

EL MONTE Y LA CACERÍA: CONSTRUYENDO ESPACIOS, TRANSFORMANDO PRÁCTICAS¹

ENRIQUE JAVIER RODRÍGUEZ BALAM
UNAM, CEPHCIS

Si los antropólogos dicen que se es maya por la
cantidad de terreno o milpas que se siembre, entonces
los menonitas son más mayas que nosotros...
Porque yo no me considero maya, ni panmaya,
ni neomaya. Soy un maya moderno.

Juan Gonzáles, profesor oriundo de Oxkutzcab, Yucatán.

Este ensayo surge de la necesidad de reflexionar en torno a algunas ideas que se manejan actualmente en varios trabajos etnográficos sobre el cambio cultural entre grupos mayas.² Por tal motivo he tomado algunos ejemplos que, a mi juicio, nos pueden mostrar la complejidad que conlleva hoy en día referirse a lo “maya”, la “identidad” y el “cambio” o la “permanencia” cultural entre grupos mayances.³ Considero que la forma de vincularse con el entorno (naturaleza) por parte de los sujetos encierra algunos elementos que nos permiten asomarnos a las dinámicas actuales de los pueblos mayas de Yucatán.

¹ La información etnográfica presentada en este artículo se desprende del trabajo de campo que realicé dentro del proyecto “Domesticar la biodiversidad. Concepción y empleo de los recursos naturales en la costa central y el sur de Yucatán” financiado por el CONACYT (Clave 108904).

² Entiendo el cambio cultural como una modificación profunda de la estructura y de la organización social. Desde mi punto de vista, dicho concepto es mucho más fácil de aplicar, en tanto categoría analítica, desde la historia que desde la etnografía. Lo que los datos de campo nos muestran son prácticas culturales ya transformadas que sólo mediante la comparación con el pasado nos hablan de cambios o modificaciones estructurales y sistémicas.

³ Es cierto que este tipo de temáticas ha sido abordada dentro de la discusión antropológica, sin embargo, me parece que en la actualidad es frecuente el uso de términos tales como refuncionalizar, resemantizar y readecuar, entre otros, para explicar las dinámicas y procesos de transición de cambio sociocultural o las permanencias. Si bien no pretendo abordar el tema desde planteamientos teóricos, sí me parece que este trabajo me permite, con datos etnográficos, hacer hincapié en la importancia de volver la mirada a los procesos de cambio, transformación o permanencia cultural sin recurrir a estrategias discursivas que despojen lo enunciado de toda responsabilidad conceptual. En este artículo mi único interés radica en apuntar algunos datos de campo que considero nos permiten mirar diversos puntos de referencia para discutir los conceptos anteriormente referidos.

La información etnográfica que presento en este artículo fue recopilada en los municipios de Oxkutzcab y Tekax; los datos relacionados con el sistema de riego se recabaron específicamente en las localidades de Xul y Cooperativa, ambas, comisarías pertenecientes al municipio de Oxkutzcab.

Decidí presentar un relato sobre la cacería de venado, las formas de relacionarse con el monte por parte de los sujetos así como la manera de explicar e interpretar la relación del hombre con el trabajo en campo, a fin de establecer diferencias, en especial entre el trabajo en la milpa (con los rituales que le acompañan) y la actual vocación de los mayas del sur del estado de Yucatán por la horticultivicultura. En el sentido antes expresado, considero que lo que se nos presenta en ambos casos son dos discursos diferentes dentro de un mismo contexto cultural que muestran la heterogeneidad de una realidad social que mueve a reflexionar sobre las ideas antes mencionadas: el cambio y permanencia. La narración sobre la cacería de venado, contada por un maya converso al pentecostalismo, nos habla sobre la cosmovisión, ciertas creencias tradicionales y la relación del hombre con el entorno. Apunto además reflexiones obtenidas a través de entrevistas con católicos y protestantes, que contienen matices interesantes respecto al cambio o la permanencia de conceptos y prácticas tenidas por “tradicionales” (vg. creencias tradicionales y la actividad agrícola). Dado que la cacería tiene lugar en el monte, también daré algunos breves apuntes en torno a este espacio natural, generador de sentidos culturales.

A no dudarlo, el cambio, la mutación, transformación o permanencia de actividades y creencias, sobre todo cuando se les enmarca dentro de la cosmovisión, se ven confrontados a los ritmos de un constante dinamismo en prácticamente todos los ámbitos de la vida diaria. Que las culturas tiendan a modificarse es algo que ni siquiera debería estar a discusión, sobre todo si entendemos que ésta es una condición necesaria para que el dinamismo de una cultura determinada se adapte a los ritmos del cambio.

Para el caso que nos compete, podemos decir que el sur del estado de Yucatán es una región que nos enfrenta a una realidad diversa en cuanto a su particularidad geográfica, flora y fauna, pero también en lo que respecta a sus constantes transformaciones sociales (organización social, política y religiosa), situación que la hace aparecer como una zona compleja; llama sin duda la atención la manera en la que sus pobladores han entendido la necesidad de compartir y negociar espacios (de poder) en un contexto que se caracteriza, entre otras cosas y contraviniendo la mentada homogeneidad del maya yucateco, por ser un territorio en franca convivencia interétnica entre mayas yucatecos, mestizos y, por lo menos desde la última década, con choles.⁴ Bajo tales contextos, mantener elementos

⁴ Dentro de este panorama, quizá sea más entendible el poco peso que se le ha dado a trabajos vinculados con el tema de las relaciones interétnicas, por mencionar un ejemplo, así como aquellos destinados a detallar las persistencias de elementos considerados tradicionalmente como mayas, afincados o visibles en prácticas de rituales asociados al monte y la milpa. Los trabajos realizados para el sur de Yucatán se han dedicado a temáticas vinculadas con la agricultura y el mercado (Rosa-

y esquemas apegados a la “tradición” o tenidos por mayas en una zona donde el entorno natural, el fenómeno migratorio y su consecuente impacto en la economía son muy persistentes, requiere mucho más que sólo empeño y afanes reivindicativos por parte de unos cuantos.

Como señalé antes, la vocación económica del sur del estado se ha volcado, por lo menos desde hace más de tres décadas, a la hortocitricultura (particularmente los municipios de Oxtutzcab y Tekax). Hoy, el mercado y comercio de la zona dependen en gran medida de la venta y circulación de productos tales como las naranjas dulce y agria, el limón y el chile habanero, entre otros. Las actividades económicas, sin embargo, no se han limitado al trabajo en el campo; precisamente por su entorno geográfico, la ganadería y el comercio han ido conformando un esquema cada vez más complejo dentro de la economía de la región.⁵ Se registra, asimismo, una fuerte emigración, que no se limita a los Estados Unidos, pues la gente también sabe de las posibilidades que las ciudades capitales o centros turísticos ofrecen en cuanto a empleos mejor remunerados (ciudad de Mérida y Cancún, principalmente, pero también la Riviera Maya).⁶

No obstante, ni la emigración ni las modificaciones en la economía familiar han impedido que algunos sigan vinculados de manera insistente con prácticas tenidas por “tradicionales”; actividades como la cacería también se han relacionado con creencias arraigadas dentro de visiones prácticas y simbólicas de un espacio (más allá de las fronteras de la milpa), fundamental para entender a los mayas de hoy en día: el monte. Espacio donde algunas historias recuperan su narrativa, no sólo en una serie de actividades vinculadas a prácticas y rituales, sino también en una variedad de espacios de contornos borrosos y difusos en los que se reproduce y manifiesta la cultura.

EL MONTE: CONSTRUYENDO ESPACIOS, SOCIALIZANDO CUERPOS

Según relata don Lupercio, cuando una persona se va de cacería debe tener en cuenta muchas cosas. No sólo hay que saber “tirar”, sino “entender” lo que

les, 1988), la estratificación social y economía (Terán, 1987), el cambio y la continuidad cultural (Pacheco, 2007), así como el estudio de las haciendas del sur del estado (Rejón, 1985), sin dejar de lado el análisis del cambio y la transformación en la medicina tradicional (Ku Doportto, 1991).

⁵ Situación que quizá nos sirva para entender porqué en la década de los noventa fue cuando más se acentuó el fenómeno migratorio en una región que, pese a sus altos grados de marginación, había mantenido una “tradición” migratoria más o menos consolidada (sobre todo si se le compara con el resto del estado). Por lo menos desde la primera mitad de los noventa, la zona ha recibido apoyos de instancias gubernamentales para dedicarse al cultivo de cítricos (principalmente) y su posterior exportación a otras partes del estado y de la península, por lo que adoptar “nuevas” prácticas económicas o inscribirse dentro de diversas dinámicas laborales no ha sido del todo extraño para estos sureños.

⁶ Algo similar ocurre en poblaciones del oriente del estado; zona que muestra menor diversidad de oferta laboral, pues la agricultura (cultivo de milpas en particular) y el comercio a pequeña escala permanecen como actividades principales. A ellas se aúna hoy el empleo en el sector turismo, siendo Cancún y la Riviera Maya los principales destinos de la mano de obra en esta región.

sucede y puede ocurrir en el monte. Para empezar a comprender los significados en torno a este espacio, y dado que las cosas son creadas por la palabra, quizá sea provechoso comenzar por el principio: la lengua.

Hoy en día contamos con estudios serios enfocados principalmente al tema de la cacería en los que también se apunta la importancia de términos y vocablos para referirse a dicho ámbito. De la revisión de diversas fuentes coloniales se extraen algunos elementos lingüísticos que nos sirven para comprender mejor el amplio abanico de posibilidades que desde las significaciones adquiere el monte como espacio de reproducción social y la cacería como práctica cultural. En ese sentido un texto de Ruz apunta que los términos relativos a la caza entre los mayas yucatecos son “variados y sugerentes”, pues figuran entre ellos no sólo los instrumentos empleados en dicha actividad sino también la variedad de especies así como otros referidos a verbos que designan una actividad particular. Al respecto el autor nos dice:

Los términos relativos a la caza recopilados entre los mayas yucatecos son variados y sugerentes, pues vemos que se hacía uso de los instrumentos empleados y las especies obtenidas como principales parámetros diferenciadores a nivel lingüístico. Iniciando con los genéricos encontramos cuatro vocablos: *tah ceh-il* (venadear), que los diccionarios traducen como “montear o andar a caza”; *ah zut kax* que vale por “cazador que anda por el monte, y *y-ahau bolay* (su gran tigrero) y *y-ahau ah ceh* (su gran venadero). Que denotan a un cazador “grande y diestro”, en actividades de caza mayor (*bolay*: felino; *ceh*: venado). Según se colige de su frecuente empleo en términos tales como “gran cazador” “montero diestro”, etcétera, las flechas jugaban un papel importante en la caza de venado y pavos silvestres. Y si bien los diccionarios no lo consignan, Landa apunta que se empleaban también para matar “leoncillos y tigres”, encaramándose los indios en los árboles... (Ruz, 1997: 123).

Después de los siglos que separan el análisis de las fuentes coloniales con el habla cotidiana de hoy, los mayas contemporáneos no sólo han mantenido a su lengua materna como medio que comunique técnicas asociadas a la cacería; dicha actividad también se vale de elementos en castellano que se verbalizan para significar en campos semánticos más amplios, actividades vinculadas con el entorno natural al que hemos hecho referencia.

Así por ejemplo, no será del todo extraño que los hombres se refieran a leñar, por ir a cortar leña, o llamar “leñatero” al que vende la leña con un triciclo; o que “lamparear” haga referencia a la cacería por las noches,⁷ y “tirar”⁸ cuando la

⁷ Según se desprende de varios datos, el campo semántico de esta palabra abarca sentidos diversos tales como: cazar, vigilar, esperar, asustar y dirigir, entre otros. Para una analogía ver el texto de Ruz (*ibid.*).

⁸ Importante resulta sin duda la comparación de términos similares en otras lenguas mayances como la que nos presenta Guilhem Oliver cuando nos dice: “Importantes datos lingüísticos revelan conceptos similares en cuanto a los vínculos entre cacería y guerra. Los vocabularios mayas son los

actividad se realiza durante el día; asimismo suelen decir “sombrear” para hacer referencia al acto de tomar un descanso bajo la sombra (actividad que también los perros que los acompañan y las gallinas del traspatio hacen, pues un perro o una gallina puede sombrear si están cansados). De todos los términos anteriores, considero que “montear”, es una de las expresiones más complejas por lo que su campo semántico abarca. Sin pretender hacer un análisis lingüístico o de campos semánticos exhaustivos, quizá se pueda sugerir de que “montear”, aunque se vincula de manera directa con la cacería, también se refiere a la idea de inspeccionar (sondear) e interpretar las posibilidades que dicho espacio contiene para realizar ciertas actividades en el futuro.⁹

Si, como mencioné antes, para ir a cazar al monte se requiere saber de “muchas cosas”, creer que se ha descifrado todo el conocimiento que rodea actividades como la cacería basados en dos o tres palabras o verbos, sería una ingenuidad académica. Se necesita saber mucho más. Cuando uno se interna en el monte, para “tirar”, “lamparear”, o “montear”, es necesario saber reconocer sus contornos, límites y fronteras. Por ello, siempre será necesario fijarse en varios puntos de referencia. Observar la posición del sol, recordar las dimensiones y el tipo de árboles que les rodean, así como dejar siempre marcas en los troncos con el machete, “pelarlos” (como se hace con la fruta antes de comer) para dejar bien delimitado el camino por el que habrán de regresar; son apenas algunas técnicas para no extraviarse en los senderos. Finalmente, perderse en el monte, no sólo es cosa de inexpertos o intrusos, también sucede de manera inesperada y por razones que no siempre se puede uno explicar de manera sencilla. Se puede incluso “desaparecer” dentro del monte y “aparecer” en otro espacio y otro tiempo. El entorno seguirá siendo el mismo, pero sus cualidades y sus formas en cuanto a la estética harán la diferencia entre un espacio y otro.

Faltar a las normas de los entes sobrenaturales tenidos por “Dueños del monte”, traspasar los límites permitidos por quienes habitan allí, o bien, dejar de pedir permiso a Dios para realizar ciertas actividades pueden ser ocasión para que el hombre se “pierda” por instantes o por momentos en los que el tiempo

más explícitos: a partir del análisis de términos relativos a la cacería en el excepcional diccionario cakchiquel de Fray Tomás de Coto (1650), Mario Humberto Ruz (1996: 104) considera que ‘la acción de cazar, *qui canon*, *qui cako*, se liga con los activos *tin nanoh* y *tin cak*, que en sentido estricto significan buscar, tirar, pero también con *cana*, que designa a la presa que se coge en la guerra, pues marca la acción de cautivar; de allí que se llamase *cana* tanto a presa como a cautivo’ (Oliver, 2010: 454).

⁹ Como se verá más adelante en uno de los ejemplos etnográficos, la convivencia en el monte y la transmisión de conocimientos respecto al manejo del entorno natural, implican también enseñar a los hijos a interpretar las posibilidades económicas que un espacio determinado tiene a futuro. Cómo manipular los recursos naturales y saber sobre las actividades económicas que allí se pueden desarrollar, así como el tipo de herramientas propicias para dichas prácticas laborales, forman parte de la enseñanza que la gente adulta transmite a los más jóvenes en el monte.

y el espacio se difuminan en otros contextos. Por eso es que algunos, incluso careciendo de milpa, piden permiso antes de entrar a sus terrenos.¹⁰

Debido a ello es que Juan reza un Padre Nuestro antes de entrar a sus tierras. Incluso después de haber elevado sus plegarias, junto con sus hijos avienta pequeñas piedras; no sea que algún animal de monte se encuentre rondando su propiedad y los asuste o, todavía peor, los ataque por haber ignorado su presencia. Como el mismo informante lo menciona, “Eso de rezar y ahuyentar a los animales no sólo es lo simbólico, todo lo que se relaciona con el monte tiene que ver con la sobrevivencia, no sólo es simbólico. Así me lo enseñaron mis abuelos; esto se toma de experiencias previas”.

Ya que, como se apuntó, es fácil perderse en el monte, se debe tener muy en cuenta cualquier señal que él nos transmita pues es bien sabido que “el monte habla” y, en consecuencia, comunica cosas. Quizá por ello es que algunos aseguran que dentro de este espacio es necesario aprender a escuchar los ruidos, hasta los que en apariencia sean imperceptibles; “hay que saber escuchar lo que el monte dice”, interpretar el sonido y la dirección de sus vientos, entender lo que comunican. Cuando se está en él es preciso afinar cada uno de los sentidos, pues hasta el clima puede cambiar o modificar el entorno; hay algunos que incluso se aventuran a asegurar que “el monte se mueve” y por eso es que hay que estar muy atento a sus señales. Elisa nos cuenta que una vez estando ella en el monte, cuando joven, sintió que los vientos cambiaban. Según nos explica, no es raro que cambien de rumbo, intensidad, fuerza y de temperatura. “Eso pasa porque te avisan que algo va a pasar, que va a llover, hacia dónde te pueden llevar” o, incluso, alertan sobre posibles padecimientos y muerte. Por eso es que resulta vital saber interpretar todos los mensajes que transmite este espacio natural.

Como he sugerido previamente el monte es un espacio privilegiado de socialización y transmisión de conocimientos. De ahí que después de media jornada en el campo el jefe de la familia tenga por costumbre reunir a los hijos bajo la sombra de un árbol, en donde se sitúa para preparar la comida de ese momento (en este ejemplo me refiero específicamente al pozol). Además de cargar con las herramientas de trabajo —machetes, estacas, cuchillos, lima y hacha, entre otros—, también llevan en sus bolsas (denominadas *sabucanes*) agua en una botella de refresco, que sustituye al calabazo antes empleado,¹¹ jícaras, así como tomates, masa y chile habanero. Mientras el jefe de familia saca los productos de su bolsa, silba a los hijos para que se aproximen hacia el lugar donde está sentado. Toma la masa, los tomates y un poco de agua para mezclar y diluir los

¹⁰ Como he referido en otro trabajo (Rodríguez, 2010), el monte es el espacio privilegiado en el que se realizan actividades cotidianas que se cargan de significaciones al estar contenidas dentro de ese espacio. La milpa, los terrenos y las hortalizas, se mantienen como referente espacial (dentro y afuera) pero siempre en relación al monte.

¹¹ Lo cual explica el que en la mayoría de terrenos y milpas se encuentre una gran cantidad de botellas de plástico dispersas por todas partes.

alimentos. La cantidad de los ingredientes debe ser exacta y bien administrada para distribuirla de manera equitativa entre el número de personas que comerán. Si son tres las personas con las que deberán compartirlos, todo será también en tres tantos iguales.



FIGURA 1. El entorno natural.

Mientras prepara la comida, la plática que dirige versa siempre en torno al trabajo en el monte. Le habla a los hijos sobre qué tipo de productos tendrán que sembrar, hacen planes, discuten sobre las posibilidades del terreno para sembrarlo o bien, para “trabajarlo”, les enseña sobre distancias y cómo medir las dimensiones del terreno: “pregunta cuántos mecates hay de aquí [a] allá, cuántos postes salen, se acerca el tiempo para la quema, qué debemos de hacer, nos pregunta cómo vimos el jabín, cuántos mangos de hacha hay de una distancia a otra... en fin, nos enseña y pone pruebas como de conocimiento...”¹²

Al momento de tomar el pozol de la jícara, es importante aprender desde muy pequeño que el agua nunca debe rebosar el recipiente. Después de apretar la masa y hacerla “*yach*”, una vez que se ha mezclado con el agua, saca la sal y el chile habanero. Hunde el chile abierto (“para que pique”) y toma el primer sorbo, teniendo cuidado de no acabarse el líquido. Afirman: “debes de tomarlo parejo, que la cantidad de agua y de masa se mantenga igual, que no se quede sin agua

¹² En algunos casos, al momento de la comida, el padre pide a los hijos midan partes del terreno. Ciertas técnicas de medición consisten en ponerse de pie con los brazos extendidos y que caminen de un punto a otro, para después marcar lo que han medido. Así por ejemplo, les enseñan que después de 10 brazadas deben marcar el lugar donde irán las mojoneras y que equivalen a un “mecate” cuadrado; 20 x 20 m. Mientras algunos hacen esto, otros van limpiando la brecha.

y sea sólo la masa seca. Por eso el meneo de la jícara”. La persona que pase por alto dichas normas, podrá ser objeto de regaños o burlas por parte del padre y del resto de los acompañantes. “Si no lo haces así, también te regañan, te dicen ¡Coño, si no es pescado lo que ‘tas comiendo! ¡Putá, si no tienes hambre, déjalo!”.

El pozol, nos dicen “mata el hambre”, pero también es una forma de demostrar hombría, pues cuando una persona va por primera vez al monte, el resto de los acompañantes se sientan a esperar el momento en que su turno indique que debe tomarlo y darle una mordida al chile. “Eso también es una forma de demostrar hombría, comer el chile, todos te están esperando a ver cómo lo vas a morder, pero también es una forma de aprender a ser hombre en el monte. Por eso te dicen: es pa’ que te hagas más hombre”.

Resulta interesante considerar el sentido de comunidad que tiene el reunirse en torno a los alimentos. Como sucede en cierto tipo de comidas rituales, en este caso cobra mucha importancia ser consciente de que los alimentos siempre se deben de repartir en partes iguales pero que, sobre todo, en el caso que he relatado, cada parte debe salir de una misma porción, para comer todos de uno, como si de una verdadera comunión se tratase.¹³

La socialización dentro del espacio del monte, también implica aprender y enseñar a utilizar los instrumentos de trabajo. Muchas veces, es probable que el jefe o las personas que más conocen ese tipo de técnicas de labranza pidan de manera sorpresiva a los que apenas empiezan que les muestren su hacha. El objetivo es observar la herramienta, por ejemplo, para ver si se ha empleado bien y en consecuencia, si el trabajo se realiza de manera adecuada.

Luego te dicen, préstame tu hacha. Si sólo se desgastó de un lado es que no sabes cortar ni usar la herramienta. Se debe hacer un corte lateral, otro lateral y uno lineal en el centro para que se gaste la madera parejo y para que la misma hacha no se gaste así nada más de un lado, sino que todo sea parejo, que se gaste natural.

Si no se hace de la forma como les han enseñado, podría ser que delate su poca habilidad y capacidades para el trabajo en el monte. “Algunos hasta te dicen, esta persona no es de monte”. Lo mismo sucede con el machete:

Si el filo del machete tiene huecos, te capotean, te dicen, “Pendejo, coño, le estuviste dando a las piedras”. Porque todo campesino aprecia mucho sus herramientas. Aunque ya no les sirvan nunca tiran al chatarrero sus herramientas, por aprecio, son como los guerreros que salían con espadas, como te digo, en el monte todo es sobrevivencia.

Como se ha tratado de mostrar, el monte encierra conocimientos y saberes que se transmiten por generaciones. Es un espacio dinámico en el que la actividad que allí se realiza genera significaciones y sentidos dentro del ámbito de prácticas

¹³ Lo mismo se hace con la masa que se empleará en el *Ch’a Chac*.

culturales diversas en las que se reactivan mecanismos de interacción y de mutuo reconocimiento del lugar transitado, del cuerpo, de la comunidad y de las habilidades de los individuos para sobrevivir en el que se encuentran.

Saber de rezos, pedir permiso, conocer los tipos de vientos y las épocas en las que se presentan; conocer de animales y cómo defenderse de ellos, ofrendar a los dueños y en definitiva, saber reconocer el entorno natural en el que se encuentran, son tan sólo algunos de los muchos referentes que permean el conocimiento que los mayas del sur del estado transmiten de manera cotidiana.

Sin pretender apostar por visiones que “antropomorficen” sujetos y espacios distintos al habitado por los hombres, es un hecho que dotar de significados al monte con lenguajes provenientes desde la “dimensión” heurística humana, nos permite entender, nombrar (designar / asignar) e interpretar un ámbito que, si lo miramos con detenimiento, nos es ajeno.

Bajo dicho esquema interpretativo, el monte se mueve, nos habla, se deja sentir, reprime a quien transgrede sus normas y lugares; es motivo de celebración, es un espacio propicio para la socialización de los individuos, forma parte del ámbito comunitario y transmite conocimientos diversos sobre el mundo y, todavía más importante, sobre la vida misma.

Así pues, y como he tratado de mostrar en este apartado, el monte no sólo es un espacio en el que se transmiten conocimientos, sino que también marca pautas de conducta. Comprende normas morales y la idea de punición cuando éstas se transgreden. Si lo miramos como un micro cosmos en el que se representa el orden del mundo habitado por los hombres, podemos entender también que la falta de respeto, la omisión y la trasgresión no sólo conllevan una sanción de orden ético que funciona como un mecanismo de control social, sino también como medio que marca pautas de interacción tomando siempre como referencia al otro, a los otros.

Entre los mayas, el entorno es parte imprescindible para la vida y, vale decirlo, para la supervivencia. Sobrevivir en el sentido estricto de la palabra. El monte no sólo les provee hasta el día de hoy de los mecanismos básicos de subsistencia (referido aquí a la economía doméstica cada vez más precaria), sino también enseña estrategias para negociar espacios en los que incluso se pueden correr ciertos peligros.

En ese sentido, actividades como la cacería, implican ir en busca de alimento (si es que se emplea para la ingesta) o de productos para vender, pero también conllevan implícitos riesgos serios que es necesario tomar siempre en consideración. Por eso resulta fundamental comprender la idea/concepto de negociación. Pedirle permiso a los dueños de los montes, tener claros los espacios por los que habrán de transitar, rezarles, otorgarles ofrendas o primicias son tan sólo algunos mecanismos de negociación para poder interactuar en los territorios naturales que posibilitan una gran variedad de actividades. Así, ir de cacería implica ese sentido

de respeto y temor ante posibles acontecimientos que escapan a las manos de los individuos, ya que el monte “tiene secretos”.

A mi parecer, la relación de los campesinos y hortocitricultores con el monte es una relación mediada por el poder y el control. La idea de control, posesión y dominio de un territorio con su consecuente “domesticación”, se vale siempre de algunas ideas fundamentales para comprender dicha interacción: una ética de respeto, valores y normas; implica entender la pugna por dominar un territorio en relación a otro (monte en tanto sujeto activo y dinámico) mediante complejos mecanismos de negociación, apropiación y sujeción de un espacio que en principio, debe entenderse ajeno, debe mirarse desde la no pertenencia. Me refiero aquí a la idea política en su sentido más directo: gobernar en tanto se mire como la capacidad de ordenar espacios y dirigir con ello las acciones de los sujetos. Desde la percepción humana se trata de vislumbrar la gestación de formas de organización que operan desde un discurso creado en un espacio que es necesario apropiarse. Es un espacio socialmente construido, que al mismo tiempo se presenta como lugar de interacciones sociales y de orden simbólico.

Por ello es que además de las pautas culturales, pedir permiso a los dueños del monte antes de ir a cazar, al tiempo que se ofrenda y reza a los santos católicos, no debe ser visto desde su “natural” referente religioso, sino también como una estrategia de pacto y negociación dentro de los esquemas antes expuestos. Finalmente, incluso asuntos tan delicados como la etnicidad están en juego y dependen de cómo se relacione con un territorio dinámico. Solicitar la anuencia para internarse en el monte también responde a un sentido de prevención; se pide protección; que se aleje el peligro. Es en muchos sentidos una pugna por un espacio en el que las diferencias se dirimen a partir de la capacidad que se tenga para la negociación. Por ello es que, en tanto exista, el monte siempre será un espacio por descubrir, del cual aprender y con el que siempre se tendrá que establecer una relación que tenga como punto de partida el saber negociar espacios, límites y fronteras.

LA CACERÍA DE VENADO

Su padre narró a Moisés lo que le aconteció en una ocasión en que fue de cacería solo, por lo que tuvo que sortear varias contrariedades y peligros. Según relata, lo sorprendió un gran incendio dentro del monte. Justo cuando pensó que las llamas lo atraparían, salió corriendo y se encontró con una tortuga. Y para no dejar que muriera quemada, la levantó y la sacó de ese lugar hasta ponerla en sitio seguro.

Después de andar un buen rato, se encontró con una rana que estaba a punto de ser atacada por una serpiente. Al darse cuenta del peligro que corría el animal, lo levantó y lo alejó del lugar.

Al siguiente día, después de haber cazado un venado, se topó con la sorpresa de saberse poseedor del “secreto”, pues no sólo tenía las piedritas que algunos

cazadores afortunados encuentran dentro del animal (de color mármol brillante y que se guarda en el sabucán) sino que también tuvo la suerte de haber sacado un gusano de la nariz del animal que mató.

Cuando tal cosa sucede, es necesario colocar el gusano en un envase con un poco de algodón húmedo, para mantenerlo vivo. Además de eso, cada dos o tres días, el cazador deberá darle de beber sangre de su brazo. Cuando el gusano muera, deberá introducirlo en su boca y tragárselo. Contar con las piedritas le dará una habilidad especial que pocos cazadores tienen, y haber ingerido el gusano le proveerá de otra cualidad: poder llamar a los venados con un chiflido, un silbido especial que ellos entienden y que los hace acudir hacia el lugar donde se encuentre el cazador. Cuando tuvo consciencia de lo que implicaba poseer el “secreto”, decidió irse de nuevo de cacería. En esta ocasión, el objetivo fue más claro: poder matar al “venado maestro”.¹⁴

Una vez internado en el monte y sabiendo que tenía todas las habilidades a su favor para lograr su objetivo, esperó con paciencia el momento en el que debería encontrarse con el venado. Estando a la espera, de pronto sintió que corría peligro: era un jaguar que después de haber sido “lampareado” por el cazador, salió de prisa por él. No tuvo más remedio que correr hacia un árbol para subirse al punto más alto. Una vez sentado en una de las ramas, se dio cuenta que debajo del tronco estaba un venado pequeño, enano, dotado con un cuerpo “como de conejo” pero con las astas de un venado grande, astas como en forma de flores. Era un venado enano.¹⁵

No podía creer lo que veía, pues el venado, pese a su corta estatura y formas extrañas, saltaba muy alto, tanto que pensó lo bajaría de donde estaba. Temeroso, volteó alrededor y se dio cuenta que cientos de venados le rodeaban; “nomás en la obscuridad veía los ojos de los venados, eran como lucecitas, pero muchos, muchísimos...”.¹⁶ En ese momento entendería también que el venado con cuerpo pequeño era el señor y jefe de los venados. Desde su interpretación como protestante lector de la *Biblia*, el dueño siempre será Dios:

El dueño es Dios, pero sólo que le tiene dado uno virtual [*sic*], uno chiquito. Habla con los demás vientos. Él lo ve como venados, pero son vientos, así como

¹⁴ Llamado así, por referencia a la experiencia que adquiere un venado al cual han intentado cazar sin éxito, razón por la cual adquiere más fuerza e inteligencia, pero sobre todo, más destreza para eludir a los cazadores; de allí que resulte prácticamente imposible matarlo.

¹⁵ Cuento con varias versiones respecto a la cacería de venado. En la mayoría de los casos sólo presentan escasas variantes. La elección de ésta, responde a que consideré mostraba prácticamente todos los elementos narrativos contenidos en las otras versiones.

¹⁶ Oliver Guilhem, como vimos en la nota 8, apunta que existía una equivalencia entre la cacería y la guerra. Su importancia, nos dice, radica en el fundamento que tenía dentro de ciertos rituales: “...este modelo del sacrificio asociado con la guerra-caza fundamentó los ritos de acceso al poder, en particular los ritos de entronización” (*op. cit.*: 453).

nosotros.¹⁷ Cuando se sale al monte hay que pedirle a Dios permiso, que te regale un cabrito, un venado. No es para vender. Hay gente que vende a 250 un pedazo de carne, eso es un abuso. Hay personas que “puro negocio hacen”.

Cuando los venados le reclamaron las piedritas se dio cuenta de que su secreto había llegado a su fin.

En ese momento vi que tenía que aventar las piedritas que tenía en el sabucán, porque me pidió mi secreto, todo tiene su fin, todo tiene su fin; el secreto tiene su fin, así que mejor las aventé. Esas piedras no se deben de emplear mal, no deben hacer que uno caiga en avaricia... muchos matan venados para venderlos caro en el mercado en lugar de comérselos.

Una vez que entregó las piedritas o el secreto, los venados se fueron y pudo continuar su camino.

Como era un cazador afortunado —y terco—, al día siguiente volvió a intentar cazar a su presa y se encontró de nuevo con el venado maestro, por lo que decidió sacar su escopeta para dispararle. Lo hirió en una pata y se fue siguiendo su rastro de sangre, hasta la entrada de una cueva. “Si ya le di, lo vi con mis ojos que le di, iba lastimado”. Se paró en el umbral de la cueva y dejó su escopeta asentada en el arco de la entrada para internarse en ella.

Todo era obscuridad y frío, hasta que de pronto vio la luz del día en el otro lado de la cueva. Al salir se dio cuenta que había aparecido en un lugar lleno de animales de monte, pero como si estuviesen en un rancho, con corrales, con diversos animales muy grandes, bien cuidados, con el zacate verde, muy verde, con árboles grandes y flores por algunos caminos; de ahí que quizá no sea del todo extraño que hasta el día de hoy algunos le llamen “Mansión” al lugar donde los venados suelen reunirse (a comer pasto). De pronto, se le acercó el dueño del lugar, que vestía con batones largos, “como los que usan los gitanos” y le preguntó qué hacía en su terreno. Le respondió que había ido a buscar un venado al que le había disparado y que por lo tanto le pertenecía. El dueño le dijo, “¿Es ése tu venado?” Y se dio cuenta que el animal estaba vendado y habían curado su herida.

El dueño del lugar lo mandó encerrar en una pequeña cárcel a la vista de todos los animales.¹⁸ Dio la orden de que al día siguiente, a las 4 de la madrugada lo mataran. Pasaron las horas y cuando llegó el momento que se designó para matarlo, vio que una tortuga se acercaba a él y le hablaba diciendo: “¿Recuerdas que tú me salvaste del incendio? Ahora yo te voy a dejar salir a ti”. Cuando volteó a ver hacia el otro lado, vio a la rana, quien junto con la tortuga habían sido los

¹⁷ Algunos datos señalan que por cada animal que existe “verdaderamente” en el monte, hay otro cuya esencia es viento.

¹⁸ Tal como sucede hoy en día en algunas comunidades de Chiapas y Guatemala donde la exposición pública de un reo forma parte de su castigo.

encargados de cuidarlo para que no escapara. Le dijeron “Te vamos a abrir para que te salves. Cuando te demos la orden, sales corriendo y nosotros diremos que te escapaste y que no pudimos hacer nada”.¹⁹

Cuando escapó, tuvo que atravesar de nuevo la cueva. Al salir notó que su escopeta se había enmohecido y que él había envejecido como si el tiempo hubiese transcurrido más rápido de lo que pensó. Cuando regresó a su casa, su esposa, familiares y amigos estaban sorprendidos de que hubiese vuelto, pues después de tanto tiempo lo daban por muerto o desaparecido. Al día siguiente se levantó de su hamaca y contó a uno de sus primos lo que le había sucedido. Pasado un día, el primo enfermó de fiebre y falleció, pues nunca debió haber contado lo que allí le ocurrió. Según le dijo el *hmen* del pueblo, tenía que haber esperado nueve días para poder contarle. Lo sucedido era consecuencia de su imprudencia y falta de respeto.

Además de las interpretaciones que podamos hacer de dicho relato,²⁰ resulta importante observar la manera en la que las actividades narradas, junto con las creencias que conllevan y las representaciones simbólicas de la relación que los seres humanos mantienen con el monte, los animales así como con los seres que lo habitan, se mantienen a pesar de las transformaciones y dinámicas del entorno en el que los sujetos se encuentran.

El papel de los animales en su estrecha relación con el hombre, las normas morales, la sanción, así como el respeto a la naturaleza junto con la idea de reciprocidad (propia de los pueblos mayas) y los mecanismos de control social contenidos en las narrativas, son tan sólo algunos elementos que nos hablan del dinamismo cultural contenido en una práctica como la cacería, pero también en la manera de interpretar la relación del hombre con la naturaleza (el monte en particular).

Como se ha visto, lejos de propiciar el abandono de actividades asociadas con el monte o de las creencias en torno a ello, éstas se regeneran para seguir las interpretando, pues como dijo uno de ellos, el monte, los venados y la cacería, “es algo que Dios nos ha dado porque está en la naturaleza: está en la *Biblia*, es para que señoriemos sobre todas las cosas.”²¹ Por eso, cuando se terminan, también tenemos que aceptarlo”.

¹⁹ La capacidad de los humanos para comunicarse con los animales siempre aparece presente en las narraciones de los campesinos. En ocasiones, resulta complicado establecer una diferencia clara entre una narrativa enmarcada dentro de los márgenes del mito y los que suceden en tiempos y espacios claramente identificados desde la dimensión humana.

²⁰ Debido al tiempo y al espacio, no puedo detenerme en el análisis simbólico de la información etnográfica relativa al relato sobre la cacería de venado (urgida sin duda de mayor análisis bajo diversos parámetros). Aunque trabajaré posteriormente en dicho estudio, por el momento decidí privilegiar una reflexión enfocada más en aquellos elementos que, desde la etnografía, nos puedan hablar también de los procesos de adaptación y cambio a nivel de prácticas socio-culturales.

²¹ Una idea distinta a la visión antropocéntrica en la relación hombre-naturaleza la encontramos en los trabajos de Viveiros de Castro (1998).

REFLEXIONES FINALES

Como lo he expuesto en el apartado anterior, podríamos decir que las modificaciones o reajustes a la tradición también impactan de manera contundente en actividades agrícolas “tradicionales”. Si, como mencioné antes, la región se ha dedicado a la siembra de cítricos primordialmente, ¿qué sucede con el maíz, las milpas y los rituales asociados a dichos espacios, así como su consabida fuerza para consolidar la identidad maya?²² Pensar de manera simplista (una de tantas apuestas por la permanencia inmutable) que se es maya en forma estrictamente proporcional a la cantidad de milpas que siembre y ceremonias de *Chá'a' Cháac* que se realicen nos daría la respuesta: el abandono, la pérdida y el olvido. Por fortuna, como sabemos desde los clásicos de las ciencias sociales, las culturas son tales, en parte porque pueden demostrar que no son estáticas. Bajo tal lineamiento, los mayas nos siguen mostrando que amoldarse a los ritmos de los tiempos, escabullirse a las políticas de Estado, plantear estrategias frente a los cambios de una economía de mercado cada vez más voraz y a la flexibilidad para amoldar sus creencias con independencia de credos y contextos es algo a lo que ya debemos estar acostumbrados.

No tendría por qué ser diferente a lo que ha sucedido a través del tiempo ni es algo exclusivo de los grupos mayances. Eso sí, ciertas coincidencias y particularidades en la forma de expresar sus visiones del mundo, la idea que subyace el deseo de mantener sus creencias y las prácticas culturales que cobijan la idea del cambio cultural, nos dice mucho de una historia que nos pertenece y de una realidad que es necesario entender.

Así, el *Chá'a' Cháac* es un ritual que se realiza de manera colectiva. Por ello, cada año se juntan varios dueños de terrenos para que entre todos los del pueblo se pague a un *hmen* para que lleve a cabo la petición por lluvia. “Que llueva, que Dios mande agua para todos”. En algunos lugares dicha ceremonia reviste tanta importancia que es capaz de hacer que los que viven en Estados Unidos regresen para “ver si es posible que llueva”. Porque, hay que decirlo, “en ese tipo de cosas, cuando conviene a todos, hasta los hermanos protestantes cooperan, ahí no hay diferencias”.

No obstante, ni el más grande optimismo ante tan conmovedor acto de ecumenismo pudo hacer que lloviera años atrás. Las sequías que azotaron la Península de Yucatán acabaron con todo lo sembrado. Por supuesto, las creencias también estaban incluidas en la explicación local.

No sé porqué no ha llovido, no cae el agua, no sé que pasa, hasta le pagamos al *hmen* para que rece y nada. Yo creo que eso ya no sirve, o quizá es que no tenemos fe, por-

²² La importancia de la milpa entre los mayas ha sido prácticamente un lugar común en los estudios de corte etnográfico para el área maya de Yucatán. Sobre el tema han salido recientes publicaciones que abordan la relevancia de la milpa para la vida cotidiana y ritual entre los mayas (Terán y Rasmussen, 2010).

que cómo va a ser que pedimos mucho aquí, viene la nube y pasar hace. ¡Uay!, cuando nos demos cuenta sólo está lloviendo en el pueblo de a lado. Pienso que ya mejor ni creer en esas cosas; pura pérdida.



FIGURA 2. Templo pentecostal en el municipio de Tekax.



FIGURA 3. Hortalizas de la región.

Ante tal panorama y dado que el trabajo en las milpas ha ido cediendo terreno a organizaciones agrícolas dedicadas a la hortocitricultura, y cuyas posibilidades dependen del trabajo mecanizado con sus complejos sistemas de riego, los caminos de la fe a veces necesitan buscar senderos más cortos.

En la comunidad de Cooperativa, los que trabajan la tierra se organizan en unidades de riego (cada una puede tener entre 20 y 40 socios), gracias a los apoyos que el Gobierno en turno les haya proporcionado para trabajar los terrenos del ejido. Algunos de éstos, dependiendo de la cantidad de dinero que se pueda invertir, así como la capacidad que se tenga para trabajarlos (si se incluye a la familia o amigos), van de 1 a 2 has. Indispensable para ello ha sido el sistema de riego, pues se trata de cultivos en terrenos inundables, en los que no sólo el agua, sino los complejos entramados de tuberías que se colocan —junto con el conocimiento que implica saber de profundidades, distancias y medidas— hacen de dicho sistema parte fundamental para los mayas en Cooperativa.

Un “nuevo conocimiento” que se transmite oralmente y que requiere de saberes tradicionales así como de aquellos que se han adquirido con el tiempo, implica conocer nombres de químicos empleados para el abono, fertilizantes, nuevas técnicas de cultivo así como cantidades y medidas, entre otras cosas. Si además de lo anterior tomamos en cuenta que la economía de buena parte de la población descansa en los frutos que puedan cultivar (lo que hace necesario saber de precios, costos y redes de mercado), podremos darnos cuenta que el sistema de riego es vital para la vida diaria.



FIGURA 4. Extensiones de terrenos cultivables en la zona de Tekax.

Por eso es que cuando de manera poco más que ingenua, por decir lo menos, he insistido en preguntar por ceremonias por petición de lluvia como el *Cha'a'* *Cháac* o en las apariciones de dueños de montes y aluxes la respuesta de algunos ha sido asertiva. “Rituales casi no se hacen, los dueños son los que pagan por los terrenos, y los aluxes están en las ruinas y en el INAH”.

¿Qué sucede entonces con la religión, los rituales, las ceremonias, la creencia en deidades y su relación con la naturaleza y la vida? Más allá de eso, ¿cómo pensar en una identidad maya sin rituales agrícolas, sin seres del monte, sin los tradicionales vínculos con el mundo sagrado? Si tomamos en cuenta lo fundamental que resulta el sistema de riego, se puede entender por qué, cuando les interrogué respecto a los rezos o si los sacerdotes, especialistas rituales y pastores van a los terrenos a bendecirlos y a pedir que den buenos frutos me hayan respondido con una ligera sonrisa:

Eso no es posible... ¿cómo va a ser que vaya a pedir el padre o el pastor o el *hmen* [ir] de uno en uno en las 50 unidades de riego? Además, imagine que son hmenes, pastores, pentecostales, presbiteriano, bautista y sacerdote, son un montón, son demasiados. No, no es así, no es posible. Ahora, cuando se hace un culto (si es evangélico) una misa (católico) o un *hmen* (si quiere hacer como los antiguos), todo se hace directo donde está la bomba de agua. Una vez y ya. Se pide que nos sirva por muchos años, así, que Dios la bendiga.

No pretendo decir que la bomba agua o el depósito de agua sean elementos generadores de cultos o que se hayan convertido en objetos sagrados y que por lo tanto propicien entornos simbólicos a interpretar. Importante sin duda resulta el hecho de que sí se vuelve un punto donde los agricultores protestantes y católicos encuentran un referente común e incluso, desde nuestra perspectiva, tan sólo por momentos se vuelve un espacio que propicia expresiones religiosas y convivencias ecuménicas.

Teniendo en cuenta la complejidad del entorno socio-cultural de los mayas del sur del estado, podemos observar un poco más de cerca la manera en la que se han relacionado con la naturaleza. No podemos soslayar el hecho de que creencias, prácticas religiosas, rituales y cosmovisiones (cosmovivencias), requieren ir más allá de las múltiples lecturas simbólicas que conllevan casi por defecto, para mirar la construcción social de una realidad enmarcada en las dinámicas de cambio y adaptación permanente desde el ámbito de lo social.

Así, lo religioso debe ser visto desde referentes distintos y más complejos que la mera adscripción confesional. Las prácticas y creencias referidas dentro de un contexto dado siempre tendrán como sustento de fondo la durabilidad de procesos socio-culturales y las prácticas que ello contiene. En ese sentido, la transmisión del conocimiento no permanece anclada en los ejes que desde la antropología e historia hemos construido y constituido como “tradicionales”, sino que adoptan y adaptan nuevas formas de conocer el mundo social y el entorno natural en el cual se desarrollan.

En comunidades donde los sistemas de riego y el trabajo mecanizado son de vital importancia para la economía de las familias, conocer qué tipo de tierras son buenas para trabajar, a qué distancia hay que perforar un pozo, en dónde se localizan las venas de agua para dar la vuelta con un tubo y llevar el líquido hasta los terrenos, así como tener bien claro qué tipo de fertilizante o herbicida es preciso utilizar, forman hoy en día parte de un conocimiento del cual se han apropiado y han transmitido para poder convivir dentro de un esquema reconfigurado en nuevos patrones de vida, consumo y de prácticas culturales.

El monte como generador de interacción social, la cacería de venado con las creencias que acompañan dicha actividad, así como los fenómenos migratorios, económicos y religiosos, nos hablan de una región no sólo cargada de dinamis- mos permanentes sino de una complejidad que debe hacernos repensar viejas categorías sobre lo “maya”, lo “tradicional”, la “permanencia” y el “cambio cultural”. Si los grupos mayas han podido transformar sus conocimientos y adaptarse, a la vez que adoptar otros más sin dejar en el abandono sus creencias, considero entonces que su estudio requiere también de nuevas aproximaciones y categorías analíticas.

BIBLIOGRAFÍA

GUILHEM, Oliver

2010 “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 453-482, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.). México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

KU DOPORTO, Azalia Guadalupe

1991 *Medicina tradicional y medicina moderna: el cambio en Mani, Yucatán*. Tesis de Licenciatura, UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.

PACHECO CASTRO, Jorge A.

2007 *Cambio y continuidad sociocultural en la región sur del campo yucateco*. México, Plaza y Valdés y UADY.

REJÓN PATRÓN, Lourdes Guadalupe

1985 *El papel de la hacienda diversificada en la zona sur de Yucatán: San Juan Bautista, Tabí, un estudio de caso*. Tesis de licenciatura, UADY, Escuela de Ciencias Antropológicas.

ROSALES GONZÁLES, Margarita

1998 *Oxkutzcab, Yucatán, 1900-1960: campesinos, cambio agrícola y mercado*. México, INAH, Centro Regional de Yucatán (Colección regiones de México, Serie Testimonios)

RODRÍGUEZ BALAM, Enrique

2010 *Pan agrio, maná del cielo: etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. México, UNAM, CEPHCIS (Colección Monografías, 9)

RUZ, Mario Humberto

1997 *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen e Instituto Campechano.

2003 “La restitución del ser. Identidades mayas de muerte”, *Memorias del IV Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 155-178. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

TERÁN, Silvia

1987 *La estratificación social y el mercado en Oxkutzcab, Yucatán*. Tesis de Maestría UNAM, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

TERÁN, Silvia y Christian RASMUSSEN

2010 *La milpa de los mayas*. Mérida, UNAM, CEPHCIS y Universidad de Oriente. 2ª ed. corregida.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, The University of Chicago Press.