas comunidades, estrictamente se debió haber realizado una investigación previa para determinar si los habitantes de Tigre Grande y El Escondido se encontraban viviendo en una zona riesgosa. El dictamen se llevó a cabo, pero la investigación pertinente que sostuviera que se trata de una zona en riesgo sólo se basó en el análisis de algunos aspectos físicos presentes en la región, pero no resulta suficiente para justificar el reacomodo de las poblaciónes (recordemos que los habitantes afirmaron que jamás había ocurrido un acontecimiento como la inundación de septiembre del 2002, ni aún incluso con el paso de otros huracanes más fuertes, como lo fue el huracán Gilberto de 1988).



Fuente: Ponencias del arquitecto Fernando Medina: Proyecto urbano Tigre Grande "Un pueblo en la selva

yucateca", y Proyecto urbano El Escondido "Una ciudad maya viva", expuestas en enero del 2007 en la ciudad de Mérida, Yucatán, dentro del Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres. Las numerosas figuras rectangulares y cuadrangulares cerca de los lotes representan vestigios arqueológicos.

Tigre Grande y El Escondido no fueron las únicas comunidades de la región sur de Yucatán reubicadas por esta inundación pues se realizaron otras más en el municipio de Tekax, pero estas últimas reubicaciones al tiempo que también corresponden a comunidades mayas, son más parecidas a las realizadas por el FONDEN en otras entidades del país, por lo que queda en duda el discurso sobre "conservar las características de la casa maya tradicional" usado en las reubicaciones de Tigre Grande y El Escondido. En todo caso si se cree que estas dos reubicaciones respetan los usos y costumbres de los mayas, se tendrían que haber construido de la misma manera las reubicaciones de Tekax pues también son comunidades mayas.

Reubicación de Tigre Grande. Fotografía de Rubén Galicia.

La construcción de las nuevas comunidades terminó a mediados del año 2005 pero la gente se mostró reacia a ocupar las nuevas casas, pues como veremos, no cumplen con las características necesarias según los usos y costumbres de los campesinos mayas. Debido a esta situación, las autoridades municipales y estatales en un claro gesto impositivo, amenazaron con suspender a ambas comunidades los

suministros de electricidad y agua, forzando así a las familias de Tigre Grande y El Escondido a abandonar las comunidades originales y poblar las reubicaciones. Lo anterior aunado a que al parecer era la primera vez que ocurría una inundación de dicha magnitud –en todo caso, no se realizaron los estudios que señalaran las zonas habitadas como riesgosas- y que varias casas quedaron apenas a unos metros del nivel de inundación del año 2002, nos hace dudar sobre la conveniencia de reubicar dichas comunidades.

Imponiendo la modernidad

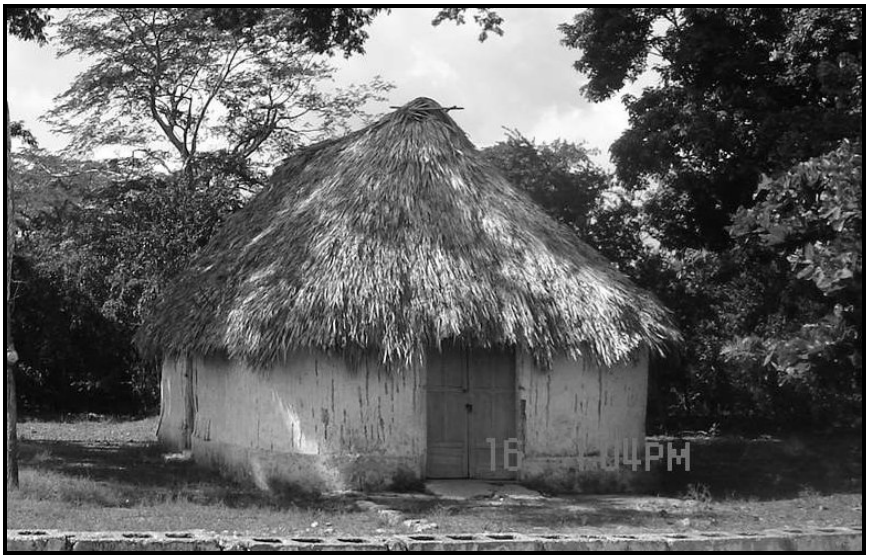
Las nuevas comunidades de El Escondido y Tigre Grande componen una extraña mezcla entre las tradicionales casas mayas y casas digamos "modernas" construidas con cemento, bloques y otros materiales. Las reubicaciones podrían parecerse a cualquier hogar urbano de interés social: paredes de bloques que forman un cubo y que da forma a un pequeño cuarto de usos múltiples y un baño, pero el techo está construido con materiales tradicionales, es decir, con vigas de madera –caballetes- recubiertas con guano. Es aquí donde comienzan las discrepancias negativas[210]. Comencemos por mencionar las características de las casas mayas de la región sur de Yucatán –mismas que varían muy poco con las casas mayas del resto del resto de la península de Yucatán-.

Como ya se mencionó al principio de este capítulo, desde épocas anteriores a la conquista española las casas mayas han sido construías con los mismos materiales al tiempo que los diseños han cambiado muy poco. La casa consiste en una sola habitación que funge como dormitorio, comedor y estancia, tiene 8m x 4m en su base rectangular con extremos redondeados aproximadamente mientras que su

[210] Al calificar de negativas las diferencias, o mejor dicho las características de las nuevas casas, no solamente lo hago como juicio personal, es una opinión compartida por los habitantes de cada una de las comunidades estudiadas.

altura es de 3m a 4m, en esta misma habitación son colgadas las hamacas que hacen las veces de sillones y camas a la vez. Las paredes son construidas de bajareque, es decir, con palos y madera dispuestos de forma vertical que normalmente son afianzados en una base –que sigue la circunferencia de la casa- de piedras o en ocasiones de cemento, este bajareque es recubierto con una mezcla o "embarro" de *zahcab* y agua[211]. El piso de la casa puede ser de tierra aplanada o de cemento. La casa cuenta con dos puertas colocadas una frente a la otra y justo a la mitad de cada uno de los costados de la casa, y a pesar de no contar con ventanas, el interior de la vivienda siempre se mantiene fresco.

Los techos de las construcciones tienen una estructura de varas y troncos entrelazados y amarrados con fibras vegetales. El recubrimiento de esta estructura se realiza con manojos de guano –especie de palma que se da en la zona -, mismo que tiene una durabilidad de 15 años aproximadamente.



Casa maya de El Escondido, fotografía de Abigail Reyes.

[211] Como se señaló al principio de este capítulo, Recinos señala que este método ya era usado por los mayas al momento de la conquista.

La cocina es ubicada fuera de esta habitación pues los campesinos mayas cocinan únicamente con madera, por tanto para evitar la inhalación de gases resultantes de la combustión, la cocina ocupa una construcción similar a la principal pero de menor tamaño, en ella se encuentran los artículos de cocina y alimentos. En ocasiones existen otras construcciones también menores a la casa que sirven como bodegas de granos o de herramientas. En cuanto lo relacionado con el baño, pocas veces existe un cuarto para ello que puede ser un cuadrado de bajareque sin techo, en el cual se queman los desechos todos los días, pero en la mayoría de las veces se defeca al aire libre lejos de la cocina o la casa.

La combinación entre los muros de bajareque y guano dan frescura en el interior de la vivienda sin importar el tiempo en el exterior, además las esquinas redondeadas de muros y techos resisten el paso de vientos fuertes[212], o en todo caso, los daños pueden ser reparados fácilmente, pues se trata de materiales propios de la zona.

Casa maya, cocina y bodega con el bajareque desprendido
en El Escondido, fotografía de Christian Santillanes.

[212] García, 2002: 4, Güemez y Quintal: 2003, 12.

Otra característica importante en el espacio ocupado por una familia maya son las dimensiones del mismo. La casa se encuentra dentro de un solar de aproximadamente 1600 m², en donde se realizan diversas actividades tales como la cría de animales de corral, lavado de ropa y molienda, pero también sirve como huerto, pues en el solar se cultivan diversos productos de autoconsumo como frutas y legumbres que son parte de la dieta de los campesinos. Con excepción de la milpa o las mecanizadas, es el solar donde los miembros de una o varias familias pasan la mayor parte del tiempo conversando, trabajando e interactuando mutuamente; el solar es el crisol donde se llevan a cabo las prácticas que construyen el espacio a escala familiar, por tanto, está constituido por las tres dimensiones del espacio: materialidad, representación y discurso. Al encontrarse en él todos aquellos elementos que son necesarios para asegurar la supervivencia de la familia, el solar también es un espacio simbólico y elaborado con discursos, en donde se realizan diversas ceremonias como establecer simbólicamente las actividades que deberán realizar los niños y niñas cuando sean adultos, e incluso debe recibir atenciones especiales para evitar que entren *vientos malos* o que suceda algún evento desafortunado, para ello se realiza el *hetz lum*, en el cuál se pide a los *yumes* del monte que cuiden el solar y prevengan de enfermedades tanto a los cultivos como a los animales de corral[213], que como ya mencionamos, son parte vital en el sustento de una familia.

En pocas palabras, las dimensiones y concepciones del espacio que ocupará una familia maya obedecen a las necesidades de una familia rural, la cuál necesita de amplios espacios para realizar las prácticas materiales, simbólicas y discursivas que permiten la supervivencia de la familia; mientras que las características estructurales de las casas obedecen a las características del medio en el que se desenvuelven sus habitantes, pues están adaptadas para regular las altas

[213] Esta ceremonia no tiene relación con los ritos agrarios vistos anteriormente no con fenómenos meteorológicos.

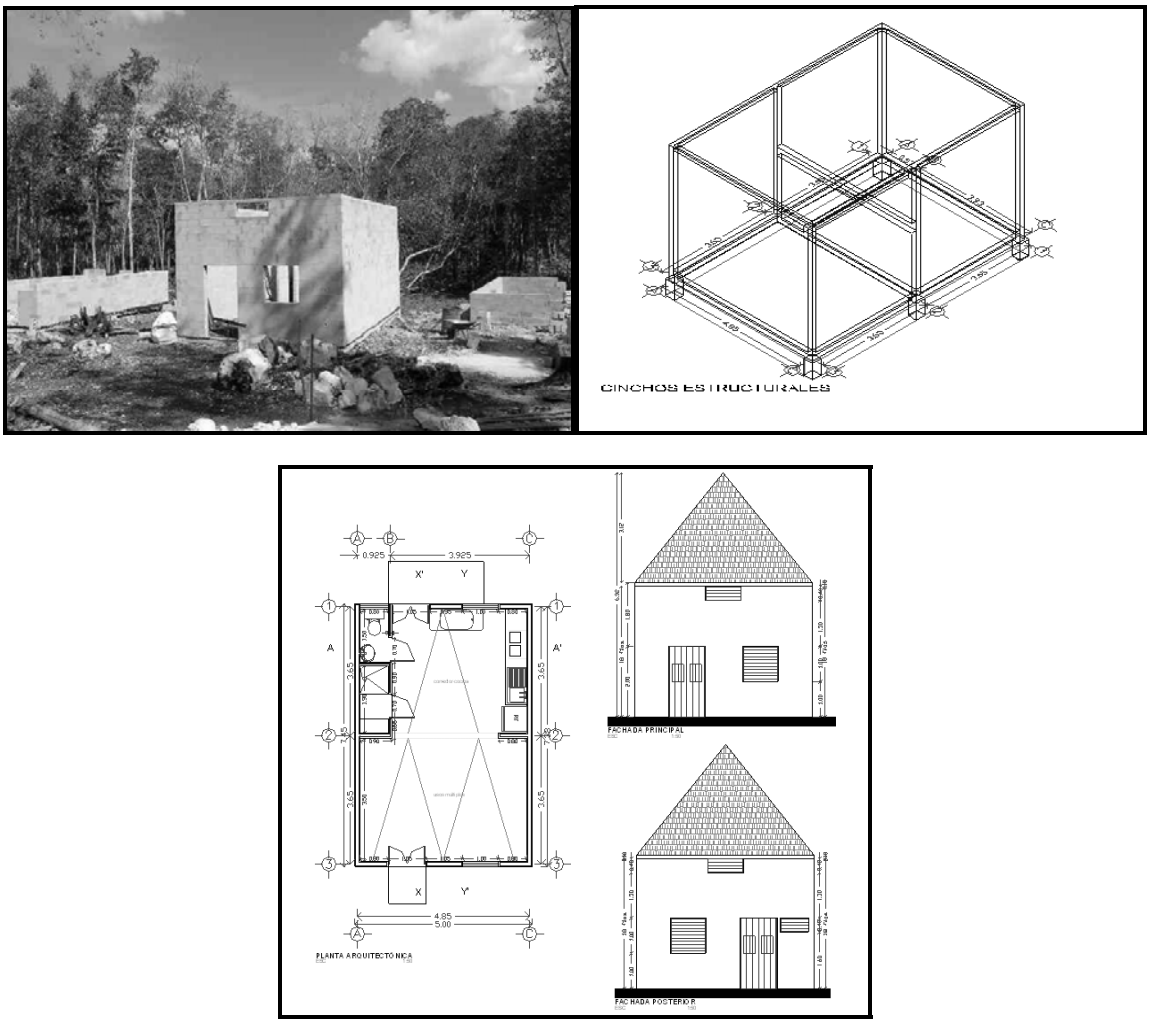
temperaturas y soportar los vientos huracanados, además la reparación de ellas puede hacerse con materiales existentes en dicho medio. Cabe decir que la construcción de una casa maya sirve también para reforzar los lazos afectivos, pues en ella participan hijos, padres, nietos e incluso algunos vecinos no emparentados mientras; estos conocimientos se pasan de una generación a otra. Ahora pasemos a las características de las viviendas de reubicación.

Como señalamos anteriormente, ambas reubicaciones se encuentran sobre pequeños lomeríos y se encuentran muy cerca de las comunidades originales. Las reubicaciones ocupan espacios de mucho menores dimensiones que los de las anteriores comunidades, pues las casas de reubicación ocupan un lote de 180m^2 c/u mientras que el solar que ocupa una casa en las comunidades originales mide 1600m^2 y las viviendas están muy juntas unas de otras, lo que es contrario a un entorno rural. Dada la enorme reducción en el espacio de cada familia, en las reubicaciones ya no es posible mantener un huerto y la cría de borregos y chivos se da en mucho menor medida al tiempo que sólo es posible mantener algunas aves en los nuevos solares las cuales se mezclaban con las de los vecinos, situación que en los primeros meses de ocupación en las reubicaciones significó algunas molestias. Sin embargo, algunos habitantes pudieron encontrar soluciones para estos problemas. Más adelante se abordará el asunto.

Las casas de reubicación miden 5m x 7m y 7m de altura, cuentan con una puerta y una ventana en cada uno de los extremos, al interior se encuentra una viga que divide la casa en dos partes iguales y que funcionaría como basa para la autoconstrucción de un tapanco. Fueron construidas con esta altura porque se esperaba que los beneficiarios construyeran un entrepiso que fungiría como una suerte de segundo nivel, aunque en las maquetas que fueron mostradas a los pobladores los entrepisos se presentaban ya construidos, lo que provocó confusión y molestia en los habitantes:

"En la maqueta se veía bien bonita, estaba hecho las casitas [sic] y el comisario... los comisarios pues los engañaron y dijeron: ¡no hombre esta casa está lujosa!, y dice el arquitecto: son casas de segundo nivel, son buenas, dice.

Entrevistado de El Escondido, mayo del 2008.



Exterior e interior de una casa de reubicación, fuente: Ponencias del arquitecto Fernando Medina: Proyecto urbano Tigre Grande "Un pueblo en la selva yucateca", expuesta en enero del 2007 en Mérida, Yucatán, dentro del Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres del CIESAS.

Para el año 2004, el INDEMAYA promocionó los créditos para la construcción de los entrepisos; al parecer se les informó a los habitantes que no se cobraría un solo centavo por tal programa, pero se generó desconfianza entre los habitantes.

Finalmente sólo algunos habitantes aceptaron la construcción del entrepiso, y tal como se había pregonado, los beneficiarios no desembolsaron un solo centavo.

Los techos de guano de las casas fueron construidos por los propios beneficiarios. Como se mencionó en el capítulo I el corte de guano esta restringido salvo que se cuente con un permiso especial. Para tal efecto, el INDEMAYA convino con la Delegación de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales en Yucatán, la expedición de permisos denominados *Anuencia para realizar el Aprovechamiento Doméstico de Recursos Forestales*[214] para que los afectados pudieran cortar guano y madera para la construcción de los techos sin temor a recibir alguna multa, esto dentro del programa de reubicación y reconstrucción de viviendas; para la construcción de los techos, FONDEN entregó $3000 por cada casa.

Sin duda el uso de guano para los techos –así como el incremento en las dimensiones del lote con respecto a otras reubicaciones- es la principal muestra del discurso adoptado por las autoridades sobre respetar usos y costumbres. Pero si bien el uso de esta palma podría indicar que en efecto se buscó preservar algunas características de la casa maya, es sólo apariencia, ya que a pesar de que este material sigue actuando como regulador de calor y frió, la forma en que están dispuestos los techos es completamente inadecuada para esta región, pues como se mencionó en el capítulo II, uno de los principales problemas que traen los huracanes son los fuertes vientos. Los techos redondeados de las casas mayas resisten el paso del viento (García, 2002: 4, Güemez y Quintal: 2003, 12), pero los techos de las reubicaciones tienen ángulos rectos –al igual que los muros de las casas-, lo que los hace susceptibles a sufrir mayores daños.

[214] Indemaya.gob.mx.

Lo anterior aunado a la altura y forma de las casas –7 m de alto y muros conformados por ángulos rectos- resultan en un gran temor de los habitantes hacia sus viviendas, pues temen que la acción de vientos fuertes provoque daños a las viviendas y a los habitantes mismos, además que el reparar esta clase de muros ya no estará a la mano, pues –contrario a las casas mayas-- los materiales no se encuentran en su espacio y se verían obligados a desembolsar dinero para tal efecto. Este es uno de los principales problemas que temen los habitantes, pues sus viviendas no les brindan sentimiento de seguridad en caso de presentarse vientos fuertes: "*en lo que se conviene con los campesinos beneficiarios es que sí es un problema real la vulnerabilidad de las viviendas a los vientos*" (Macías: 2008, 83).

Por otro lado, las comunidades de Tigre Grande y El Escondido se encuentran muy próximas a ruinas arqueológicas. En un boletín electrónico de la Dirección General de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Yucatán, con fecha del 29 de mayo del año 2004 e intitulado: "*Incrementa Yucatán potencial exportador de vegetales hacia Estados Unidos*", se expone el verdadero motivo del intento de respetar las características de la casa maya –es decir, el techo de guano-, lo cual se debe a un acuerdo con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quien solicitó preservar el tipo de construcción debido a la cercanía de las zonas arqueológicas, y de paso, se intentaba crear una especie de atractivo turístico en donde se conjuntara el pasado y presente de los mayas de Yucatán. Se aseguraba que iban a restaurarse las estructuras arqueológicas y se daría un mantenimiento regular a las mismas[215], pues se suponía que los vestigios prehispánicos serían conservados como espacio público, y en el caso de El Escondido constituirían el centro del poblado[216]. Finalmente, ni se respetaron los vestigios prehispánicos ni se

[215] Esta información la conocían los habitantes.
[216] Ponencia del arquitecto Fernando Medina titulada: Proyecto urbano El Escondido "Una ciudad maya viva", expuesta en enero del 2007 en la ciudad de Mérida, Yucatán, dentro del Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

realizó un mantenimiento de los mismos[217], pues mientras que algunas ruinas se encuentran cubiertas por maleza, otras fueron eliminadas para construir alguna estructura -una cancha deportiva en El Escondido-.

Otro desacierto en las construcciones es la ubicación que se dio a los baños y cocinas ya que se encuentran en el interior de las casas lo cual se contrapone a las costumbres de los habitantes, pues recordemos que culturalmente los mayas de Yucatán eligen la zona utilizada como baño de la casa fuera y a varios metros de distancia, y a pesar de lo que dice Moya (1988: 80) en su trabajo sobre las viviendas indígenas[218] y por lo menos en el caso del sur de Yucatán, la cocina también es ubicada en una habitación separada de la casa, pues debemos recordar que para cocinar se usa leña, cuya combustión en lugares cerrados arroja gases venenosos que pueden ser inhalados si la habitación que funge como cocina es también dormitorio. Por tanto esta modificación en las viviendas de los campesinos mayas supone un gasto extra ya que ahora deberían pagar suministro de gas, sin embargo, se optó por una estrategia –que se señalará más adelante- para evitar el pago de un servicio que no se requiere.

Existe otra característica de las reubicaciones que también incomoda a los habitantes y que igualmente está relacionada con la estructura y materiales de construcción, se trata de la ausencia de cimientos en todas las viviendas y los espacios vacíos debajo de las bases de algunas casas[219]. Esto se debe principalmente a que varios de los habitantes de ambas comunidades se emplean temporalmente como albañiles, es decir, cuentan con conocimientos sobre

[217] En la ponencia Proyecto urbano Tigre Grande "Un pueblo en la selva yucateca" se señaló lo siguiente: "el suministro de energía eléctrica es subterráneo para que la vegetación se conserve y los vestigios prehispánicos luzcan en su entorno natural", también se aseguraba que habría una alberca.
[218] Moya señala que la cocina se encuentra en el interior de la habitación que funciona como dormitorio.
[219] Al parecer los espacios vacíos están relacionados con la inclinación de los terrenos, sin embargo, la inconformidad de los habitantes refleja la falta de comunicación que procuraron las autoridades.

construcción, por lo que a juicio de los habitantes, la ausencia de cimientos hace aún más frágil la vivienda.

> "Se (nos) enseñó, se enseñó (como iban a quedar las reubicaciones), pero al principio nosotros no estábamos de acuerdo con lo que se iba hacer por que la casa, nos platicó el arquitecto, trajo... como se llama... ¿la maqueta verdad? nos mostró ¿como se llama? (refiriéndose a la maqueta)... la demostración, y no estábamos de acuerdo porque las casas estaban alta y no tenían castillo, nada".
>
> Entrevistado de El Escondido

Construcción de la reubicación de Tigre Grande, en donde se puede observar la falta de cimentación y castillos en las construcciones. Fuente: Ponencia del arquitecto Fernando Medina: Proyecto urbano Tigre Grande "Un pueblo en la selva yucateca", expuesta en enero del 2007 en la ciudad de Mérida, Yucatán, dentro del Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres del CIESAS.

Al parecer se trata de una nueva técnica en construcción, por lo que este temor por ausencia de cimientos podría estar infundado[220], sin embargo queda latente la ausencia de diálogo entre autoridades y beneficiarios. Al respecto, Macías señala que "*no hay elementos para suponer que esas viviendas no se levantaron con los cálculos*

[220] Un habitante de Tigre Grande señaló estar medianamente convencido de esta nueva técnica de construcción, aunque "*la casa del arquitecto seguro que sí tiene cimientos*".

estructurales aludidos (los registros fotográficos del proceso de construcción lo muestran), lo que significa que no es un problema real, sino el hecho de que no hubo suficiente comunicación respecto a los procedimientos constructivos" (Macías, 2008: 83).

Todas estas discrepancias de las casas de reubicación respecto a las viviendas originales –casas mayas- significaron una omisión a lo contemplado en las ROF del 2004, en donde se señala que los usos y costumbres deben ser respetados al realizarse una reubicación. Lo siguiente aparece en el anexo VIII ya citado sobre la Atención de la vivienda, punto 5 de Consideraciones específicas de las modalidades fracción 4 Reubicación y Construcción de viviendas:

> El prototipo de pie de casa deberá considerar como mínimo 22 m^2 con un cuarto de usos múltiples, baño o letrina y espacio para la cocina o fogón, así como las instalaciones básicas para los servicios de agua potable, saneamiento y electrificación en la vivienda, de conformidad a las condiciones prevalecientes en la comunidad previo al desastre. **Se deberá considerar el crecimiento progresivo de la vivienda, procurando atender los usos y costumbres de las comunidades**[221].

Las omisiones en usos y costumbres, aunadas a que las nuevas casas fueron entregadas sin terminar pues faltaban las ventanas y las instalaciones de agua y electricidad aún no funcionaban, provocó renuencia de los campesinos a ocupar las reubicaciones.

[221] Resaltado nuestro.

“Pues ni modo, ya estamos aquí...“

El tipo y los materiales de construcción de las casas así como las dimensiones de las mismas contribuyeron a que la gente no ocupara en un principio las reubicaciones –se trata de una imposición de un modelo urbano en un ambiente rural-. Para el año 2006 –las casas se “terminaron” en el 2005- los habitantes se negaban a ocupar las reubicaciones por lo que las autoridades estatales forzaron el traslado de la población al cortar los suministros de agua corriente y electricidad en las comunidades originales de Tigre Grande y El Escondido, así que de manera gradual la mayoría de los habitantes de ambas comunidades se trasladaron a las reubicaciones.

La ocupación de las nuevas viviendas no es indicativo de una completa aceptación de las condiciones y características de las nuevas casas. El descontento hacia la imposición que representan el estilo y las características de las reubicaciones, se muestra y se percibe de distintas formas en Tigre Grande y El Escondido.

En las entrevistas realizadas en ambas comunidades durante los trabajos de campo del 2007 y 2008, algunas personas señalaron sentirse a gusto en sus nuevos hogares, sin embargo durante el desarrollo de cada una de las entrevistas, las personas terminaron por manifestar que sentían inseguridad por varias razones, mismas que habían provocado la renuencia a ocupar las reubicaciones.

Uno de estos problemas es la altura de los muros que, como ya se mencionó, son demasiado altos –7m- lo que los hace especialmente vulnerables ante vientos fuertes, lo cuál representa una de las principales preocupaciones de los habitantes y resulta en una característica negativa de la reubicación, pues las viviendas no brindan seguridad a los beneficiarios.

A pesar de que el terreno para las reubicaciones fue elegido en conjunto con los representantes de ambas comunidades, para algunos de los reubicados –aquí nos referimos especialmente a algunos de Tigre Grande- la zona que ocupa la reubicación no debería ser apta para uso habitacional.

Algunas de las personas entrevistadas durante el trabajo de campo realizado en ambas comunidades, señalaron que a partir de que se cambiaron a las nuevas viviendas, algunas personas comenzaron a sufrir dolencias, la más común es el dolor de espalda. Lo anterior ha sido adjudicado por las mismas personas a la localización de las reubicaciones -sobre una pequeña elevación-, pues algunos habitantes consideran que la zona es dominio de los *dueños* o *yumtsiles* del monte, quienes como ya se mencionó en el capitulo II, suelen dejar a su paso su esencia vital o *viento* que, al entrar en contacto con las personas, puede causar dolencias y malestares. Los casos señalados corresponden a los *vientos* dejados por los *aluxo'ob*[222], de quienes se asegura deambulan por el exterior de las casas que otrora fueron sus dominios. Nosotros podríamos entender que se trata de alguna enfermedad psicosomática, pero para algunos habitantes, la reubicación está en un lugar que no debe ser habitado pues hay *vientos* que pueden causar malestares físicos que sólo pueden ser curados por un *h-men*.

Poco pueden hacer los habitantes de las comunidades para resolver algunos de estos problemas, pero sí encontraron soluciones o mejor dicho adaptaciones para algunos otros.

Podemos empezar con las adaptaciones que se han realizado a todas y cada una de las casas en ambas comunidades. La modificación principal que se ha

[222] Los *aluxo-ob -chan alux* como los conocen y les llaman algunos entrevistados- son una suerte de espíritu de los bosques o duendes a veces traviezos, asociados regularmente con el cuidado y protección de las milpas.

llevado a cabo es la construcción de estructuras para fungir como cocinas que se han levantado a la usanza tradicional: techos de guano redondeados y paredes también redondeadas hechas con bajareque. En el interior se encuentran algunas sillas o una mesa en donde come la familia, un fogón y otros utensilios de cocina, en algunos casos se encontraban hamacas que hacen las veces de sillas. Estas construcciones se encuentran exactamente en la parte posterior de la casa de reubicación, a unos cuantos pasos de la puerta trasera, lugar en que las mujeres adultas de la familia pasan una parte importante del día. Cabe decir que en la construcción de estas cocinas participaron todos los parientes de la familia, lo cual permite que se siga transmitiendo el conocimiento sobre la construcción de las casas mayas. La otra modificación –o ampliación- importante es el baño de las viviendas, el cual se encuentra a la mayor distancia posible de la cocina, o bien, simplemente se recurre al monte. En todo caso, el baño construido por FONDEN en el interior de la vivienda no es usado más que como bodega.

Casa de reubicación en Tigre Grande con cocina construida por sus habitantes fuera de la habitación principal. Fotografía de Rubén Galicia.

Otra adecuación de las viviendas es lo relacionado con la estructura pues como ya se señaló, a pesar de haberse usado una técnica de construcción que al parecer es adecuada, los habitantes sienten inseguridad por la ausencia de castillos y

cimientos así como por los espacios vacíos debajo del basamento de algunas casas[223]. Para esto último, algunos habitantes han rellenado los huecos presentes debajo de su casa con piedras y/o tabiques para evitar el hundimiento de sus viviendas haciéndose así de un poco de seguridad respecto a la estructura de las mismas.

Como se dijo anteriormente, el espacio que conforma el solar de las reubicaciones no satisface completamente las necesidades de los campesinos mayas de Tigre Grande y El Escondido. Esto incomoda a los habitantes pues necesitan de espacios suficientes para mantener sus huertas y animales de corral, cosa que no podía llevarse a cabo en las reducidas reubicaciones; así que optaron por una estrategia: darle un nuevo uso a sus antiguas viviendas y continuar usando los antiguos solares.

Los solares de las comunidades originales siguen cumpliendo parte de las tareas anteriores, pues en ellos existen matas de diversos frutos y verduras usados para autoconsumo así como algunos apiarios; de la misma manera, las pocas cabezas de ganado caprino que poseen algunas familias siguen permaneciendo en estos lugares. En este último caso las antiguas casas funcionan como corral o bodega, ya que se usan para almacenar distintos artículos y/o para guardar a las cabras y/o borregos antes de que la tarde comience a caer. Los rituales y ceremonias que se llevaban a cabo en los solares ya no son realizados, pues a pesar de la relativa cercanía entre las comunidades originales y reubicadas, las personas pasan la mayor parte del tiempo en sus nuevas casas, en todo caso, algunas personas sólo realizan el *hetz lum*.

[223] Hay que decir que por lo menos en una vivienda se presentaron cuarteaduras en uno de los muros, situación que el afectado relaciona con el espacio vacío bajo la casa.

Los habitantes de estas comunidades no poseen únicamente cabras, cuentan también –y en mayor medida- con gallinas, gallos y pavos, mismos que por su tamaño no conviene tenerlos fuera de vista, pues podrían ser devorados por algún animal de la fauna local. Para este caso, no se tuvo más remedio que tener menor número de ejemplares para poder mantenerlos dentro de los nuevos solares –que como se mencionó, tienen 180m² contra los 1600m² de los antiguos solares-. Esta situación llevó a algunas molestias menores, ya que los animales invadían lotes de otros habitantes o se confundían con los animales de los vecinos, aunque actualmente ya no se sufre de estas molestias, pues se ha colocado algún distintivo a los pavos, gallinas y gallos con el cual son reconocidos por sus dueños.

Sin embargo estas modificaciones, adaptaciones e incluso apropiaciones del espacio no son suficientes para que los habitantes continúen practicando sus usos y costumbres, y como muestra, existe la situación de tres familias en El Escondido que rechazan las reubicaciones a tal grado que se han negado a ocuparlas: continúan viviendo en sus casas del antiguo Escondido. Las razones expuestas por estas personas coinciden con los problemas de dimensiones, estilo, materiales, disposición de baños y cocinas y estructura que han sido ya mencionados; en todo caso, el único uso que se le da a las viviendas de reubicación es para abastecerse de agua potable y, en un caso que es a la inversa de lo mencionado anteriormente, para resguardar el ganado caprino en el solar de la casa de reubicación, mismo que ha sido cercado para evitar molestias a los vecinos.

Si bien todas estas estrategias y adecuaciones representan acciones para construir su nuevo espacio, están lejos de significar una completa aceptación de las viviendas, la permanencia en las reubicaciones se debe –en la mayoría de los casos observados durante el trabajo de campo- a que los habitantes no cuentan con otras opciones de vivienda –más que el "revelarse" y seguir habitando sus antiguas viviendas-. Las irregularidades y omisiones han provocado que los habitantes no

se sientan cómodos ni seguros en las reubicaciones, en todo caso han optado por la resignación por lo que sólo atinan a decir que "*pues ya ni modo, ya estamos aquí....*".

Las personas mayores siguen anhelando lugares más amplios y demás usos y costumbres, pero los más jóvenes ven esto como "*cosas de los antiguos*". La omisión, desinterés y/o negación de conservar los usos y costumbres puede desembocar en el desvanecimiento relativamente a largo plazo de toda una cultura –consideramos necesario considerar tal extremo-. Sin embargo sería un error afirmar contundentemente que la inclusión de lo "moderno" en lo "tradicional " trae exclusivamente efectos negativos, el problema va más allá[224].

Si bien es cierto que las actuales tradiciones de los pueblos mesoamericanos han sido producto de constantes mezclas y reinterpretaciones de distintos elementos internos y externos, es decir, no permanecen estáticos –un pequeño ejemplo son los sincretismos religiosos-, la inclusión de aquello que en las culturas occidentales se considera moderno no es necesariamente benéfico para los pueblos. Aquí no se trata de adoptar una postura ecléctica, sino de señalar que las reubicaciones de Tigre Grande y El Escondido representan una imposición de lo "moderno" sobre lo "no occidental", lo cual nos parece muy similar a las políticas indigenistas que comenzaron a mediados del siglo XX, en donde se intentaba acabar con la multiculturalidad en aras de "unificar a la nación".

Lo anterior no significa que queramos ver a las comunidades mayas como atractivos turístico o simple folclor que se pregonan en los medios. El cambio, la

[224] Esta discusión ha sido tratada, entre otros, por Paz, Chumacero, Ardíjis y Pacheco (Paz, 1985: 8), quienes se preguntaron si la existencia de las sociedades tradicionales desmienten los beneficios de la ruptura –o modernidad-, o bien que los llamados pueblos tradicionales no saben que lo son, pues la tradición es una invención de la modernidad.

"modernidad", puede ser bienvenida siempre y cuando se trate de una decisión de los propios implicados, y no una imposición como lo fue en los casos de Tigre Grande y El Escondido. Nosotros creemos que la imposición de un modelo urbano y moderno, además de representar una incomprensión total de los espacios mayas, es concebida por sus autores como la solución a los problemas económicos y sociales que existen en ambas comunidades, situación que paradójicamente representa la negación y desinterés hacia la problemática.

Reubicación de El Escondido, fotografía de Rubén Galicia.

Casa maya de El Escondido, fotografía de Christian Santillanes.

CONCLUSIONES

Las reubicaciones de Tigre Grande y El Escondido sólo son una pieza en el rompecabezas que representa la región sur de Yucatán que ha ido conformándose debido a la acción del capitalismo que al considerar, como critica Bonfil, que "*los indios no compran o compran muy poco, no generan capital, no invierten* (Bonfil, 1985: 58)", ha cambiado sus relaciones de producción y los ha incluido –y paradójicamente excluido a la vez - en los procesos de acumulación de capital a la vez que se consigue mayor mano de obra en este sector de la población.

Los procesos que han conformado la actual región sur de Yucatán han reforzado el sistema capitalista a través de la incorporación de los campesinos mayas a su lógica de producción. La imposición en los modos de producción –de la lógica capitalista- ha llevando a los campesinos mayas a someterse a las reglas y necesidades del mercado, a tener un mínimo control sobre su propia producción, al endeudamiento, al abandono temporal -y permanente en muchos casos- de sus tierras a la vez que se reafirma a los mayas como clase explotada y menospreciada –pues el mundo valora a las personas en función de su capacidad de consumo-, situaciones que han acentuado la dificultad de reconstruir sus medios de subsistencia en caso de que se desencadene una situación desastrosa. La materialidad del espacio se ha construido en función de distintos procesos dentro de la lógica capitalista.

No obstante, el sistema económico no ha logrado eliminar por completo los modos de producción tradicionales que no obedecen a la lógica capitalista, pues la milpa continúa siendo el centro de las actividades de los campesinos y sigue

siendo uno de los principales medios de vida, así como tampoco ha eliminado la interpretación y concepción que tienen los campesinos mayas sobre su espacio[1] a pesar de los intentos por introducir religiones derivadas del protestantismo.

Los mayas del sur de Yucatán tienen un sinnúmero de representaciones sociales para entender, explicar y relacionarse con su espacio; se tratan de representaciones que persisten en el discurso y son visibles en las actitudes y acciones y más aún en los ritos o ceremonias. Durante el trabajo de campo realizado en las comunidades afectadas con el paso del huracán Isidoro, se indagó sobre las distintas representaciones y simbolismos relacionados con su espacio, y en específico, con los fenómenos meteorológicos, esto para entender cuándo y por qué se presenta un desastre desde el punto de vista simbólico.

Podemos afirmar que por medio de los *yumes* –como los *chaques* y los *iikes*- y de las ceremonias ofrendadas en honor a estos, la lluvia y el viento tienen un lugar sumamente importante dentro de las prácticas religiosas y cotidianas de los campesinos mayas, pero la importancia del agua y del viento radica en evitar su ausencia, y no en impedir su acción: un huracán difícilmente ocasiona un desastre en las poblaciones estudiadas –salvo que se presente una inundación extraordinaria como la del 2002-, pues el único efecto negativo de dichos meteoros eran algunos daños en las casas mayas, daños que eran reparados con relativa facilidad debido a la estructura y materiales de las viviendas, pero una sequía sí es una situación desastrosa, por lo que todas las representaciones relacionadas con el agua y el viento encontradas van dirigidas a la ansiosa espera de la llegada de lluvias y vientos propicios para lograr la cosecha y agradecimientos por el éxito en la misma, es decir, para los campesinos el desastre no es la presencia de lluvias, sino su ausencia

[1] Bracamonte (2007: 256-257) señala que se comienzan a dejar de lado las ceremonias y rituales agrícolas, como es el caso del *cha'a-chak* o petición de lluvia, aunque como el mismo autor lo señala, la milpa esta lejos de desaparecer, al igual que los ritos relacionados a esta.

Por el motivo anterior, los huracanes tienen poca presencia dentro de estas representaciones del espacio de los mayas del sur de Yucatán. Consideramos que el simbolismo más importante es la aparición de monos araña y saraguatos durante las vísperas de un huracán, pues a pesar de encontrar pocos testimonios al respecto, se trata del único simbolismo relacionado directamente con dichos meteoros que, además, está presente –con algunas variaciones- en diferentes grupos mayas y tiene sus raíces en antiguas cosmovisiones mesoamericanas.

De la misma manera, la única representación que encontramos relacionada directamente con la inundación del año 2002 fue la idea generalizada entre la población de la región sur de que el *corriental* de agua venía de un río de Campeche, aunque nadie supo precisamente qué río - sin mencionar que el río más cercano a la zona inundada se encuentra a aproximadamente 100 km de distancia-, lo que refuerza aún más el hecho de que la gente no tenía ningún conocimiento ni experiencias previas sobre inundaciones. En todo caso, los huracanes preocupan más a los habitantes de Tigre Grande y El Escondido después de la reubicación, pues los diseños y materiales de las nuevas viviendas provocan inseguridad ante la presencia de vientos fuertes.

Por otro lado, las reubicaciones de las comunidades de Tigre Grande y El Escondido representan fieles ejemplos de lo que Hewitt (1989) denomina visión dominante, en donde se culpa exclusivamente a un fenómeno natural o tecno-industrial por la ocurrencia de un desastre. En nuestras comunidades de estudio, las autoridades gubernamentales dan por hecho que el desastre fue de tipo "natural" y se culpa directamente al huracán Isidoro como el creador del desastre. Bajo esta misma premisa, se tuvo como solución la reubicación de ambas comunidades.

Entonces si tomamos en cuenta que, como se señaló en el marco teórico y conceptual, un desastre es socialmente construido y es la manifestación de las condiciones de vulnerabilidad de un grupo de personas, **la reubicación no representa una solución** para evitar un futuro desastre, pues las condiciones vulnerables de la población de ninguna manera desaparecen con el cambio de ubicación, en todo caso, se reubicó la vulnerabilidad, pues la ubicación de los reasentamientos no evita una nueva inundación, ya que si bien el nivel máximo de las elevaciones que ocupan las construcciones es de casi 5 m, varias de estas casas se ubican al pie de dichas elevaciones apenas a un par de metros por encima de la cota alcanzada por la inundación, distancia que obviamente no resuelve nada. Las reubicaciones tampoco diminuyen las condiciones vulnerables ni evita que las mismas sean evidenciadas en caso de la ocurrencia de sequías, lluvias extraordinarias, plagas, saturación y bajas en los precios de los productos comercializados en el mercado de Oxkutzcab, etcétera.

Por otro lado, es necesario evaluar la efectividad de la reubicación a dos años de haberse llevado a cabo.

Las reubicaciones no cumplen con los usos y costumbres de los campesinos mayas[2] pues representan la imposición de un modelo urbano en un ambiente rural. A pesar de que hubo cierta participación de la población al elegir el lugar de las nuevas comunidades, desde el punto de vista simbólico, para algunas pocas personas se trata de una zona poco apta para vivir, ya que se trata de espacios ocupados por los *dueños del monte* que según algunos entrevistados, pueden ocasionar dolencias a las personas. Esta no es por mucho la principal razón de malestar en los habitantes hacia sus nuevas viviendas, pues recordemos que las dimensiones de los solares son pequeñas y no permiten la cría de animales de

[2] Recordemos que en el último capítulo se menciona que los usos y costumbres deben ser atendidos en una reubicación.

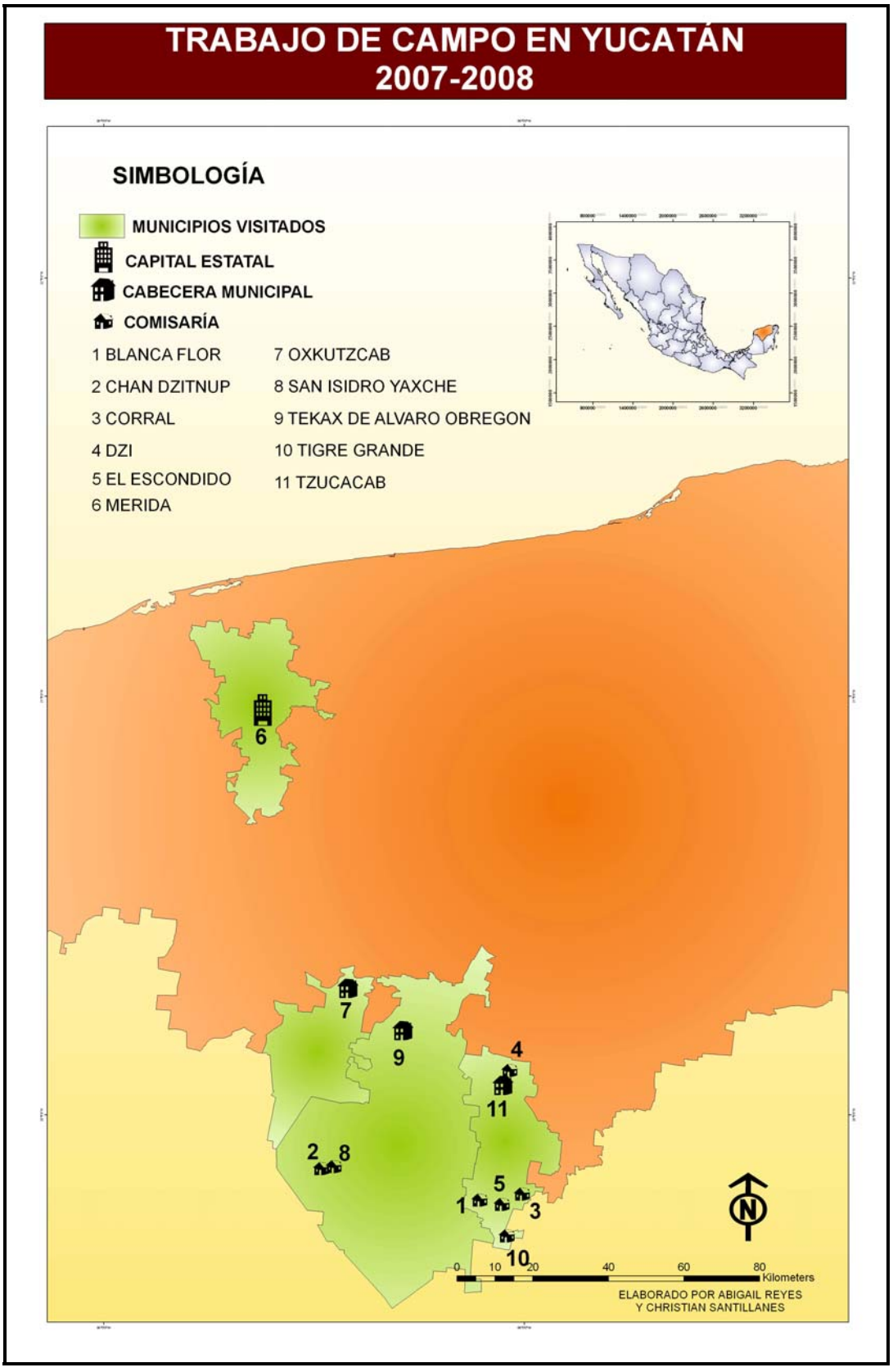
corral y disminuye el cultivo de productos para autoconsumo, y al no poseer estos elementos necesarios para la supervivencia de la familia, el solar va perdiendo importancia dentro de las dimensiones materiales, representativas o simbólicas y discursivas del espacio; además los materiales y diseño de las viviendas en nada contribuyen en brindar protección contra vientos huracanados, porque además de todo, hay que considerar que se construyeron en un lugar un poco más alto –máximo 5 m- y desmontado, por lo que es más vulnerable a la acción de vientos fuertes. Todas estas deficiencias no se encontraban en las antiguas comunidades que estaban conformadas por casas mayas.

Todo este desinterés y omisiones por parte de las autoridades que realizaron las reubicaciones resultan de un profundo desconocimiento y negación sobre las características y necesidades culturales, sociales y económicas de los campesinos mayas, y resultan aún más graves si tomamos en cuenta que una de las instituciones que tomaron parte en el proceso de reubicación fue el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA), órgano que se supone debería conocer los usos y costumbres de los campesinos mayas.

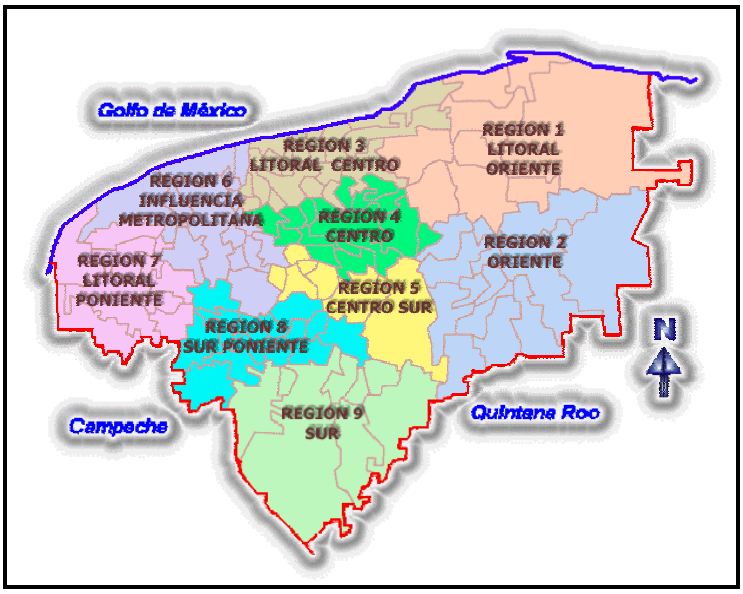
El afán de negar todo aquello que resulte diferente a los modelos y estilos de vida urbanos crece más y más. ¿Por qué ese afán de convertir lo rural en urbano?, esto sin mencionar que para que una comunidad sea urbana debe tener una población mayor a 13 000 habitantes. Resulta un error creer que lo "urbano" y lo "moderno" son la solución a los problemas de pobreza y marginación que experimentan las comunidades rurales, toda vez que el simple hecho de construir viviendas con apariencia urbana no es un indicador de progreso para la comunidad. Recordemos que la "modernidad" debería ser una decisión, no una imposición.

En pocas palabras, puede concluirse que las reubicaciones de Tigre Grande y El Escondido no representan una solución contra desastres, además son innecesarias, inadecuadas y poco efectivas.

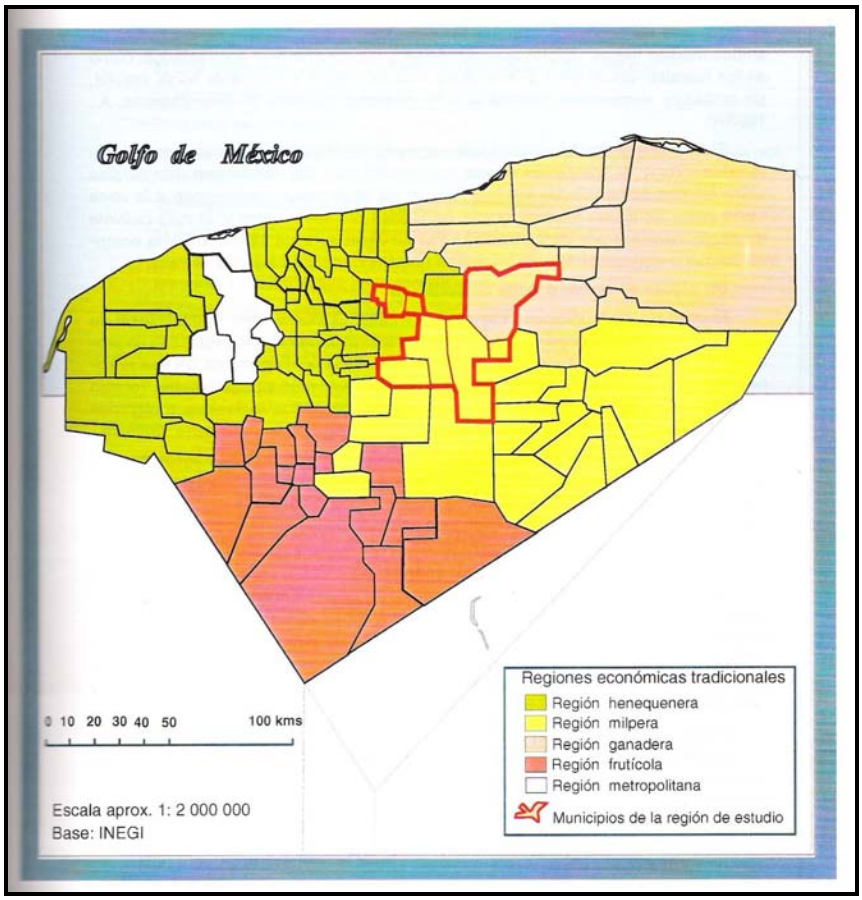
Las reubicaciones no significan una solución, pues se culpa únicamente al fenómeno natural –el huracán Isidoro- como el causante del desastre –y por tanto se niega al desastre como construcción social- mientras que las condiciones de vulnerabilidad social siguen presentes y difícilmente pueden ser atenuadas, y mucho menos las reubicaciones resultan soluciones por representar un estilo urbano o moderno; la ausencia de registros, testimonios y demás elementos que indiquen que la zona ocupada por las comunidades originales ha sufrido inundaciones anteriormente, hace innecesaria e injustificada la construcción de la reubicación, en todo caso, debe realizase un estudio que cubra todas los aspectos físicos, sociales y culturales pertinentes, pues la reubicación se basó únicamente en especulaciones, además, si bien la finalidad del reasentamiento era únicamente evitar una nueva inundación, la cercanía de varias casas de reubicación al nivel alcanzado por el agua en el año 2002 es a luces insuficiente; son inadecuadas porque no se respetaron los usos y costumbres de los habitantes y al estar mal diseñadas ha creado en los habitantes un sentimiento de inseguridad en cuanto a sus viviendas –resignación en el mejor de los casos- por lo cual resulta inoperante en mejorar las condiciones de vida de sus habitantes.


TRABAJO DE CAMPO EN YUCATÁN
2007-2008
SIMBOLOGÍA
MUNICIPIOS VISITADOS
CAPITAL ESTATAL
CABECERA MUNICIPAL
COMISARÍA
1 BLANCA FLOR
2 CHAN DZITNUP
3 CORRAL
4 DZI
5 EL ESCONDIDO
6 MERIDA
7 OXKUTZCAB
8 SAN ISIDRO YAXCHE
9 TEKAX DE ALVARO OBREGON
10 TIGRE GRANDE
11 TZUCACAB
0 10 20 40 60 80
Kilometers
ELABORADO POR ABIGAIL REYES
Y CHRISTIAN SANTILLANES

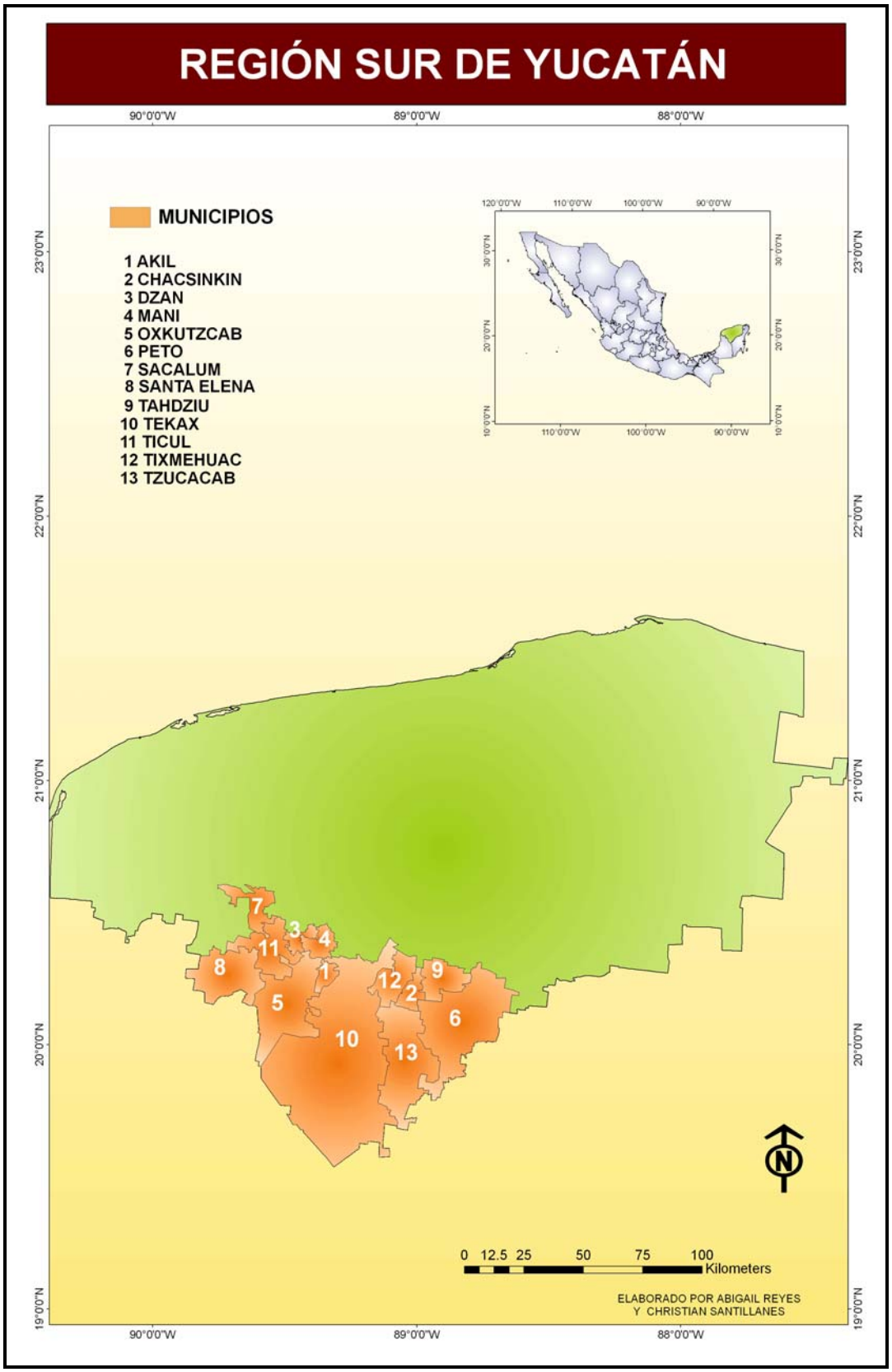
Mapa 1



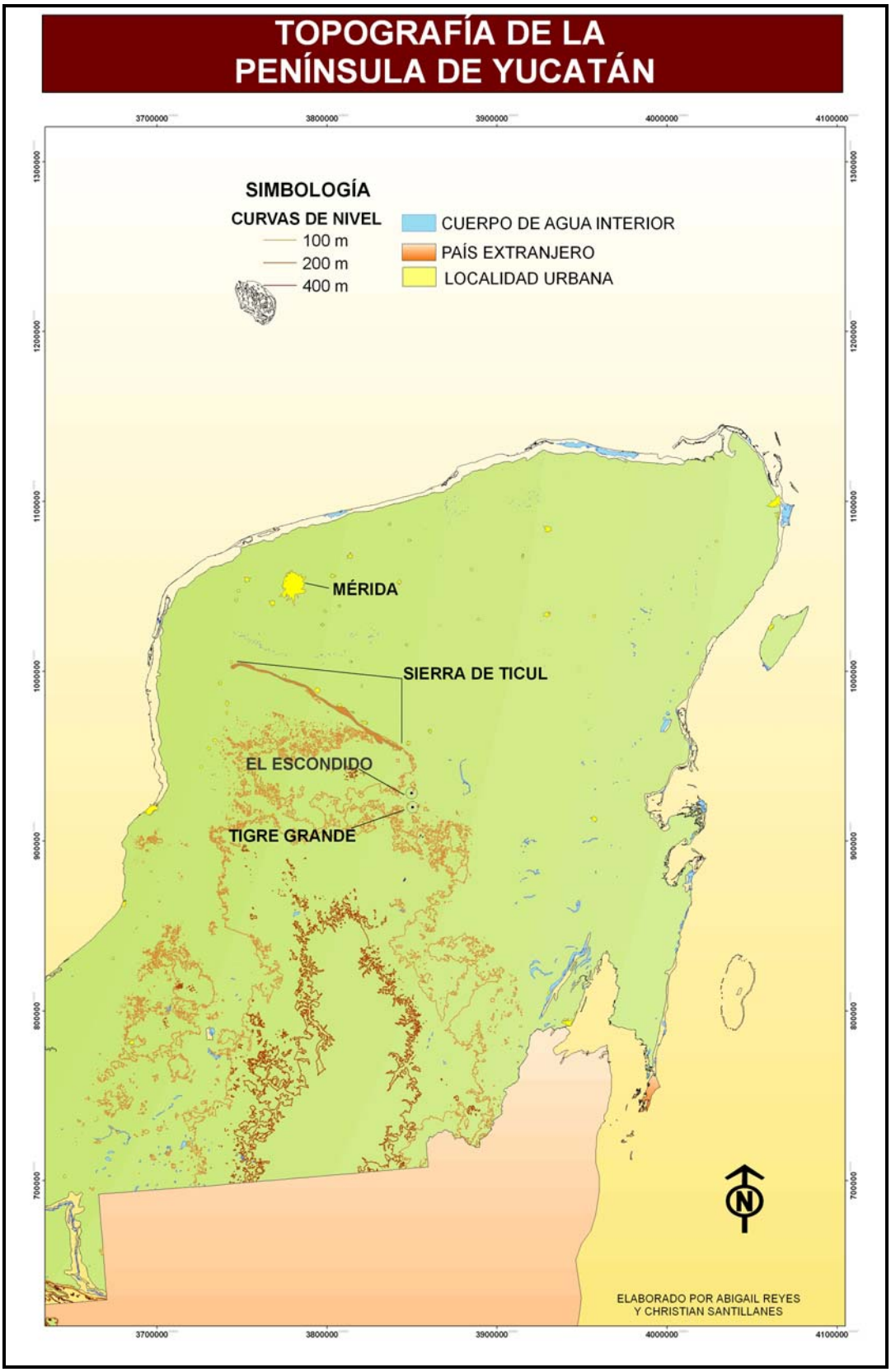
Mapa 2, fuente www.yucatan.gob.mx



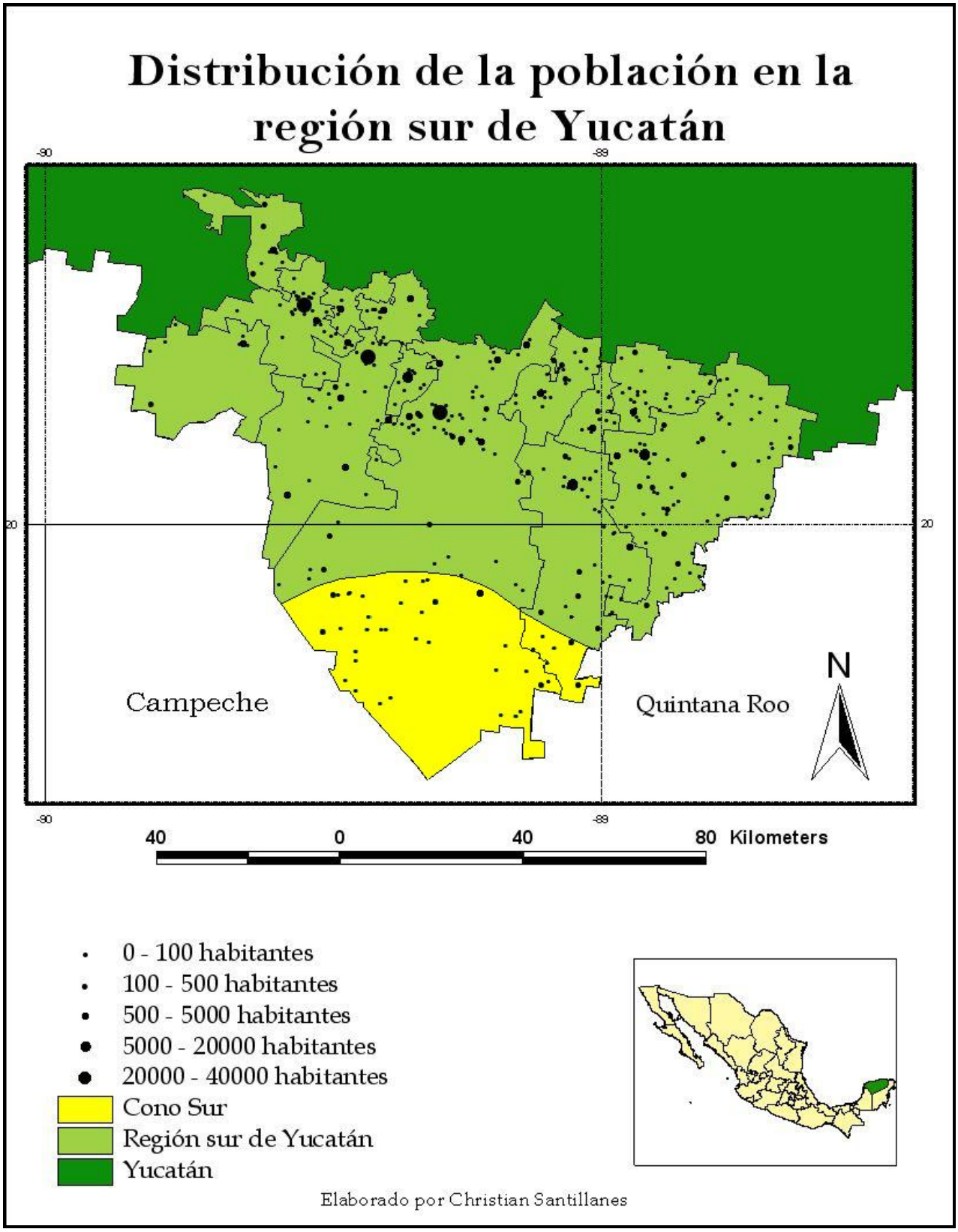
Mapa 3, fuente Ayllón 1999.


REGIÓN SUR DE YUCATÁN
MUNICIPIOS
1 AKIL
2 CHACSINKIN
3 DZAN
4 MANI
5 OXKUTZCAB
6 PETO
7 SACALUM
8 SANTA ELENA
9 TAHDZIU
10 TEKAX
11 TICUL
12 TIXMEHUAC
13 TZUCACAB
90°0'0"W
89°0'0"W
88°0'0"W
23°0'0"N
22°0'0"N
21°0'0"N
20°0'0"N
19°0'0"N
0 12.5 25 50 75 100
Kilometers
ELABORADO POR ABIGAIL REYES
Y CHRISTIAN SANTILLANES

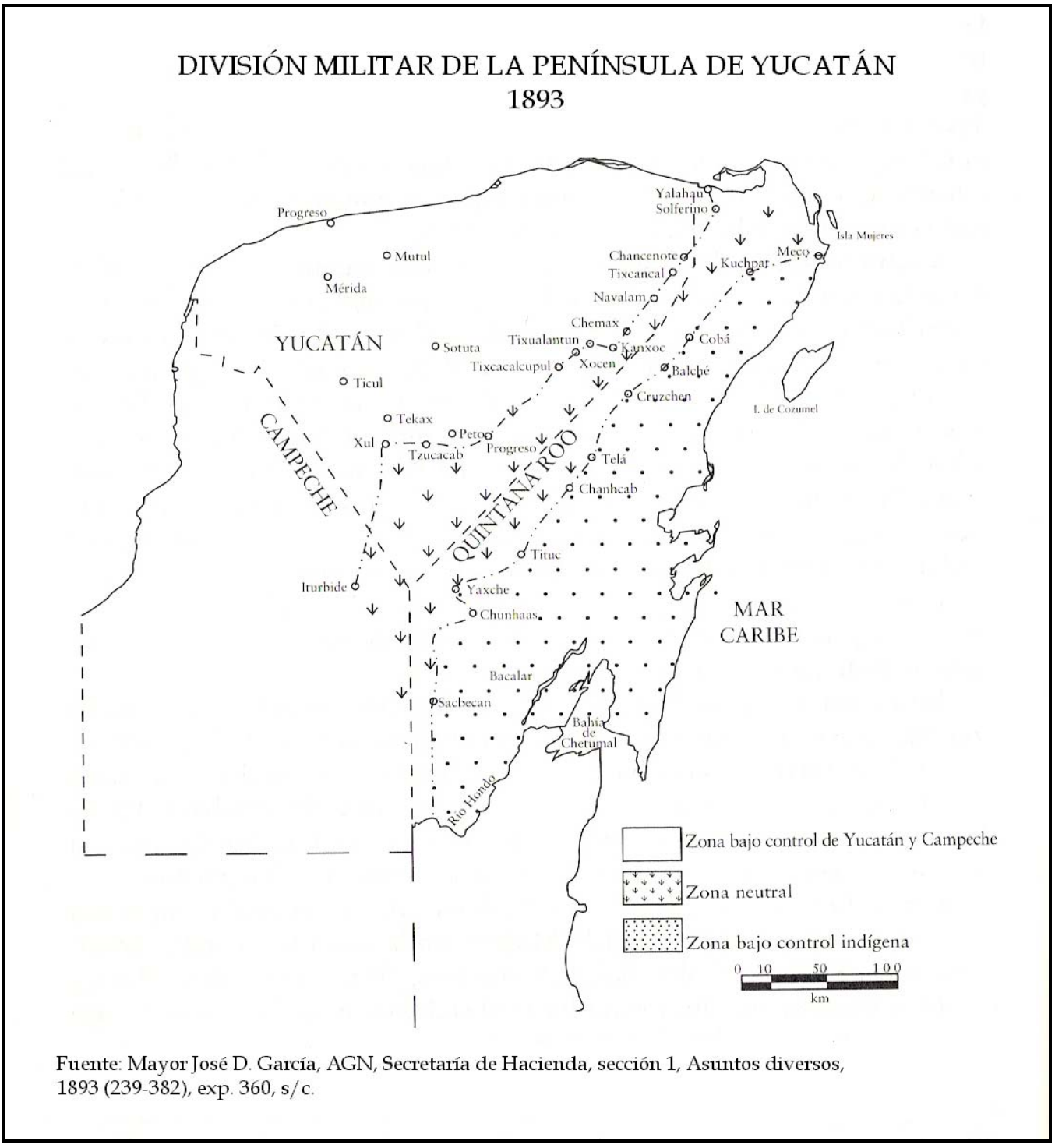
Mapa 4


TOPOGRAFÍA DE LA
PENÍNSULA DE YUCATÁN
SIMBOLOGÍA
CURVAS DE NIVEL
100 m
200 m
400 m
CUERPO DE AGUA INTERIOR
PAÍS EXTRANJERO
LOCALIDAD URBANA
MÉRIDA
SIERRA DE TICUL
EL ESCONDIDO
TIGRE GRANDE
N
ELABORADO POR ABIGAIL REYES
Y CHRISTIAN SANTILLANES
3700000
3800000
3900000
4000000
4100000
1300000
1200000
1100000
1000000
900000
800000
700000

Mapa 5

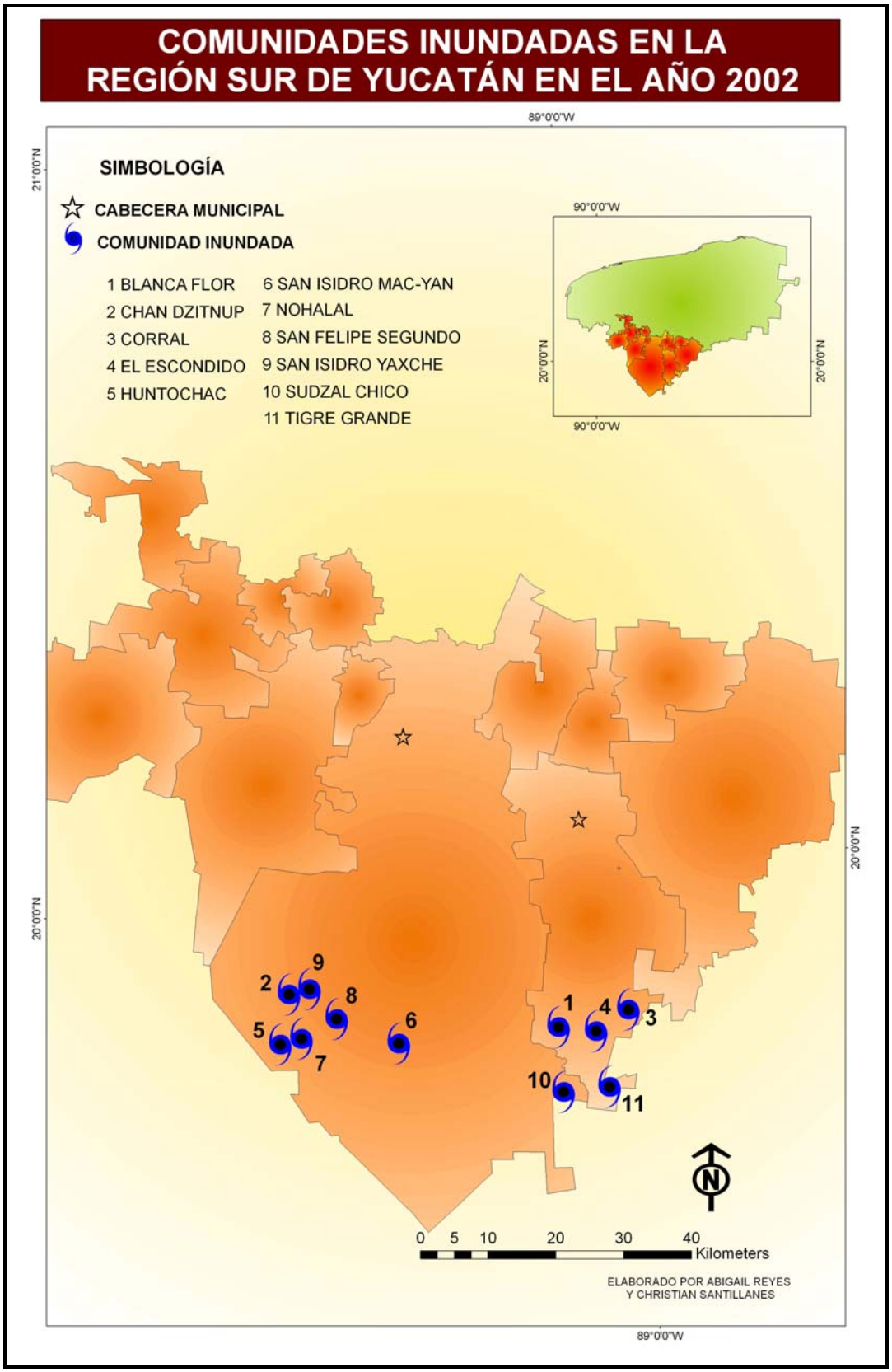

Distribución de la población en la región sur de Yucatán
-90
-89
20
Campeche
Quintana Roo
N
40 0 40 80 Kilometers
0 - 100 habitantes
100 - 500 habitantes
500 - 5000 habitantes
5000 - 20000 habitantes
20000 - 40000 habitantes
Cono Sur
Región sur de Yucatán
Yucatán
Elaborado por Christian Santillanes

Mapa 6



Fuente: Mayor José D. García, AGN, Secretaría de Hacienda, sección 1, Asuntos diversos, 1893 (239-382), exp. 360, s/c.

Mapa 7, consultado en Villalobos, 2006.


COMUNIDADES INUNDADAS EN LA REGIÓN SUR DE YUCATÁN EN EL AÑO 2002
89°0'0"W
21°0'0"N
20°0'0"N
SIMBOLOGÍA
CABECERA MUNICIPAL
COMUNIDAD INUNDADA
1 BLANCA FLOR
2 CHAN DZITNUP
3 CORRAL
4 EL ESCONDIDO
5 HUNTOCHAC
6 SAN ISIDRO MAC-YAN
7 NOHALAL
8 SAN FELIPE SEGUNDO
9 SAN ISIDRO YAXCHE
10 SUDZAL CHICO
11 TIGRE GRANDE
90°0'0"W
0 5 10 20 30 40
Kilometers
ELABORADO POR ABIGAIL REYES
Y CHRISTIAN SANTILLANES

Mapa 8

BIBLIOGRAFÍA

AYLLÓN TRUJILLO, MARÍA TERESA, 1999, *Factores de los procesos migratorios de Yucatán*, impreso en España con la colaboración de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, edición limitada, Madrid.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1999, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

BAQUEIRO LÓPEZ, OSWALDO, 1983, *Magia, mitos y supersticiones de los mayas*, Voces de Yucatán, Maldonado Editores, Mérida Yucatán.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO, 1992, *La dinámica social de los mayas de Yucatán, Pasado y presente de la situación colonial*, Presencias, CONACULTA-Instituto Nacional Indigenista, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1987, *México Profundo, una civilización negada*, Foro 2000, SEP-CIESAS.

BORGES, JORGE LUIS, 2005, *Ficciones*, Biblioteca Esencial, Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina.

BRACAMONTE Y SOZA, PEDRO, 2007, *Una deuda Histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*, Colección Peninsular, CIESAS- Miguel Ángel Porrúa, México.

CALDERÓN ARAGÓN, GEORGINA, 2001, *Construcción y reconstrucción del desastre*, Plaza y Valdés Editores, México.

DE LANDA, FRAY DIEGO, 2003, *Relación de las cosas de Yucatán,* Cien de México, CONACULTA, México.

DE VOS, JAN, 2001, *Te jlohp'tik, nuestra raíz*, CIESAS-Editorial Clío, México.

DESCOLA, PHILIPPE, 2003, "El paisaje maya y su historia" en Breton Alain, Aurore Monod Becquelin, Ruz Mario Humberto (editores), *Espacios mayas. Usos representaciones y creencias*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

DUPEY GARCÍA, ELODIE, 2008, "Los colores del tiempo entre los aztecas", en Lammel, Ana María. Goloubinoff, Mariana. Katz, Esther (coord.), *Aires y lluvias, Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

ECHEVERRÍA, PEDRO, 2005, *Prensa y poder en el neoliberalismo de Yucatán 1928-2001,* Ediciones del Grupo Parlamentario del Partido del Trabajo, Pasado y presente XXI, Ediciones de Paradigmas y utopías, México.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO, 2004, (ed.), 2004, *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico,* t. 2, CIESAS-FCE, México.

EVIA, CARLOS, 2005, "*Ch'uy Aktun o La Gruta del Jaguar en el municipio de Ticul*", en La voz del sur, noviembre año I, número 2, época VI.

EVIA, CARLOS, 2007, *El mito de la serpiente Tsukán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

GARCÍA ACOSTA, VIRGINIA, 2002, "Una vista al pasado. Huracanes y/o desastre en Yucatán", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán. Impacto del huracán Isidoro en Yucatán. Huracán, sociedad y Estado*, edición especial, v. XVII, núm. 223, octubre-noviembre-diciembre 2002, UADY, pp. 3-15.

GARCÍA ACOSTA VIRGINIA, JUAN M. PÉREZ CEVALLOS Y AMÉRICA MOLINA DEL VILLAR (ed.), 2003, *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico,* t. 1, CIESAS-FCE, México.

GARZA, MERCEDES DE LA, 1984, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México.

GARZA, MERCEDES DE LA, 1988, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Piados-Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México.

GÓNGORA CABRERA, FREDY DE JESÚS Y CARLA BEATRIZ VELA REYES, 2005, *Memoria histórica y fotográfica de Oxkutzcab,* Gobierno de Yucatán, Instituto de Cultura de Yucatán, CONACULTA, México.

GONZÁLEZ PUC, JOSÉ JAVIER, 1982, *El campesino maya de Teabo Yucatán*, Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües, Programa de formación profesional de etnolinguistas, SEP-INI-CIESAS, Michoacán, México.

JODELET, DENISE, 1984, "La representación social: fenómenos, conceptos y teorías", en Moscovici, Serge, *Psicología social II*, Piados.

KATZ, ESTHER, 2008, "Meteorología en la tierra de la lluvia, Mixteca Alta, Oaxaca" en Lammel, Ana María. Goloubinoff, Mariana. Katz, Esther (coord.) *Aires y lluvias, Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

KONRAD, HERMAN W., 1980, "Una población chiclera: contexto histórico económico y un perfil demográfico", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 8, núm. 45, noviembre-diciembre, México.

LAMMEL, ANA MARÍA, 2008, "Los colores del viento y la voz del arcoiris: representación del clima entre los totonacas", en Lammel, Ana María. Goloubinoff, Mariana. Katz, Esther (coord.) *Aires y lluvias, Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

LAZOS CHAVERO, ELENA, 1987, *La estratificación social y el mercado en Oxkutzcab, Yucatán,* tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LLANES MARÍN, ELMER, 1983, *los niños mayas de Yucatán,* Colección Voces de Yucatán, Maldonado Editores, Mérida, Yucatán.

MACÍAS M., JESÚS MANUEL, 2001, "La reubicación del riesgo", en Macías M, Jesús Manuel (comp.) *Reubicación de comunidades humanas. Entre la producción y la reducción del desastre*, Universidad de Colima, Colima.

MACÍAS M., JESÚS MANUEL, 2008, *Reubicaciones por desastre. Análisis de la intervención gubernamental comparada*, CIESAS-SEDESOL-CONACYT, México.

MALDONADO CANO, DANIELA, 2006, "Luego se supo que era San Dieguito...", en Ruz, Mario Humberto, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. UNAM, México.

MARION, MARIE-ODILE, 1994, *Identidad y ritualidad entre los mayas,* Fiestas de los pueblos indígenas, INI-Secretaría de Desarrollo Social, México.

MARZAL M., MANUEL, 1985, *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (bahía)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Perú.

MONTEMAYOR, CARLOS (coord.), 1993, *Cuentos sobre las apariciones en el mayab / Andrés Tec Chi*. Instituto Nacional Indigenista- Secretaria de Desarrollo Social. México.

MONTEMAYOR, CARLOS, 2001, *Los pueblos indios de México hoy*, editorial Planeta, México.

MORALES VALDERRAMA, CARMEN, 1981, "Delimitación y características de la región sur de Yucatán", en *Yucatán: historia y economía. Revista de análisis socioeconómico regional*, Año 5 no. 27 septiembre-octubre 1981. Departamento de estudios económicos y sociales del centro de investigaciones regionales de la Universidad de Yucatán.

MORALES VALDERRAMA, CARMEN, 1987 *Ocupación y sobrevivencia campesina en la zona citrícola de Yucatán,* Serie Antropología social, INAH, México

MOTTE-FLORAC, ELISABETH, 2008, Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacán)", en Lammel, Ana María. Goloubinoff, Mariana. Katz, Esther (coord.) *Aires y lluvias, Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

MOYA RUBIO, VICTOR, 1988, *La vivienda indígena en México y el mundo*, UNAM-Coordinación de Humanidades, México.

ORTEGA VALCÁRCEL, JOSÉ, 2000, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía,* Ariel Geografía, Barcelona, España.

ORTIZ, FERNANDO, 2005, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, FCE México.

PAZ, OCTAVIO, ALÍ CHUMACERO, HOMERO ARDÍJIS Y JOSÉ EMILIO PACHECO, 1985, *Poesía en movimiento*, vol. I, Lecturas Mexicanas, Siglo Veintiuno Editores-SEP, México.

PELLICER, CARLOS, 2003, *Obras*, Letras Mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México.

Popol Vhu, *las antiguas historias del Quiché,* RECINOS, ADRIÁN (trad.), 2005, Colección popular, Fondo de Cultura Económica, México.

QUINTANAL, ELLA, 2003, "U lu'umil maaya wíiniko'ob: La tierra de los mayas" en Barabas M., Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH, México.

REED, NELSON, 1981, *La Guerra de Castas de Yucatán,* Biblioteca Era, México.

REJÓN PATRÓN, LOURDES G, 1985, *El papel de la hacienda diversificada en la zona sur de Yucatán: San Juan Tabi, un estudio de caso*, tesis de licenciatura, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

REJON PATRÓN, LOURDES, 1993, *Hacienda Tabi, un capítulo en la historia de Yucatán,* Cuadernos de cultura Yucateca núm. 3, Gobierno del Estado de Yucatán, Yucatán.

RÍOS MENESES, MIRIAM BEATRIZ, 1976, *Representación de las deidades mayas en los códices. Relación de los dioses mayas con algunas ceremonias que aún se practican en Yucatán,* ediciones de la Universidad de Yucatán, Mérida, Yucatán.

RODRÍGUEZ BALAM, ENRIQUE, 2005, "Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán", en Ruz, Mario Humberto y Garma Navarro, Carlos (editores) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuaderno 30 del Centro de Estudios Mayas, UNAM-UAM, México.

ROSALES GONZÁLEZ, MARGARITA, 1980A, "Etapas en el desarrollo regional del Puuc, Yucatán", en *Yucatán: historia y economía. Revista de análisis socioeconómico regional*, año 3 no. 18 marzo-abril 1980, Departamento de estudios económicos y sociales del centro de investigaciones regionales de la Universidad de Yucatán.

ROSALES GONZÁLEZ, MARGARITA, 1980B, "Comerciantes en Oxkutzcab, Yucatán 1900-1950", en *Yucatán, historia y economía, año 3 núm. 17, Universidad de Yucatán, México*, Departamento de estudios económicos y sociales del centro de investigaciones regionales de la Universidad de Yucatán.

ROSALES GONZÁLEZ, MARGARITA, 1981, "En busca de nuevas tierras: colonización espontánea en Quintana Roo", en *Yucatán: historia y economía. Revista de análisis socioeconómico regional*, año 5 no. 26 julio-agosto 1981,

Departamento de estudios económicos y sociales del centro de investigaciones regionales de la Universidad de Yucatán.

RUZ, MARIO HUMBERTO, 2005, "De iglesias, conversos y religiosidades mayas", en Ruz, Mario Humberto y Garma, Carlos (editores) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuaderno 30 del Centro de Estudios Mayas, UNAM-UAM, México.

RUZ, MARIO HUMBERTO, 2006, *Mayas, segunda parte*, Pueblos indígenas del México contemporáneo, INI, México.

RUZ LHUILLER, ALBERTO, 1991, *La civilización de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.

SALINAS ZÚÑIGA, MOISÉS, 2006, *La vulnerabilidad social de los grupos afectados por el ciclón Isidoro en dos comunidades de Yucatán ¿reubicación o proceso de exclusión?*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

STEPHENS, JOHN L., 1986, *Viajes a Yucatán*, Justo Sierra O'Reilly (trad.), t. I y II, Palabra en el tiempo, Consejo Editorial de Yucatán- SEP-Programa cultural de las fronteras, Mérida, Yucatán.

TERÁN, SILVIA Y CHRISTIAN RASMUSSEN, 1994, *La milpa de los mayas,* Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida.

THOMPSON, J. ERIC S, 1972, *Maya history and religion,* The Civilization of the American Indian Series, University of Oklahoma Press, Oklahoma, EE.UU.

VERA CORTÉS, GABRIELA, 2007, *Vulnerabilidad social y desastres en el Totonacapan. Una historia presente*, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, México.

VILLALOBOS GONZÁLEZ, MARTHA HERMINIA, 2006, *El bosque sitiado. Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas,* Colección Peninsular, CIESAS-CONACULTA-INAH-Miguel Ángel Porrúa, México.

ZAVALA PENICHE, BEATRIZ, 1980, *Política indigenista. Notas sobre su desarrollo en México*, en Yucatán: historia y economía. Revista de análisis socioeconómico regional. Año 3 no. 17 enero-febrero. Departamento de estudios económicos y sociales del centro de investigaciones regionales de la Universidad de Yucatán.

Registro Agrario nacional, ejido El Escondido expediente 23/28562 legajos 1, 2 y 3, ejido Tigre Grande expedientes 23/31078 legajos 1,2 y 4.

Incrementa Yucatán potencial exportador de vegetales hacia Estados Unidos, Boletín electrónico de la Dirección General de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Yucatán del 29 de mayo del año 2004, consultado el 20 de agosto del 2008.

En Internet:

Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad CONABIO (conabioweb.conabio.gob.mx).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CNDI, Indicadores sociales (cdi.gob.mx).

Diario de Yucatán (yucatan.com.mx).

Diario La Jornada del día 6 de diciembre del año 2002 (jornada.unam.mx/2002/12/06/056n1con.php?origen=index.html).

Diccionario Básico maya-español por Juan Bastarrachea, Emilo Yah Pech y Fidencio Briceño Chel (mayas.uady.mx).

Gobierno del estado de Yucatán (yucatan.gob.mx).

Güemez Pineda, Miguel y Quintal Avilés, Ella Fanny, "Repercusiones del huracán Isidoro en la población maya-yucateca" en Yucatán, Identidad y cultura maya, página electrónica de la UADY (mayas.uady.mx/sitiios/mayas/articulos).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI, II Conteo de Población y Vivienda 2005 del INEGI (inegi.gob.mx).

Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán INDEMAYA (indemaya.gob.mx).

Nuestro Periódico, diario local de Oxkutzcab (oxkutzcab.com.mx).