



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Los cuidados de los cuerpos y del territorio entre los mayas
máasewáalo'ob de Quintana Roo**

Anaid Karla Ortíz Becerril

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora:

Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesoras:

Dra. Valentina Vapnarsky

Dra. Patricia Gallardo Arias

A mis padres y hermano

Agradecimientos

Condensar en algunas líneas mi sincera gratitud a tanta gente que me ha acompañado a lo largo de este camino es una tarea difícil. Deseo con el paso del tiempo retribuirles, agradecerles personalmente y llenar de contenido estas palabras.

En primer lugar, a mis padres, hermano, y pareja que me han apoyado en todo momento, facilitando mi vida y acompañándome en mis sueños. A mi comité tutorial, precedido por la Dra. María Eugenia Olavarría, quien con mucha apertura y flexibilidad acompañó el proyecto, y encausó mis intereses académicos; a la Dra. Patricia Gallardo Arias, por su amable lectura, sinceridad y atención a mi bienestar como doctorante; a la Dra. Valentina Vapnarsky, por leerme a detalle y ayudarme a tejer fino. Esta tesis no hubiera sido posible sin la manutención recibida por medio de la beca CONAHCYT, por ello agradezco al pueblo de México.

Mi intención en este trabajo ha sido plasmar las voces *máasewáalo'ob*, y buscar crear una narrativa fundamentada en lo que mis interlocutores me explicaron, en especial las mujeres, voces poco etnografiadas que deben ocupar el justo lugar que merecen en la teorización antropológica. Lo que hay de relevante en esta tesis se debe ellos, los errores y deficiencias en la interpretación son míos.

Pude establecer mi investigación en la región en 2016 gracias a la hospitalidad de la familia Chuc Chan, le agradezco a Paula y a Marcelino el haberme acogido. En Chan Santa Cruz estoy en deuda también con don Julián Ucam Chan, y con doña Lilia Yam Tzuk.

En Chancah Derrepente, Zenayda Pech Yam y Pedro Chan Tuz me recibieron en su casa y me integraron a su rutina cotidiana, me proporcionaron además un espacio privado para vivir, su apoyo me es invaluable. A Leonarda Chan Yam y a Juan Yamá Rivas, por compartir conmigo tantas charlas y caminatas por el monte, a Leonarda le agradezco especialmente las ilustraciones realizadas para este trabajo.

A mis interlocutores más cercanos por las tardes compartidas, entre risas, malentendidos, comida y medicina; les agradezco la apertura para compartir sin recelo

la cotidianidad, las vivencias y los relatos, a doña Dominga Tuz Chi y don Simón Chan Yamá; Cecilia May Ku y Rogelio Chan Tuz; Elvira Chan Witzil y Rogelio Chan Tuz; don Víctor Chan Petatillo y doña Paula Witzil; doña Nieves Hú Chi y don Adán Muñoz Rivas; doña Wilma Pech Can y Don Abelino Chan Kab; doña Paula Muñoz Rivas, doña Hilaria Chi Varela, don Magdaleno Muñoz Rivas y a doña Viviana Tuz Collí y don Tomás Chi Tuz.

Contenido

Introducción	1
La vida en el territorio relacional.....	8
El espacio	11
Los cuerpos	14
Metodología	17
Reflexividad metodológica	22
De la escritura del maya yucateco	27
Chancah Derrepente.....	30
De los capítulos.....	48
Capítulo I. Contexto histórico e identidad <i>máasewáal</i>	52
1.1 Contexto histórico.....	55
La Guerra Antigua	58
1.2 Los pueblos santos y la región central de Quintana Roo.....	66
La región central de Quintana Roo	71
Consideraciones finales	77
Capítulo II. El cuidado de las personas	80
2.1 Los rituales del ciclo de la vida <i>máasewáal</i>	85
<i>Okja'</i> (bautismo).....	89
<i>Jéets méek</i>	90
<i>Ts'o'ok u beel</i> (casamiento).....	95
Conmemoraciones a los finados	100
2.2 El saber-hacer común.....	107
Prácticas diarias de cuidado	111
Cuidados de los infantes	129
Los cuidados de la mujer	140
Consideraciones finales	148

Capítulo III. El cuidado del pueblo, el solar y la milpa.....	151
3.1 El cuidado del pueblo.....	156
Semana Santa	158
Santo Cristo del Amor: patrono del pueblo	161
San Juan de Kopchén	178
3.2 El cuidado del solar.....	185
Loj terreno.....	186
Novena al santo y a las ánimas familiares	190
3.3 El cuidado de las milpas	192
Loj Kaaj	195
Consideraciones finales	206
Capítulo IV. El cuidado de los animales	209
4.1 Seres domésticos (<i>alak'</i>).....	209
Cuidados de la enfermedad y la reproducción animal	227
Agüero (<i>tamax chi'</i>) y señales (<i>chúikul</i>).....	231
4.2 Los animales monteses (<i>ba'alche'</i>).....	236
Cacería y alimentación.....	238
Consideraciones finales	256
Conclusiones	259
Referencias.....	270

Introducción

Mi primer acercamiento a la Península de Yucatán fue como turista en el año 2006. Me maravillé por los contrastes de un territorio desconocido para mí: las interminables planicies, los cenotes, la alimentación, en especial el consumo de las frutas en un punto de maduración que en el centro de México llamamos “verdes”, la versatilidad de usos del chile habanero y la mayanización del español. A simple vista se trata de características ingenuas y que dependen más de los afectos producidos por estar allí y de las relaciones que generé con esos otros que a mis 21 años me parecieron la alteridad. Con ese sentimiento de asombro y fascinación decidí buscar una “problemática de estudio” para mi tesis de licenciatura en Sociología; estudié el cambio de actividad productiva de los habitantes del municipio de Cuzamá, de trabajadores henequeneros a prestadores de servicios en los cenotes, a raíz de los estragos causados por el paso del huracán Isidoro en la región y sus implicaciones en la vida cotidiana. Entre las muchas cosas que en aquel momento no entendí fue un día que en compañía de una de mis tutoras locales nos encontrábamos a punto de bajar las hojas de la mata de chaya (*Cnidoscolus chayamansa*) para guisarla, pero, antes de hacerlo me advirtió:

–¡Espera, debes pedir permiso!

–¿Cómo?

–“Doña Chaya, déjeme cortarla”... y así ya no te pica.

En ese momento no supe lo que pasó, estudiaba Sociología, pero mi corazón palpité y quise entender nuestro diálogo con la planta, y el porqué la chaya no nos había picado, es decir, provocado una erupción cutánea. Nunca indagué en ello, no parecía una materia de la Sociología. Posteriormente, para la maestría en Estudios Políticos y Sociales cambié de zona y tema, investigué los vínculos de los jornaleros mexicanos y guatemaltecos en Quebec con el Sindicato de Trabajadores del Comercio y la Agricultura (UFCW, por sus siglas en inglés). Aquellas investigaciones tuvieron ciertas similitudes, implicaron a la población indígena, las actividades productivas en contexto rural, la vida cotidiana y las relaciones sociales.

Pasaron diez años desde aquel primer encuentro con la Península de Yucatán, tiempo en el que continúe visitando año con año a mis interlocutoras e interlocutores que después se convirtieron en mis amigas en el municipio de Cuzamá. En mi cabeza seguían rondando una serie de inquietudes que desde la Sociología no pude abordar,

fue así que decidí acercarme a la Antropología y en 2016, dos años antes de ingresar al doctorado en Ciencias Antropológicas, recorrí otros pueblos de la Península. Elegí concentrarme en el estado de Quintana Roo, particularmente en el territorio central, donde los habitantes se organizan en guardias para custodiar las iglesias de La Santísima, conocida en la academia como Cruz Parlante. Se trata además de una región cuyos pobladores utilizan el etnónimo *máasewáal* para distinguirse de otros mayahablantes peninsulares, como los descendientes de los mayas combatientes en la Guerra de Castas.

Macehual, palabra nahua que significa ‘persona común’, entró, según parece, en la lengua maya alrededor del 900 de nuestra era con la conquista mexicana; combinada con el sufijo maya del plural *-ob* significaba ‘gente del común’ o ‘campesinos’, o sea todos los que estaban situados entre los nobles y los esclavos. Para 1847, la palabra había perdido todo sentido peyorativo entre los mayas, y la utilizaban refiriéndose a sí mismos. Esta actitud todavía dura en Quintana Roo, no obstante el maya yucateco ahora la usa para designar a un inferior social (Reed, 1971:44).

En mis primeras estancias exploratorias de campo en el territorio *máasewáal*, observé que las guardias a La Santísima se realizan por una élite local, en tal contexto, la importancia de dicha actividad entre la población en general es menor, más no su devoción. Al tener la inclinación por observar la vida cotidiana, ese primer tema se difuminó rápidamente y continué atenta a la vida diaria, hasta que llegó el momento de comer chaya. Yo había guardado el recuerdo y los vínculos sensibles con doña Chaya, en cambio, objetivé que la chaya debe tomarse siempre con cuidado. Antes de cortarla, mi nueva tutora local murmuró:

–*¡Kéej, ma chi'iken!* [¡venado, no me muerdas!].

–*¡Kéej, ma chi'iken!*– repetí.

En ese segundo encuentro, ahora con el venado, entendí que en el día a día los *máasewáalo'ob* interactúan con otras clases de seres –más allá de las personas–, que habitan el territorio. Con el paso del tiempo en las comunidades y por la revisión del estado de la cuestión del tema, aprendí que no solo los cuerpos de las personas poseen entidades anímicas (López Austin, [1989]2004:197) que pueden tener cualidades dañinas, ya sea de forma temporal o permanente, y deben ser evitadas; dichas entidades se encuentran también presentes en algunas plantas, en los animales, en los *aires* y en determinados espacios. Dado tal contexto, los *máasewáalo'ob* conducen su

vida cotidiana, evitando y protegiéndose de los aires dañinos (*k'aak'as iik'o'ob*), las *k'aak'as ba'alo'ob* (cosas malignas) y de los aires personificados, polimorfos y dueños del territorio (*yuumtsilo'ob*). Una vez comprendido lo anterior, dirigí mi exploración a una pregunta que consideré significativa para la población común: ¿cuáles son las formas en las que los *máasewalo'ob* se conducen y relacionan en la vida cotidiana con los diversos seres de aire que habitan el territorio?

Para abordar el tema, fueron los varones los primeros en tomar la palabra y relatar sus experiencias en la milpa y en el monte; también, me dirigieron con los especialistas rituales. Sin embargo, mi interés por captar los conocimientos ordinarios y cotidianos de los actores sociales no tradicionales en el estudio de esta materia me hizo observar a detalle las formas en las que las mujeres participaban en las conversaciones. Ellas acompañaban las pláticas de un modo sutil, asintiendo o disintiendo con la cabeza, lo mismo que cuchicheando con otras mujeres sobre sus propias vivencias en el solar y el pueblo; enseguida, los jóvenes e infantes se acercaban a la conversación, escuchando y aprendiendo con atención.

Aquellos primeros acercamientos al campo me permitieron contrastar la etnografía y *tomar por serio* (Viveiros, 2010:208) a mis interlocutores. Observé que las prácticas de conocimiento para tratar con los seres de aire no son exclusivas de los varones y tampoco se limitan al espacio y al contexto ritual de la milpa. Pero una vez que estuve una larga temporada en campo –de marzo a diciembre de 2021–, profundicé y entendí que el bienestar de las personas, los animales, las plantas y el territorio es mucho más complejo, y no depende exclusivamente de eludir y respetar los espacios y bienes que pertenecen a los seres de aire. Además, es esencial mantener buenas relaciones con los santos, así como con los difuntos; es indispensable atender la alimentación y cuidar la temperatura corporal, y en caso de malestar, los grupos domésticos poseen amplios conocimientos para tratar los cuerpos humanos, animales, vegetales y el territorio. Lo que muestra que las prácticas de conocimiento no son exclusivas del especialista ritual (*jmeen*), y se trata además de prácticas de conocimientos concretas, corporizadas, situadas que no siempre se enuncian, son, más bien, técnicas para la vida cotidiana.

Durante el trabajo de campo en las comunidades del centro de Quintana Roo, busqué vivir el día a día, mis interlocutoras me enseñaron a ralentizar mi vida, disminuí la ansiedad por preguntar y entender; en cambio, las y los *máasewáalo'ob*, me dirigieron a sensibilizarme con los quehaceres cotidianos y con la observación del

entorno, aprendí haciendo, enfermado, cuidando mi cuerpo y el territorio, experiencias que me hicieron acercarme a la noción local de *kanan* (cuidar). Múltiples veces escuché a mis interlocutoras advertirme: *kanáantabaj* (cuídate), me lo decían en momentos en que la temperatura era tan alta que yo tenía ganas de beber agua fría. *Kanan ti' bej* (cuidado en el camino), cuando salía del pueblo rumbo a las milpas, buscaban prevenirme de un encuentro con un mal aire. *Kanan ti' nene* (cuida al bebé), consejo que recibían las madres primerizas para que cubrieran al infante al salir para evitar que fuera *ojeado*. Me hablaron también de los *ajkanulo'ob*, guardianes de las personas. Fue así, como entendí, que lo que yo observaba como bienestar y salud es desde la noción nativa, prácticas relacionales de cuidado, a la manera que se muestra en los siguientes ejemplos:

<i>Kanáantabaj.</i>	Cuídate.
<i>Kanáant e paalo'.</i>	Cuida al niño.
<i>Le xiibo' yaan u kanáantik u yatan yéetel u paalo'ob.</i>	El hombre tiene que cuidar a su esposa e hijos.
<i>Le chuupo' kanáantik u yíicham yéetel u paalo'ob.</i>	La madre cuida a su esposo e hijos.
<i>Le paalalobo' ku kanáantik u áabuelos.</i>	Los niños cuidan a sus abuelos.
<i>Le abueloo' ku kanáantik u yáabil</i>	El abuelo cuida a su nieto.
<i>Le sukuntsilo' ku kanáantik u yúitsin.</i>	El hermano mayor cuida a su hermano menor.
<i>Le peeko' ku kanáantik le najo'.</i>	El perro cuida la casa.
<i>Le peeko' ku kanáantik u yuumil.</i>	El perro cuida a su dueño.
<i>Le máako' ku kanáantik u yalak' péek.</i>	La persona cuida a su perro.
<i>Le máako' ku kanáantik u yalak'ob.</i>	La persona cuida a sus animales (domésticos).
<i>Le máako' ku kanáantik u kool.</i>	Las personas cuidan su milpa.
<i>Le saanto ku kanáantik máako'obo' tu najil.</i>	El santo cuida a las personas en su casa.
<i>Ku kanáantech Diios.</i>	Que te cuide Dios.
<i>Le Ajkanulo' ku kanáantik le máako'obo'.</i>	El <i>Ajkanul</i> cuida a las personas.
<i>Le yuumtsilo' ku kanáantik ich kool.</i>	El <i>Yuumtsil</i> cuida en su milpa.
<i>Le Yuum k'áaxo' ku kanáantik le k'áaxo'.</i>	El <i>Yuumk'áax</i> cuida el monte.
<i>Le Sipo' ku kanáantik ku yalak' ba'alche.</i>	El <i>Sip</i> cuida a sus animales.
<i>Cháak ku kanáantik tuláakal le lu'umo', tumen ku méetik k'áaxal ja'.</i>	<i>Cháak</i> cuida a todos en la tierra, porque hace llover.
<i>Le pixano' ku kanáantik u paala.</i>	El ánima cuida a sus hijos.

Al estudiar la noción local *kanan* (cuidar) se observa que las relaciones de cuidado se dan entre personas, de personas a animales y plantas, de algunos animales, como el perro, a las personas; también del *Ajkanul* (Guardián), *Yuumtsil* (Señor), *Yuum k'áax* (Señor del monte), *Sip* (Dueño de los animales), *Cháak* (Deidad de la lluvia) y Dios Jesucristo a las personas, los animales y las plantas. Lo cual muestra que las prácticas de cuidado no son privativas de las personas, las diversas clases de seres que habitan el territorio *máasewáal* ejecutan una compleja red de relaciones sociales y políticas que pasan por el intercambio, la depredación, la asimetría y el cuidado, se trata de una cosmopolítica con la alteridad y entre las colectividades de seres. Lo anterior genera nuevas preguntas: ¿el cuidado es una categoría que da la humanidad?, ¿qué es la humanidad?, ¿qué *interioridades* comparten los cuerpos materiales y los cuerpos de aire?, ¿cómo referirse a esos otros existentes que la antropología ha llamado no humanos?, ¿hay algún sentido oculto en lo cotidiano?

Explicado lo anterior, la presente investigación tiene por objetivo estudiar las prácticas relacionales de cuidado entre las personas, los animales, las plantas y los *dueños* y *guardianes* del territorio *máasewáal*, con principal énfasis en los conocimientos cotidianos y comunes de la población en general, lo cual implica un saber hacer medicina y alimentos, saber guardar ciertas restricciones sociales y espaciales, y saber tratar, en la vida cotidiana y en los contextos rituales, con los *dueños* y *guardianes* del territorio, que para el caso de esta tesis se consideran a los *k'ak'as iik'o'ob* (malos aires), *yuumtsilo'ob* (señores, dueños y guardianes), los santos, cruces y vírgenes, y a los difuntos. Además, este trabajo busca incluir las prácticas de conocimiento de las mujeres e infantes, actores que no han sido analizados como poseedores de estos *secretos* –categoría local para referirse a conocimientos–, lo que permitirá observar una dimensión poco estudiada de las prácticas de cuidado, así como de las relaciones de intercambio entre la diversidad de seres que habitan el territorio *máasewáal* de Chanchah Derrepente, el pueblo de interlocución.

Considero que la presente investigación puede abonar a descentralizar la perspectiva de lo humano, al describir y analizar distintas relaciones que hasta el momento han sido poco exploradas, las cuales pueden ser utilizadas para abrir la discusión en relación con observar la interacción cotidiana de los diversos seres, desfocalizando la perspectiva humana, lo que Ingold (2013) llama una antropología más allá de los humanos.

I argue for an anthropology beyond the human that would turn its back both on the species concept and on the project of ethnography, and join with non-humans understood neither as material mediators nor as smart performers, but as sentient beings engaged in the tasks of carrying on their own lives (p. 5).

Asimismo, se pretende contribuir a la literatura del intercambio en la antropología. En el caso *máasewáal*, si bien se observa que hay un intercambio de dones como lo son servicios, bienes y alimentos para subsistir, producir y reproducir la vida, también se revela la existencia de intercambios de sustancias vitales entre las diversas colectividades de seres que habitan el territorio. De forma tal que, la vida, los cuerpos –como sistemas activos donde circulan las sustancias vitales entre los seres–, y la noción de persona se construye en la cotidianidad, con los cuidados. Al incluir la noción *máasewáal* de cuidado (*kanan*) y al considerar las prácticas de cuidado como dones en sí, se muestra que no todo el intercambio se da en contextos rituales y que el especialista ritual no es el único responsable y capaz de ejecutar el sistema de intercambios así como la diplomacia extra humana.

En lo relativo al tema de estudio, se muestra que gran parte de las interacciones de la población con los *dueños y guardianes* no son exclusivas de los especialistas rituales, ni se centran únicamente en las actividades masculinas de la milpa. En ese sentido, la población común, incluidas las mujeres, llevan a cabo diversas prácticas rituales y de cuidado en el contexto del solar, espacio primordial donde desarrollan su vida cotidiana.

La ritualidad en esta investigación es entendida como las acciones de la vida cotidiana, así como del ciclo festivo en las que se realiza cualquier clase de intercambio con los *dueños y guardianes* del territorio con el objetivo de congraciarse con ellos. Este trabajo plantea que la vida cotidiana, se encuentra indisolublemente ligada al mito y al rito, el segundo entendido como “[...] indicios preciosos de la manera en que una colectividad concibe y organiza su relación con el mundo” (Descola, 2012: 172). El estudio de la vida cotidiana permite, en primer lugar, conceder mucha más importancia a otras categorías de seres escasamente tratadas, me refiero a los vientos genéricos no personificados (*iik'o'ob*), los santos y los difuntos, y en segundo lugar, se trasciende la agricultura para incluir las actividades en el solar, el cuidado de los cuerpos, la cacería y el cuidado del territorio.

Para realizar esta tesis se ha revisado la etnografía maya peninsular realizada desde inicios del siglo XX en los tres estados de la Península de Yucatán,

enfocándome en la literatura sobre los *dueños* y *guardianes* del territorio, dicha revisión fue necesaria para familiarizarme con la diversidad de existentes, así como con el vocabulario para nombrarlos, lo cual se verá a lo largo de este trabajo.

Dada la ausencia de etnografía de la zona central de Quintana Roo, esta investigación se complementa y contrasta con datos etnográficos de una amplia área cultural, la Península de Yucatán; y en menor medida con investigaciones que utilizan fuentes coloniales y/o epigráficas. Las comparaciones y contrastes buscan realizarse con medida, dado que los mayas contemporáneos no poseen una tradición continuista, estática ni homogénea, en cambio, mi interés tiene una función heurística para sistematizar las relaciones con la diversidad de existentes que habita el territorio maya peninsular. A continuación, elaboro una pequeña síntesis de los autores cuyos trabajos etnográficos se retoman en esta investigación.

Balam, 2015 estudia el sur oriente de Yucatán en el municipio de Yaxcabá; Bartolomé 1988 trabajó en los tres estados de la Península sin especificar las comunidades; Boccara, 2004 se vale de fuentes coloniales y del trabajo de campo en Yucatán; Bourdin 2007, trabaja con fuentes coloniales; Cen, 2017 trabajó en Nunkiní, región del Camino Real en Campeche; Gabriel, 2006, 2018 se situó en Campeche; de la Garza trabaja con fuentes coloniales y epigráficas; Love, 2012 trabaja en la región sur de Yucatán en Oxkutzcab; Quintal y colaboradores, 2003a, 2003b, 2013, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d, trabajan en Yucatán y en las investigaciones de 2015 conjugan etnografía de Yucatán y Campeche; Ruz, 2002, 2003 trabaja con fuentes coloniales y realizó investigación de campo en Yucatán, Campeche; Trujillo, 1946 aporta datos de Abalá en la antigua región henequenera de Yucatán; Tuz, 2009 trabajó en el Camino Real de Campeche; Valverde 2002 utiliza fuentes coloniales y epigráficas; Redfield, 1944 trabajó en diversas regiones de Yucatán; y Redfield y Villa Rojas, 1934 se situaron en Cham Kom, el oriente de Yucatán.

Respecto a Quintana Roo se encuentran Pacheco, 1934, maestro rural que recorrió diversos poblados; Rosado, 1940, formó parte de la expedición científica mexicana al territorio de Quintana Roo en 1937 y realizó otras visitas posteriores. Específicamente de la región *máasewáal*, se encuentra el trabajo canónico de Villa Rojas, 1978 realizado en XCacal, y específicamente en el pueblo de Tusik, el trabajo de Villa Rojas se retoma en repetidas ocasiones a lo largo de esta investigación, sin embargo, se considera los casi ochenta años de distancia que se guarda con él. Respecto a la microregión de estudio Le Guen 2003, 2005, 2008, 2012, 2015, 2018;

Vapnarsky 1995, 2001, 2003, 2009, 2013, 2022; Vapnarsky y Le Guen, 2006; han realizado campo en Kopchén pueblo contiguo a Chanchah Derrepente, por lo cual sus trabajos son retomados ampliamente.

Como se observa, en el marco de las etnografías sobre los mayas peninsulares, así como a nivel del área cultural mesoamericana, uno de los aportes de esta tesis se sitúa en ahondar en la particularidad de un grupo étnico poco estudiado, los mayas *máasewáalo'ob* localizados en el centro de Quintana Roo.

La vida en el territorio relacional

El territorio de que cada pueblo *máasewáal* se compone por la superficie habitada del pueblo y el ejido, en ese espacio conviven dos tipos de nociones ontológicas, una que se puede identificar como *moderna* –escinde naturaleza y cultura–, en la cual el territorio se conforma por bienes naturales utilizados en forma de recursos. Pero al mismo tiempo, en determinados momentos y espacios, hay otra noción *relacional*, en la que el territorio es una rica y variada diversidad de *dueños* y *guardianes* –*iik'o'ob*, *yuumtsilo'ob*, santos y difuntos–, y de lugares vivos (*kuxa'an*), los cuales generan espacios de riesgo siempre latentes, cuya seguridad la confiere la constancia de las acciones humanas en ellos, es decir, la domesticación, y la diplomacia que se guarda con los *dueños* y *guardianes*. La domesticación del territorio no es homogénea, en primer lugar, se encuentra la casa, ubicada en un solar que además cuenta con espacios monteses de riesgo latente; enseguida el pueblo, con sitios peligrosos como los pozos, las ceibas y el cementerio; en tercer lugar las milpas, se trata de una clase de islas dentro de los montes; y por último, el monte, espacio salvaje por excelencia.

A partir del reconocimiento de la existencia de los *dueños* y *guardianes*, se generan una diversidad de interacciones en las cuales no se prejuzga la propiedad, el poder ni la jerarquía de dichos seres sobre las personas y el territorio. En este sentido, los *dueños* y *guardianes* cuidan todo lo contenido en los territorios de su potestad, el pueblo, los solares, las milpas y el monte, y permiten el uso de sus bienes por parte de los humanos, siempre y cuando se cumplan con una serie de reglas diplomáticas que son de dominio común. Además, pueden colaborar en el distanciamiento de los aires dañinos (*k'aak'as iik'o'ob*) así como de las cosas malignas (*k'aak'as ba'alo'ob*). En caso de que las normas de convivencia no se lleven a cabo, los *dueños* y *guardianes* retiran los permisos de uso de su territorio y su protección, causando enfermedades

por medio de malos aires, o bien provocando accidentes, raptos, o escondiendo a sus animales durante la cacería.

Como se ha mencionado, esta investigación considera por *dueños* y *guardianes* a cuatro grupos de seres –*k'ak'as iik'o'ob*, *yuumtsilo'ob*, los santos y a los difuntos– a continuación los organizo según sus características y funciones con las que son reconocidos en Chanchah Derrepente, al elaborar dicha clasificación no quiero decir que los *maáasewaáalo'ob* de este pueblo posean una tradición continuista, estática y homogénea, en cambio, mi interés tiene una función heurística para dar paso al análisis de los modos de relación entre las colectividades de seres con los humanos.

En el primer grupo ubico a los *k'ak'as iik'o'ob* (malos aires), se trata de un nombre genérico de los aires dañinos, que por un lado, no tienen personalidad ni forma y con los que la población común no establecer comunicación ni anteceder a sus acciones, lo que se hace es evitarlos, entre ellos se encuentran el viento de los pozos (*túus iik'*), el mal aire (*tankas iik'*) y el aire maligno (*k'aak'as iik'*) generado por el coito de adulterio. Otro grupo de ellos se conforma por los *k'ak'as ba'alo'ob* (cosas malignas), eufemismo para referirse a seres como la *xTáabay* (ser malvado con forma de mujer que aparece en las ceibas), lo dobles de los brujos (*wáay*), *Kisin* (demonio), entre otros.

En el segundo grupo se localizan los *yuumtsilo'ob* (señores, dueños, guardianes) seres de viento personificados y antropomórficos. Se trata de un término calificativo usado para nombrar a una colectividad de seres, que cumplen las funciones que sus nombres describen, respecto a ellos Hanks (1984) explica que se definen por su capacidad de realizar cosas, “The most significant point here is that spirit classes and their individual members are defined in part by their capacity for doing things. This characteristic is assumed in the common sense of nonspecialists and informs their interpretations of perceived events” (p.138). A causa de sus aspectos mutables, un mismo ser puede poseer diferentes nombres incluso dentro de un pueblo, dado que el acto de nominación es descriptivo. Además, sus nombres se mencionan únicamente en contextos rituales, y se prefieren los términos ambiguos para invocarlos, “it is common to refer to supernatural entities in a generic fashion. [...] are all referred to in everyday conversation as *yuumtsilo'ob*, “the masters”. Only in certain circumstances, ritual discourse for instance, are their names specified” (Le Guen, 2018:197).

Los *yuumtsilo'ob* son los propietarios y custodios del territorio y de los bienes que allí existen –animales, plantas, espacios– con los que es necesario ejecutar un correcto protocolo social con objeto de tener acceso a sus posesiones, o bien, explícitamente solicitarles acciones precisas como el trabajo conjunto en la milpa a los *Ajkanulo'ob* y *Balamo'ob*; el favor de su riego a los *Chako'ob*; el regalo de uno de sus animales hijos a *Sip* o bien a *Yuum k'áax*. También son llamados *nukuch máako'ob* (ancianos) o *nukuch p'óoko'ob* (sombrrones) con relación a la descripción física de sus apariciones, asimismo, puede usarse el vocablo en español *aires*, para nombrarlos, el cual hace referencia a su invisibilidad e intangibilidad, pese a ello no dejan de ser perceptibles, justamente como ráfagas de viento, lo mismo que llegan a emitir silbidos y en algunas ocasiones se manifiestan físicamente.

En tercer lugar, para el caso de esta tesis considero a las cruces, santos y vírgenes en la categoría de *dueños* y *guardianes*. En campo, observé que en la vida cotidiana y en la ritualidad local los *yuumtsilo'ob* y los santos complementan el cuidado de las personas y el territorio, y en ocasiones pueden trabajar en conjunto, lo mismo que la ritualidad dirigida a cada uno de ellos es complementaria entre sí. Lo anterior no lo muestra la etnografía de la región (Quintal et al., 2013, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d; Redfield y Villa Rojas, 1934; Villa Rojas, 1978) la cual hace una división entre lo que sucede en la milpa y las actividades del pueblo, sin embargo, en el día a día *máasewáal* se conjuga el trabajo y protección que brindan los *yuumtsilo'ob* y los santos en todo el territorio local.

En el caso *máasewáal* las cruces son llamadas *saanto* y cumplen las funciones de los santos patronos, por esto siempre se encuentran vestidas y son entes individualizados, no son el símbolo de la crucifixión. En la zona *máasewáal* cuando la población se refiere a un santo, la mayor parte de las ocasiones hace alusión a la santa cruz. Cruces, santos y vírgenes son los mediadores entre la población y Dios padre, son seres con agencia que eligen con quien interactuar en función de promesas, a estos se les debe por obligación corresponder con ciertas formas de veneración para no incurrir en una violación colectiva de normas que devengan en consecuencias funestas para la comunidad (ver Quintal et al., 2015c:40).

Los santos y vírgenes tienen una jerarquía, en el caso *máasewáal* la Santa Cruz se encuentra por encima de los santos, “La cruz es el símbolo supremo de lo sagrado; representa al Dios supremo y le sirve de intermediaria para ponerse en contacto con los hombres y observar la conducta que siguen aquí en la tierra” (Villa Rojas,

1978:278). Los *nojoch santos* (santos principales) acompañan a Dios en *La gloria*, en donde le sirven de ayudantes (Villa Rojas, 1978: 286-287).

En Chanchah Derrepente los santos principales son San José, San Pedro, San Juan, San Miguel Arcángel, San Bernardino, San Antonio, San Isidro Labrador, los cuales se nombran en el orden enunciado en todas las oraciones locales. San Isidro Labrador es relacionado con la milpa e incluso con el señor del monte (*Yuum k'aax*) (Tuz, 2009:120); Quintal y colaboradores (2015c:43-44 y 2015d:150) señalan que San Miguel Arcángel, por su espada, se vincula con la lluvia y es el guardián de las personas; San Juan es el patrono de la fertilidad; San Eustaquio es el dueño mayor de los animales y del venado; San Silvestre es también guardián de los animales monteses.

El cuarto lugar de la categoría de *dueños y guardianes* que propone esta tesis incluyen a los difuntos familiares, actores indispensables en el bienestar de sus descendientes. La forma de referirse a ellos es *pixan*, vocablo que de forma local se traduce como ánima, se trata del componente del cuerpo que pervive tras la muerte. Las ánimas requieren atenciones periódicas y constantes, por los trabajos de cuidado que realizan con sus consanguíneos directos, de lo contrario muestran su desagrado causando enfermedades.

Al igual que saber-tratar con los *dueños y guardianes* en la vida cotidiana y en los contextos rituales, es necesario saber-guardar ciertas restricciones sociales y espaciales, y saber-hacer medicina y alimentos, para conservar el bienestar de las personas. Es por supuesto el especialista ritual (*jmeen*) el experto en la materia. A pesar de ello, hay una serie de conocimientos y técnicas que son transmitidos en el día a día de todos los pobladores, se trata de prácticas de conocimiento heterogéneas, pragmáticas que se socializan y son adquiridas sobre la marcha; de forma local son llamadas *secretos* y varían entre los grupos domésticos. Es ese conocimiento común y las técnicas cotidianas el tema en el que se centra la presente investigación.

El espacio. La etnografía de la región maya peninsular explica que los *dueños y guardianes* se encuentran “anclados” en disposición quincunce al territorio, son además un solo ser, pero también son muchos y se multiplican en cada pueblo, en cada milpa, en cada monte. El centro del quincunce corresponde al *ya'axche'* (ceiba), árbol primigenio maya, López Austin propuso que uno de los principios del pensamiento mesoamericano es la existencia del centro-eje (*axis mundi*) formado por

el Monte Sagrado-Árbol Florido el cual “[...] funciona como la gran bodega subterránea que contiene las sustancias germinales” (2009b:34-35). Se trata de una bodega donde se extraen bienes y se entregan otros, siendo, además, el punto de comunicación de los hombres con el otro mundo de los dioses. “En el *axis mundi* residen los dos principios opuestos complementarios del cosmos, representados por el agua y el fuego” (2009b:28). La ceiba marca los puntos cardinales y espaciales: el celeste (*ka'an*), el terrestre (*yóok'ol kaab*) y el inframundo (*yáanal lu'um*), formando a su vez la Santa Cruz.

La cruz es una representación esquemática del árbol como *axis mundi*, de este punto fijo que funciona como sostén y medio de comunicación del cosmos. Es el punto de apoyo por excelencia; por ello, la comunicación con el cielo o el inframundo sólo puede hacerse alrededor de ella, o incluso por su iniciativa (Valverde, 2000:142).

Por su parte, por Hanks (2017) explica, desde la antropología lingüística, que la concepción maya del espacio tiene una configuración cardinal y vertical que producen ciclicidad.

The laws of cardinal and vertical sequence convert space into time, and the ontological separation of the earth from the heavens into co-presence of the divine on the earth. The same laws produce the most elaborate forms of cyclicity I am aware of in the modern culture. If we compare the cycles and spirals of ritual time with the natural cyclicity of the diurnal cycle, the seasons, the yearly agricultural cycle, and the inter-year swidden cycle, we see that they all share a fundamental feature (p.17-18).

Por lo anterior se entiende que a la par de la jerarquía vertical de los seres, se encuentra una premisa direccional, cualquier plano horizontal se divide en cinco direcciones cardinales, en orden de menor a mayor fuerza dañina se encuentra en primer lugar el Este (*lak'in*) identificada con el color rojo; enseguida el Sur (*noojol*) de color amarillo; el Oeste (*chik'in*) de color negro; el Norte (*xaman*) de color blanco; y, el Centro (*chúumuk*) de color verde (Hanks, 2017:16).

Durante el trabajo de campo observé que el oriente, dirección de nacimiento del Sol, es el lugar donde se explica que se sitúan los dioses y, por tanto, se asocia al bien. Lo anterior se comprueba al ser el lugar donde se asientan los santos en los altares. En cambio, el poniente es el sitio de la oscuridad, el rumbo en que un *Jwáay* (brujo) colocaría su altar. Respecto a la concepción quince, en Chanchah

Derrepente este enfoque “clásico” no siempre se cumple; el pueblo se protege en tres puntos: dos entradas y en el centro, lo que sucede incluso en los pueblos con más de dos accesos. Pero las milpas y los solares tienen procesos fundacionales de protección en sus cuatro esquinas y en el centro, como lo explica Vapnarsky y Le Guen (2012:197).

Por su parte, el trabajo de Vapnarsky (1995) en el centro de Quintana Roo de forma más concreta precisa que el plano celeste (*ka'an*) está habitado en el nivel superior por *Kiichkelem yuum* (hermoso padre-Jesucristo) y *Haháal dyòos* (verdadero Dios) (p. 68), “[...] a menudo son confundidos y aparecen como dos aspectos de la misma divinidad” (Vapnarsky, 2003:366). En la tierra (*yóok'ol kaab*) se encuentran los santos, las vírgenes y la Santa Cruz “son concebidos como *tùus_bèel* (el que cumple las órdenes), o (secretarios) de *Haháal dyòos* a quien sirven de mensajeros” (Vapnarsky, 1995:68), también se encuentran los *yuumtsilo'ob*, los cuales son nombrados con relación a los puntos cardinales que habitan en cada uno de los espacios de la vida cotidiana. El plano inferior (*yáanal lu'um*) es asociado a la oscuridad y es la fuente de todas las cosas malignas (*k'aak'as ba'alo'ob*), las oquedades, los cenotes, los hormigueros y todo lo que se encuentre bajo la tierra o en la oscuridad es potencialmente dañino.

En cuanto a sus funciones, la presencia de dichos seres en el territorio genera potestad, sacralidad y dota de vida (*kuxa'an*) los espacios donde se manifiestan. Se ha señalado, ya que para nombrarlos se emplean una variedad de nombres genéricos, vagos y eufemismos en un intento por disminuir los daños que puede causar su manifestación. Existen los que tienen ubicación fija, relacionada con un espacio específico, como lo es la milpa y las construcciones arqueológicas, también hay seres con una ubicación relativa, entre ellos se encuentran los encargados del cuidado de las personas. Derivado del punto anterior, los espacios de dominio y acciones que desempeñan se duplican entre seres, esto es, porque, las posiciones en el territorio no son privativas de ninguno de ellos. Se ha observado que, los *dueños* y *guardianes* habitan el territorio comunitario, en concordancia con lo que ha señalado Pitarch respecto al pliegue, el cual refiere a una condición ontológica distinta a la humana, más no a una diferencia geográfica:

Me atrevería a decir que buena parte, por no decir todas, las modalidades de tránsito entre el estado solar (*jamalal*) y el estado virtual (*ch'ul*) son pensadas como una relación de pliegue y despliegue entre ambos dominios (de pliegue

desde el punto de vista del primero, de despliegue desde la perspectiva del segundo). Fragmentos del estado virtual únicamente pueden permanecer de manera prolongada en el mundo solar si se encuentran envueltos en tejidos o petates, convertidos en “envoltorios” [...] lo que define las almas no es una supuesta sustancia, sino su condición de pliegue. La envoltura es tanto la razón del pliegue cuanto el pliegue la razón de la envoltura (Pitarch, 2013:24-25).

La categoría de pliegue propuesta por Pedro Pitarch (2013) plantea que no es trascendental el contenido de las cosas, como si lo es el *envoltorio* como conjunto. Para el área maya yucateca, se puede decir que la diversidad de seres en tanto son *iik'* (viento) ocuparán un cuerpo temporal en los momentos que sé revelen físicamente, por ello en ocasiones se muestran como ancianos, niños o campesinos con grandes sombreros. Lo anterior, explica en parte la variedad de formas para nombrarlos, la confusión que genera asignarles territorios y acciones, pero todo ello es parte de las características intrínsecas de su agencia.

Los cuerpos. La categoría de mayor difusión en la antropología mexicana para estudiar los componentes no materiales del cuerpo es la de *entidad anímica* (López Austin, [1989]2004:196), el trabajo de López Austin puso el foco sobre la propia lectura nativa de las categorías internas del cuerpo y abrió diversas líneas de investigación, sin embargo, plantea una dicotomía entre lo visible y lo invisible. Martínez y Barona (2015) critican la categoría de *entidad anímica* en el sentido que plantea; “como si se debiera dar por hecho que todo grupo humano considera que elementos de esta índole regulan su funcionamiento y como si el cuerpo, por sí mismo, fuera incapaz de portar sentido” (p.35). Por su parte, David Lorente (2020) en su trabajo con los nahuas de Texcoco propone estudiar el cuerpo humano como un recipiente que contiene un segundo cuerpo formado por el sistema anímico,

En lugar de hablar de entidades discretas, distinguibles en formas, atributos y funciones, sería más correcto referirse a un único sistema o circuito anímico que pone en juego una dinámica entre la unidad del complejo y la fragmentación y multiplicidad de sus componentes (p.82).

La propuesta de observar las entidades anímicas como un sistema funcional, es concordante con una visión *máasewál* del cuerpo, sin embargo, en esta no podrían excluirse sus partes externas, lo mismo que las relaciones con los otros y el entorno. De forma tal que se puede proponer que, entre los *máasewáalo'ob*, el cuerpo (*wíinkil*)

de la persona humana (*máak*) es un conjunto articulado de sus partes externas e internas, la noción nativa no hace una diferencia entre lo visible e invisible, sino de lo que se encuentra contenido por el cuerpo, que en algunos casos es visible y en otros no. Además, los componentes internos del cuerpo, visibles o no, no son privativos de las personas humanas, se encuentran también en los *dueños* y *guardianes* del territorio, en los animales, en algunas plantas y los espacios vivos (*kuxa'an*). Para estudiarlos a mayor detalle es necesario internarse en la noción *máasewáal* de vida, así como en las características de los cuerpos y de las personas.

La noción básica de vida es *iik'* (aire), razón por la cual no se trata de una característica exclusiva de las personas, sino de todos los seres que habitan el territorio. Así, la vida no está asociada a un cuerpo (*wíinkil*), se encuentra más bien relacionada con el hálito, al soplo, a la respiración. En las personas se refiere al aliento vital, en los seres de viento se relaciona a la frescura, el desplazamiento fugaz, la incapacidad de aprehensión y a su carga (*kuuch*) fría, es decir, a su propiedad intrínseca.

In the Yucatec Maya humoral system, most (if not all) entities in the world have an intrinsic quality that is either 'hot' or 'cold' (Villa Rojas, 1987). However, this quality is not obviously related to the actual sensory temperature of the entity but instead to its immanent temperature, referred in Yucatec Maya as *u-kùuch* 'its load/burden/effect' (Le Guen, 2015:757).

En el anterior sentido, es posible confundir las referencias a *iik'* entidad anímica presente en todas las colectividades de seres, e *iik'* como una entidad por sí misma con agencia. Además, para sumar a esta complejidad, casi cualquier tipo de desequilibrio entre los mayas yucatecos se interpretará como una enfermedad de aire (*iik'*). Una vez que se ha planteado que *iik'* es el elemento básico de la vida, los componentes de la interioridad compartida entre los seres que habitan el territorio pueden incluir *na'at* (inteligencia), *óol* (vitalidad), *múuk'* (fuerza), *pixan* (alma), *k'i'inam* (dolor, calor dañino) y *wáay* (doble animal), temas que se revisarán con detenimiento en el Capítulo II.

Pero el estudio del cuerpo no es suficiente para dar cuenta de las características humanas y de la otredad, porque en la noción nativa, los cuerpos, no están predados. El cuerpo humano y la persona se forman, maduran y cuidan, por medio de la ritualidad del ciclo de la vida, la alimentación, las relaciones sociales, el

trabajo y de nuevo por los cuidados individuales y para los otros, ya sean las personas, animales, plantas y el territorio, temas que serán tratados en esta tesis.

Además de las diferencias entre los cuerpos –humanos, animales, vegetales y de aire–, la otredad *máasewáal* puede ser definida por las prácticas, respecto a la alimentación, las personas comen plantas y animales, los animales comen plantas y otros animales, las plantas pueden llegar a consumir personas como es el caso de la ceiba y chaya; por su parte, los *dueños* y *guardianes* consumen alimentos preparados por las personas, y la posibilidad de cocinar parece privativa de las personas. Si estudiamos el trabajo, las personas humanas trabajan para ellas, para los *dueños* y *guardianes*, para los animales y plantas domésticas; las plantas trabajan dando frutos, de lo contrario son castigadas a golpes, al igual que son escarmentados los animales domésticos que no trabajan cuidando, cazando o reproduciéndose; por último, los *dueños* y *guardianes* coadyuvan en el mantenimiento de la milpa y la fertilidad de los montes. Lo cual muestra que los *dueños* y *guardianes* tienen otra clase de fuerza y poderes, como lo señala Catherine Good (2011) para el caso nahuatl.

Desde el punto de vista nahua, el trabajo, la reciprocidad como amor y respeto, y la circulación de la “fuerza” involucran puntos del mundo físico –la tierra de la milpa, los cerros, los manantiales, la lluvia, los cuerpos astrales– y otros seres vivos como las plantas, las aves, los insectos y los animales. También participan en la circulación de “fuerza” los santos, los aires, los muertos y diferentes espíritus, entre otros seres “sobrenaturales”, y los nahuas dicen que ellos también “trabajan” (p.182).

Si bien la posibilidad de comunicarse con los *dueños* y *guardianes* es una atribución de los especialistas rituales: *jmeen* y rezador, eso no excluye las plegarias y limosnas (*máatan*) que la población común realiza con el propósito de ser escuchados y pedirles su protección. La direccionalidad es jerárquica, siempre son las personas quienes ofrecen a los *dueños* y *guardianes*; las personas comunes rezan a los santos, a los difuntos y en menor medida a los *yuumtsilo'ob*, en un contexto casero y agrícola. Los rezadores ofrendan a santos y difuntos, igualmente en el ámbito casero, pero también en el recinto católico. El *jmeen* se dirige a los *yuumtsilo'ob*, en un contexto agrícola y de protección de los terrenos.

Por otro lado, para que un cuerpo humano (*wíinkil*) se convierta en persona (*máak*) *máasewáal* socialmente completa y funcional, no solo se requiere del funcionamiento conjunto de sus componentes internos y externos. La persona se

construye por medio de los rituales del ciclo de la vida, también en la realización de las actividades cotidianas que permiten adquirir diversas habilidades, además de participar activamente en la vida comunitaria, y de alimentarse de los frutos y animales *del país (ti' páais)* es decir, productos locales o endémicos que han crecido o se han criado en el territorio local. Lo que muestra que la categoría de persona solo puede ser atribuida a los humanos, los *máasewáalo'ob*, no se refieren a un árbol, un animal o un *yuumtsil* como persona, a pesar de que se reconozcan interioridades compartidas con dichos seres y lo consideren con cualidad de vida (*kuxa'an*). Por esto, parece inoperativo hablar de personas y personas no humanas, pese a que el punto de partida sea una humanidad extendida y agencia entre los seres que habitan el territorio.

Metodología

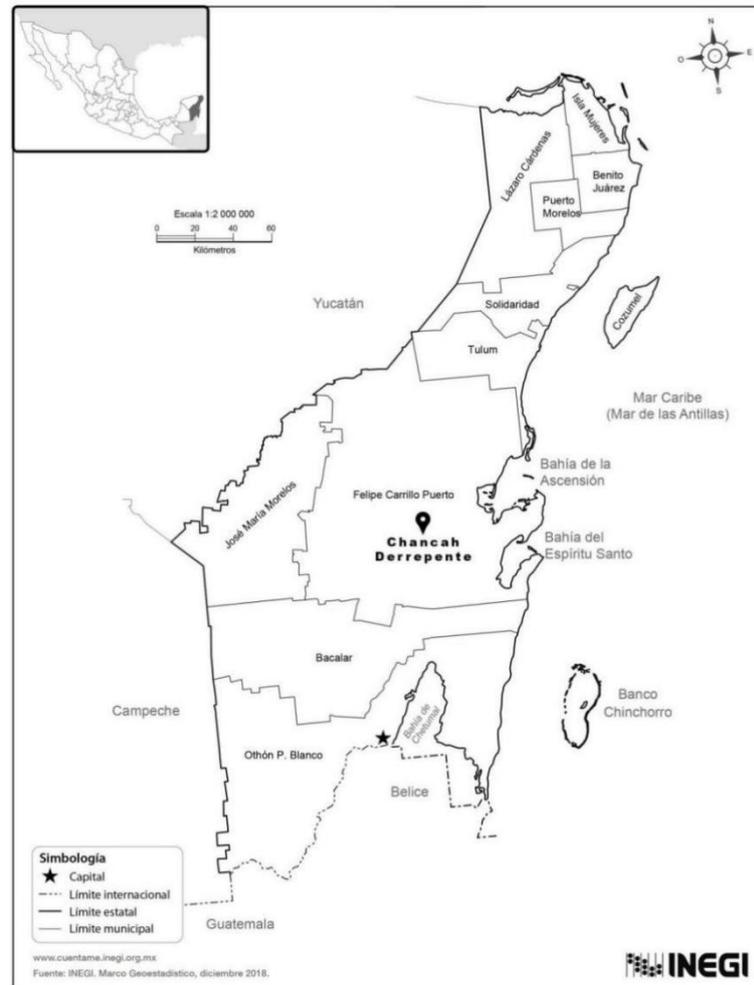
Para elegir la comunidad de estudio, en primer lugar, realicé una búsqueda en el archivo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), para ubicar geográficamente a las comunidades mayahablantes de Quintana Roo, las cuales se concentran en los municipios de Felipe Carrillo Puerto, en adelante Carrillo, Solidaridad y José María Morelos. Decidí enfocarme en el municipio de Carrillo por albergar cuatro de las cinco iglesias de La Santísima o Cruz Parlante. Posteriormente, procedí con una investigación bibliográfica sobre la etnografía de la región y recorrí algunos de sus pueblos santos –Tixcacal Guardia y Chancah Veracruz–, otros donde se han realizado etnografías clásicas –Chumpón, Señor y Tuzic– así como localidades de investigaciones contemporáneas –Kopchén, Tihosuco, X Hazil Sur–.

Fue en ese recorrido entre comunidades como llegué en 2016 a Chan Santa Cruz, y por la red de parentesco de la familia que me recibió, mi investigación se extendió al pueblo contiguo de Chancah Derrepente. Tras seis estancias de campo, descritas a continuación, elegí centrar mis observaciones en Chancah Derrepente, comunidad ubicada a 20 km del cruce de X Hazil Sur con la carretera federal 307 Chetumal-Cancún. La elección de la localidad en un inicio fue por afinidad, dado que los pobladores se mostraron dispuestos a conversar conmigo, pero posteriormente observé que, en contraste con Chan Santa Cruz, la ausencia de iglesias evangelistas suprimía las divisiones espaciales y de asociación entre los “hermanos” y los “católicos”, generando una mayor y más activa participación en el calendario católico

directamente relacionado con las actividades campesinas, y al mismo tiempo promovía mayor cohesión en las relaciones sociales.

Figura 1

Localización aproximada Chancah Derrepente y división municipal de Quintana Roo



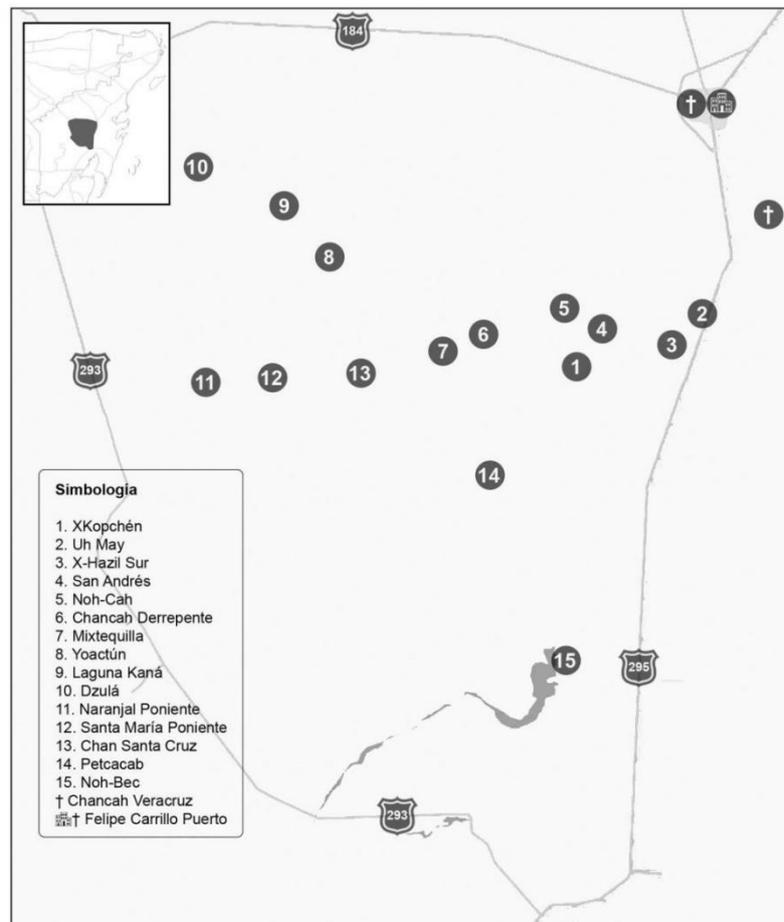
Fuente. Elaboración propia en mapa del INEGI (2018).

Si bien el trabajo de campo lo realicé principalmente en Chancah Derrepente, durante mis estancias visité otras localidades de lo que observo como una microregión ligada por el parentesco. Considero el trazo de la microregión a los pueblos que la peregrinación del San Juan de Kopchén recorre en el siguiente orden: Kopchén, Uh May, X Hazil Sur, San Andrés, Noh Cah, Chancah Derrepente, Mixtequilla, Yoactún, Laguna Kaná, Dzula, Naranjal Poniente, Santa María Poniente, Chan Santa Cruz, Petcacab, y algunos años el santo también llega a Noc Beh. La microregión se enmarca al Este por la carretera federal 307 Chetumal-Cancún, al Norte por la

carretera federal 184 Muna-Felipe Carrillo Puerto, al Sur y Oeste por la carretera federal 293 Pedro Antonio Santos-Chuhunhub, conocida como la Vía Corta Mérida-Chetumal.

Figura 2

La microregión del centro de Quintana Roo



Fuente. Elaboración propia sobre imagen de Google Maps.

La peregrinación de San Juan es un evento que sirve a los jóvenes locales para iniciar noviazgos que a la postre devienen en casamientos. En el mismo sentido del parentesco, la fundación de los pueblos actuales, que data de los años treinta y cuarenta del siglo pasado, es producto de los movimientos migratorios de la población entre los asentamientos antiguos localizados dentro de la microregión, lo cual implicó el abandono de las antiguas rancherías y la formación de nuevos pueblos. Otra característica es la realización de las guardias a La Santísima en Chancah de los

Santos Milagros –Chancah Veracruz–, y en Cruz Parlante –Carrillo–; la religiosidad popular es muy similar entre las localidades, principalmente en torno a La Santísima y en el desarrollo de las fiestas patronales. La población se identifica como *máasewáal* y la lengua materna de los habitantes es el maya. En el plano económico, político-administrativo y de servicios de salud, es la cabecera municipal, Carrillo la que cumple esa función; a su vez, Noh Bec comienza a ser una alternativa de abasto comercial y de acceso a servicios de salud privados. Se puede agregar también la liga regional de béisbol Pedro Antonio Santos. La microregión es el territorio máximo al que se circunscribirá la vida de la mayoría de los pobladores, especialmente de las mujeres.

Para realizar esta investigación, he visitado la microregión en siete ocasiones a lo largo de seis años –de 2016 a 2021–. Entre 2016 y 2019 efectué cinco estancias de dos semanas cada una, residiendo entre Chan Santa Cruz y Chancah Derrepente. En febrero de 2020 llegué por sexta vez a Chan Santa Cruz con la intención de permanecer por el resto del año. Sin embargo, el inicio del confinamiento en México el 20 de marzo de 2020, a causa de la propagación de COVID-19, provocó mi salida al cumplir apenas un mes de estadía. Fue ese año, un momento de incertidumbre generalizada en primer lugar en el plano de la salud, y en segundo lugar en lo académico. Ante la angustia sobre las características del futuro, relacionadas con el cuándo, cómo y de qué forma acabaría o al menos disminuiría la enfermedad, se sumaba la duda acerca de si se podría volver o no al trabajo de campo y en qué condiciones.

Durante la etapa de confinamiento, avancé en el trabajo de escritorio a pesar de las dificultades de acceder de forma exhaustiva a la bibliografía sobre el tema. El tiempo que estuve fuera del pueblo, desde el inicio de la cuarentena hasta mi regreso el 28 de marzo de 2021, mantuve contacto vía *WhatsApp* con algunas de mis amistades en las comunidades. A la par, seguí de cerca los portales de noticias locales y los perfiles en *Facebook* no oficiales de las localidades. Fue a partir de esos medios que observé a la distancia el transcurso de la pandemia en los pueblos.

Los primeros meses de la cuarentena, las localidades de la microregión se cerraron para impedir la entrada de la gente de fuera, incluso limitaron el ingreso de los camiones repartidores de mercancías, así como de los paisanos que laboran en la zona turística e intentaban regresar a sus pueblos una vez avanzada la pandemia. A pesar del cierre externo, el flujo entre comunidades continuó, dados lazos de

parentesco, laborales y comerciales, los habitantes siguieron transitando dentro de la microregión.

Respecto a los casos de coronavirus, solo se detectó un contagio en el pueblo de Yoactún, frente a esto, las poblaciones circunvecinas a Yoactún los acordonaron. Se trató de una etapa agresiva y de persecución para quienes buscaban salir o entrar a aquel poblado. Posteriormente, en junio del 2020, el paso del huracán Cristóbal afectó la zona, principalmente en Noh Cah y San Andrés, así como las carreteras, lo que provocó, ahora sí, un aislamiento físico entre las comunidades. Desesperados por recibir apoyo emergente, los pobladores abrieron brechas y caminos alternos.

Con excepción de las inundaciones provocadas por el paso del huracán, el único problema grave que la población identifica durante la cuarentena extendida fue la escasez de maíz suministrado por el Estado en las tiendas Diconsa, sin embargo, no es algo exclusivo de ese periodo. Otra inconformidad fue la prohibición estatal de realizar las fiestas patronales. Dicha instrucción se tomó parcialmente en la región, pues la elaboración y entrega de ofrendas (*máatan*) a los santos y los *yuumtsilo'ob* siguió efectuándose, más no los bailes y charlotadas. Es decir, las celebraciones se hicieron con lo imprescindible, ya que no proceder con las ofrendas es impensable por las repercusiones funestas que acarrearía a las personas y al territorio.

Fue hasta diciembre de 2020, cuando la población que labora en la zona turística retomó paulatinamente su empleo, de esta manera el flujo laboral marcó la reapertura de las comunidades. Aquí es significativo señalar que la pandemia sí generó una vuelta a la milpa, pero de forma temporal, ya que el paso del huracán Cristóbal ocasionó que muchas milpas no se logaran, por lo que de nueva cuenta se recurrió al empleo en la zona turística. Para marzo del 2021, las comunidades ya habían retomado su dinámica usual: viajes a la cabecera municipal, tránsito entre los pueblos y el regreso de las celebraciones patronales, que en algunos casos incluyeron la realización de charlotadas y bailes.

Volver al territorio *máasewáal* fue posible a finales de marzo de 2021, para lo que tomé las precauciones necesarias y solicité permiso para residir a los delegados locales. Permanecí en campo hasta julio y regresé nuevamente en agosto sumando ocho meses de estancia. Durante el primer mes continué residiendo entre Chan Santa Cruz y Chancah Derrepente. Fue tras pasar tres semanas continuas en Chancah Derrepente, por la celebración de su fiesta patronal, que decidí, por las razones antes expuestas, mudarme definitivamente a esa localidad. Frente a las preguntas que yo

creía que al volver al pueblo tras la pandemia iban a ser relevantes, no lo fueron. Pensé que quizá podría haber un acercamiento mayor a los *yuumtsilo'ob* y a los santos, no fue así dado que desde la noción local, el virus es un agente que viene de fuera y que afecta a lo no nativo. Además, la relación de desconfianza que de por sí se tiene con el Estado generó dudas sobre la veracidad de su existencia.

Reflexividad metodológica. El concepto de reflexividad en la antropología fue utilizado por primera vez en 1969 Bob Scholte el cual sugirió que “[...] anthropologists must always note ‘reflexively’ how the political assymetries their activities presupposed were connected, in the process of ethnography, to the epistemological privileges of ‘objectivity’ and ‘neutrality’ they also claimed” (Whitaker, 2013:710). La propuesta es esclarecer la forma en la que el conocimiento es producido en campo, el cual no proviene precisamente de los hechos, sino de las relaciones entre las y los antropólogos con los nativos, en el sentido que da Viveiros (2010) a las categorías antropólogo y nativo:

El ‘antropólogo’ es alguien que discurre sobre el discurso de un ‘nativo’. El nativo no tiene que ser especialmente salvaje, o tradicionalista, tampoco natural del lugar donde se encuentra el antropólogo; no hace falta que el antropólogo sea excesivamente civilizado o moderno, ni siquiera extranjero al pueblo sobre el cual discurre. Los discursos, el del antropólogo y sobre todo el del nativo, no son necesariamente textos: son cualquier práctica de sentido. Lo esencial es que el discurso del antropólogo (el observador) establezca cierta relación con el discurso del nativo (el observado) (p.32).

De forma tal que en el trabajo antropológico no se producirían precisamente datos, sino conocimiento generado a partir de las relaciones que se han establecido con los interlocutores: “[...] la información nunca es una cuestión gratuita; se inscribe dentro de una relación que toma en cuenta la posición del etnógrafo” (Abeles, 2008:47). En ese sentido, he buscado elaborar una antropología *relacional* (ver Viveiros, 2004:6) y *coproducida* (White y Strohm, 2014:190), la cual no plasma en sí el saber nativo, ni se trata de la descripción de la ontología indígena; es, en cambio, la inteligibilidad entre ambas culturas generadas a partir de relaciones específicas en el campo, como lo explica Ingold (2014) “[...] knowledge is not built from facts that are simply there, waiting to be discovered and organized in terms of concepts and

categories, but that it rather grows and is grown in the forge of our relations with others” (p.391).

Las relaciones originadas en campo son únicas y caracterizan la investigación. De modo tal que, la práctica antropológica incluye una diversidad de interacciones cargadas de subjetividades y afecciones que constituyen en sí mismas las formas de acercarse y producir conocimiento antropológico. La postura metodológica no es descubrir la verdad, sino cartografiar muchas verdades y describir las relaciones entre ellas. Hay una renuncia a demostrar significados absolutos o totalizantes, en cambio, considero que la explicación es por sí misma el punto de llegada a partir de la cual se muestran otros ángulos no observados que pueden ser sistematizados.

Para abordar la reflexividad metodológica es necesario explicitar mis relaciones y asimetrías, por ello me pregunto ¿quién he sido durante el trabajo de campo? Fui una mujer adulta, sin hijos, que permaneció en el campo sola y que se inició en el conocimiento de la lengua local. En mi última estancia tuve un auto que me sirvió para movilizarme en la microregión y para apoyar en el transporte de mis interlocutores, fue un medio muy útil para acceder a los pueblos y a otros actores; para los mismos fines, de reconocimiento espacial e involucramiento en la vida cotidiana, me valí de una bicicleta con la que me desplacé dentro del pueblo, pero también me llevó a las milpas y el monte. Conté con solvencia económica, por lo que participé activamente en la vida ritual, familiar y comunitaria. Como universitaria, apoyé a los niños y jóvenes en sus tareas escolares. Por último, acompañé, colaboré y fui una aprendiz del trabajo cotidiano a lado de las mujeres.

Las características enunciadas me conformaron como una alteridad para mis interlocutores, fui un sujeto de cuestionamiento e interés. Les intrigaba que hubiese llegado sola al pueblo y que mantuviera una relación de pareja a la distancia, pues al ser una mujer mayor –36 años en mi última estancia–, en los parámetros locales debía estar casada y con hijos. También, fue clara la asimetría económica con la que me posicioné y que facilitó el trabajo de campo, mis posibilidades económicas me ayudaron a ser incluida para aportar en la movilidad local por medio del auto y en la economía para el contexto ritual y cotidiano.

Fue esa alteridad la que me ayudó a acercarme a los otros, a partir de mis costumbres alimenticias, de descanso, de cuidado, de modo de vida urbano, que incluyen la fragilidad y torpeza de mi cuerpo en el territorio y en las actividades de la vida *máasewáal*. Lo anterior constituyó puntos de partida para contrastar nuestras

vidas y aprender a partir de lo que Wagner (1981:14) llama *malentendidos*, se trata de *equivocaciones* (Viveiros, 2004) que surgen en el encuentro entre dos culturas, es el lugar donde se fundan las relaciones de los antropólogos con los nativos, que pueden verse como oportunidades para construir puentes, nuevas preguntas y conocimientos. Para estudiar dichas divergencias, Viveiros de Castro (2004) propone el método de la *equivocación controlada*, el cual plantea que los sujetos tienen una cualidad perspectiva, y que en los encuentros surgirán equívocos que puede ser controlados para observar ¿dónde está el desacuerdo? La *equivocación controlada* es entonces aquello que nos permite observar que más que respuestas distintas a un mismo problema, se puede tratar de problemas distintos, o de diferentes “conflictos ontológicos” (Blaser, 2018:122).

Viveiros de Castro critica que la creación de conocimiento en la antropología se ha desarrollado a partir de proponer problemas de investigación observados de forma vertical por la cultura de las y los antropólogos, con una visión del mundo occidental, es decir, de una naturaleza que en apariencia se escinde de lo social. De esta forma, la “[...] antropología imagina cada cultura o sociedad como encarnando una solución específica de un problema genérico” (Viveiros, 2016:37), consecuentemente en el campo, las y los antropólogos buscan confirmar ¿cómo funcionan una serie de categorías en un contexto cultural determinado? Lo que ha llevado a formular problemas y preguntas en contextos poco pertinentes. Por lo que el giro ontológico propone construir el conocimiento antropológico con base en conservar las diferencias de dos términos que se relacionan –la ontología de los antropólogos y la de los nativos–.

Para desarrollar el trabajo de campo, en 2020 tomé clases de maya yucateco en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), durante la pandemia continúe las clases en línea impartidas por el Centro de Estudios Mayas Yuri Knórosov (CEMYK), mi aprendizaje del maya se basó en la gramática. Al enfrentarme al campo en 2021 observé mis debilidades en la lengua y decidí enfocar los primeros meses a la práctica oral y a la observación, en contraste con las preguntas directas hacia mis interlocutores.

La anterior forma de proceder propició un mayor acercamiento (*rapport*), fui llamada *griinga* y medianamente conocida en los pueblos, ser identificada como tal, habla de una cierta empatía a mi persona, ya que persiste una enemistad *máasewáal*

hacia el *waach* –habitantes de otras entidades federativas, antiguamente se usó para referirse a los militares–, categoría identitaria despectiva (ver Navarrete, 2015). Con el paso del tiempo llegué a tener una comprensión básica de diversos componentes de la exégesis local, los equivalentes de una variedad de léxico en maya yucateco. Asimismo, la mayoría de los pobladores son bilingües y por ello, en todo momento recibí sus propias traducciones que fortalecí con mi conocimiento de la lengua.

Pero el trabajo antropológico no se centró únicamente en las interrogaciones o en el lenguaje, es sustancial esclarecer que el principal acceso al mundo local ha sido la observación, el otro, el nativo, no solo es alguien que habla, sino que también actúa y lo que dice se relaciona con sus actos; al tiempo que el lenguaje no es un hecho aislado de la vida cotidiana y las prácticas sociales; “[...] solo ‘estando allí’ es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador en tanto miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores” (Guber, 2011:49-50)–. “Estar allí” me permitió observar el contexto en el que se expresan las acciones ordinarias y extraordinarias, lo que me dio un panorama amplio del entorno para afinar la observación, perfeccionar mis preguntas y hacerlas más oportunas.

En campo procedí por medio de la observación participante, acompañada de entrevistas no directivas, donde tomé notas, escribí frases textuales y la mayor parte de las veces grabé a mis interlocutores en maya yucateco y en español. También tuve la oportunidad de tomar fotografías de las actividades de la vida cotidiana, siempre con el permiso de los presentes y buscando ser lo menos intrusiva posible, así como cuidando no invadir su privacidad. Para proceder de tal manera, abandoné el uso de la cámara fotográfica que generaba demasiada incomodidad y preferí utilizar el teléfono celular. Las fotos que acompañan este trabajo, con fines ilustrativos y de profundización del tema, cuentan con la autorización de todos los que aparecen en ellas, y en caso de los menores de edad cuentan con el consentimiento de sus padres. Algo que tuve siempre presente fue no exotizar a la población o folclorizar sus condiciones de vida, para eso decidí no capturar los rostros de frente a menos que me lo pidieran mis interlocutores con el fin de regalarles la foto. Por otra parte, persiste la prohibición de fotografiar el interior de las iglesias, pues los santos no deben ser capturados en fotografía, lo mismo que en las peregrinaciones, momentos en que respeté la sacralidad de los eventos.

Para referirme a mis principales interlocutoras e interlocutores empleo los marcadores de género del maya yucateco, la letra *J* para masculino y la letra *X* para

femenino, cuando se trata de personas mayores de 60 años, utilizo don o doña, enseguida coloco una o dos letras del nombre de la persona. En Chan Santa Cruz:

- ◆ *XP*, fue la primera mujer en recibirme en su casa, gracias a su generosidad pude establecerme en la microregión. Tiene 40 años, es madre y abuela.
- ◆ *Don J*, dignatario maya de 60 años.
- ◆ *Doña L*, de 57 años, mujer conocedora de la medicina local.

En Chanchah Derrepente:

- ◆ *XZ*, se trata de la segunda mujer con la que residí. Tiene 39 años y con ella discutí los temas conversados dentro de la comunidad, así me sugería con quien acudir para profundizar en algún tópico.
- ◆ *JR*, hombre de 42 años, preserva la tradición oral de sus abuelos.
- ◆ *Don S †, jmeen*, falleció en septiembre de 2020 alrededor de los 65 años. Como especialista ritual cumplía con las funciones de *yerbatero*, sobador, santiguador y también realizaba las ceremonias del ciclo agrícola.
- ◆ *Doña C*, 75 años, su madre fue partera y le enseñó las prácticas rituales y cotidianas para el cuidado de la infancia y las mujeres.
- ◆ *Don A*, de 70 años, ex dignatario maya, capitán de la guardia local, milpero.
- ◆ *Doña W*, de 68 años, nieta de los fundadores del pueblo, madre y abuela.
- ◆ *Don Aa*, de 72 años, nieto de los fundadores, milpero.
- ◆ *Doña N*, de 70 años, abuela, conocedora de la medicina.
- ◆ *Don M*, de 72 años, jefe de los rezadores.
- ◆ *JJ*, de 42 años, comisario ejidal en diversos periodos, milpero y cazador.
- ◆ *XL*, mujer de 36 años, conocedora de la medicina local.
- ◆ *Doña D*, anciana de 70 años, conocedora de la medicina y sobadora.

Durante el trabajo de campo llevé un diario, en el cual me sentaba en diversos momentos del día a plasmar lo acontecido, la escritura casi inmediata me permitió anotar muchas frases textuales y notas analíticas que surgían al momento de vaciar las experiencias. Para elaborar el diario seguí parcialmente a Russell (2006:389) quien sugiere llevar cuatro tipos de notas de campo, 1) apuntes durante el desarrollo de las conversaciones; 2) el diario; 3) registro de cómo se planea gastar el tiempo, y cómo se gasta; y 4) notas, metodológicas, descriptivas y analíticas. Mi diario lo dividí en dos columnas, en la del lado izquierdo anoté todo lo que sucedió en campo, la rutina, las visitas, las charlas, y las frases textuales las escribí entre comillas. En menor medida,

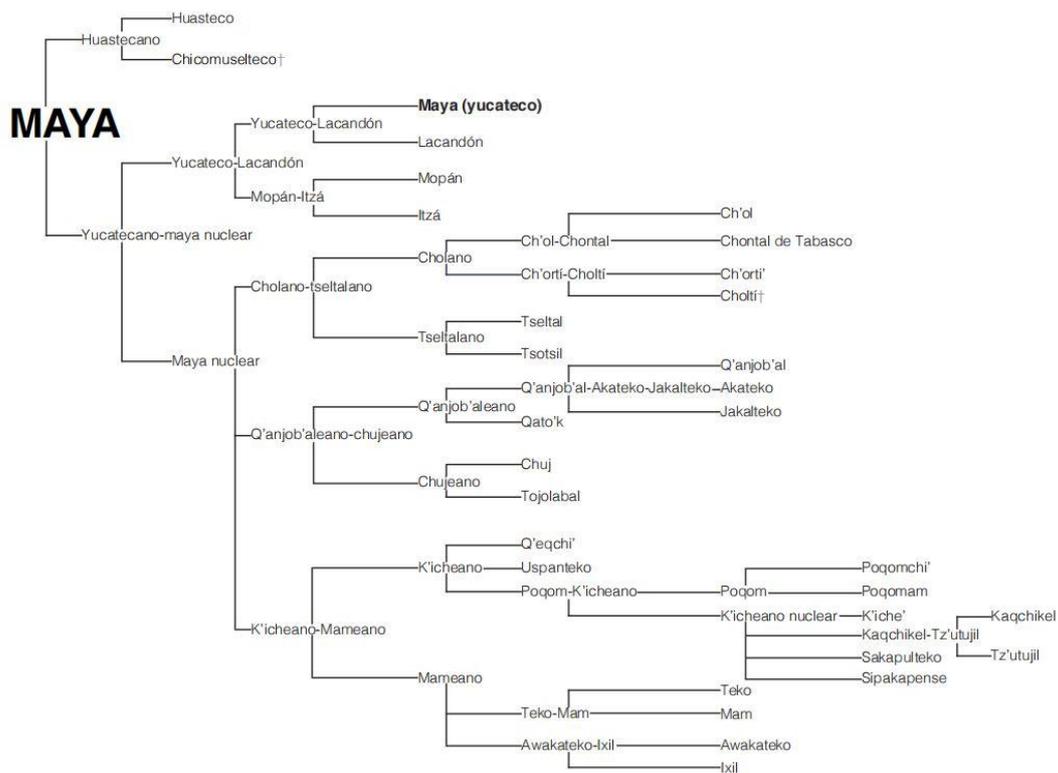
plasmé el lenguaje no verbal y los sentimientos que observé en los otros y en mí. La columna derecha se compone de una síntesis del día, también vertí observaciones analíticas, formulé preguntas y los temas pendientes a profundizar con otros actores o en futuras visitas. Lo escrito durante el día a día me permitió estar en un ejercicio constante de reflexividad, así como a afinar el qué y cómo observar.

De vuelta al escritorio, en 2022, transcribí y traduje las entrevistas que fueron realizadas en maya yucateco, las conversaciones en español las transcribí día a día durante el campo, conservando el habla local, lo cual se muestra en las citas plasmadas de mis interlocutoras e interlocutores en este trabajo. Para la revisión de las transcripciones y traducciones, recibí la valiosa ayuda de Ramón Israel Castillo Zapata, profesor de maya yucateco del CEMYK, y también la amable asesoría de Rosely Pat Medina, mayahablante y profesora del Tecnológico Nacional de México campus Felipe Carrillo Puerto, Unidad Académica Chunhuhub, Quintana Roo.

De la escritura del maya yucateco. El Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2009), señala que la lengua maya, también conocida como maya yucateco o maya peninsular, pertenece a la familia lingüística maya y es nombrada por sus hablantes como *maaya t'aan*, *maaya* o *maayáa*.

Según el Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, s/f) la *maaya t'aan* es la segunda lengua indígena más hablada en México con 774,755 hablantes mayores de tres años, los cuales se localizan principalmente en Campeche (70,603 hablantes), Quintana Roo (174,817) y Yucatán (519,167). Fuera del territorio mexicano se habla también en los distritos de Orange Walk y Corozal en Belice, así como por la población migrante principalmente en la Bahía de San Francisco, EEUU. Pese a la extensión territorial de los hablantes de la lengua, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) no reconoce variantes lingüísticas. Sin embargo, Blaha y Hofling (2006) precisan la existencia de variantes lingüísticas sincrónicas:

[...] este trabajo nos permite agrupar ciertas isoglosas léxicas, morfológicas y fonomorfológicas como una variante localizada en el oriente de la península de Yucatán. Otras regiones como los Ch'enes y el sur del estado de Yucatán muestran isoglosas propias, pero con menor frecuencia y ya sea en uno u otro nivel lingüístico. La zona donde los límites dialectales se difuminan es el centro del estado de Yucatán (p. 40).

Figura 3*Familia lingüística maya*

Fuente. Elaboración propia con datos del INALI (2009:221-222).

En el presente trabajo todas las palabras y expresiones en *maaya t'aan* se encuentran escritas en letras cursivas para resaltarlas. Pero, la estandarización de la escritura de la lengua maya en este texto enfrenta principalmente cinco problemas. El primero de ellos está relacionado con las grafías, para este documento utilizo el *Alfabeto maya práctico* (1984) el cual reconoce las siguientes grafías:

Vocales cortas: *a, e, i, o, u.*

Vocales largas con tono bajo: *aa, ee, ii, oo, uu.*

Vocales largas con tono alto: *áa, ée, íi, óo, úu.*

Vocales glotalizadas: *a', e', i', o', u'.*

Vocales rearticuladas: *a'a, e'e, i'i, o'o, u'u.*

Consonantes: *b, ch, ch', j, k, k', l, m, n, p, p', r, s, t, t', ts, ts', w, x, y.*

Sin embargo, el *Alfabeto* no es utilizado por todos los que escriben en lengua maya, y recibe principalmente las siguientes críticas: 1. El uso del signo *j* y no *h* para representar la laríngea fricativa [h] no permite mantener el contraste entre el sonido /h/ y /j/ (Pool Balam y Le Guen, 2015:352; Lehmann, 2018:350); 2. Se distingue entre

vocales glotalizadas y vocales rearticuladas, pero en realidad se trata de un solo fonema y por consiguiente deben representarse por la misma grafía (Lehmann, 2018:358).

En segundo lugar, respecto a la gramática, busco apegarme a las *U nu'ukbesajil u ts'íibta'al maayat'aan / Normas de escritura para la lengua maya* (Briceño y Can, 2014). Sin embargo, pese a la creación de las *Normas de escritura*, “[...] su difusión aún se limita a ciertos sectores de lectoescritores en maya” (Rhodes, Pomol y Chan, 2019:28), y ha recibido también las críticas relacionadas con el uso del *Alfabeto maya práctico*. Por su parte, Lehmann (2018) apunta las siguientes modificaciones como las más esenciales:

1. Separación estricta de la ortografía, de un lado, y la descripción de la fonética, fonología, gramática y léxico, del otro lado; 2. Codificación de las normas en términos de reglas que describen el estándar; 3. Eliminación de las grafías fonéticas, entre ellas las grafías <a'a>, <e'e> etc.; 4. Posición clara ante la relación entre estándar escrito y estándar oral para poder determinar el grado en que la escritura es morfofonémica; 5. Restitución de la grafía <h> por el fonema /h/ (p. 285).

Además, aún no se ha escrito ningún diccionario que se apegue a las *Normas de escritura*. Por ello, en tercer lugar, en lo relativo a la ortografía de las palabras del maya yucateco utilizo el *Diccionario maya popular* (ALMY, 2003). He elegido este a partir del análisis comparativo realizado a 6 diccionarios de maya contemporáneo por Rhodes, Pomol y Chan (2019:19). Los autores señalan que el *Diccionario maya popular* es el más cercano al uso cotidiano de la lengua, es además el que contiene el mayor número de léxicos indicando las categorías gramaticales de las entradas, así como ejemplos de su uso, también es el único diccionario que incluye variantes correspondientes a cinco regiones: 1. Área henequenera (Mérida y sus contornos); 2. Zona del Camino Real (occidente de la Península); 3. Oriente del estado de Yucatán (Valladolid y sus contornos); 4. Zona sur del estado de Yucatán y central del estado de Quintana Roo; y 5. Región de los Chenes (Campeche). Además, el nombre científico de las plantas y animales citadas en esta investigación han sido tomadas del *Diccionario maya popular*, a menos que se especifique otra fuente.

El cuarto problema se encuentra relacionado con los préstamos que del español toma la lengua maya. El *Diccionario maya popular* no incluye préstamos, y lo resuelven utilizando arcaísmos, neologismos y circunlocuciones que muchas veces

los hablantes no conocen ni utilizan. Dichos vocablos, opinan Rhodes, Pomol y Chan (2019:37), no son óptimos en diccionarios bilingües. Por su parte, las *Normas de escritura* indican que los préstamos deben escribirse en español y en cursivas, y no ser considerados como de la lengua maya.

En el tema de los préstamos, me adscribo a “Berkley (1998:19,52; 2001:351) [quien] explica que el *hač Maya*, que él relaciona con la lengua maya del pasado, evoca un pasado social y físicamente violento y tiende a silenciar a las mujeres y los jóvenes” (como se citó en Rhodes, Pomol y Chan, 2019:39); y también sigo a Pool y Le Guen (2015) quienes argumentan que los purismos lingüísticos empobrecen las lenguas y, por tanto, los préstamos son maya a través de procesos de mayanización. Sin embargo, la ortografía que proponen estos autores no sigue las grafías del *Alfabeto maya práctico* (ver Pool y Le Guen, 2015:352). En ese sentido, para no variar más la escritura en el presente documento, los préstamos del español serán utilizados como palabras mayas, tal como los usan los hablantes, y su ortografía seguirá las grafías del *Alfabeto maya práctico*, adicionando las letras *d, f* y *g*.

Por último, vale aclarar que en la presente investigación también se han respetado la variedad de formas históricas en las que otros investigadores e investigadoras han escrito la lengua maya yucateca. Por tal razón, en este texto podrían aparecer las mismas palabras escritas con ortografías y grafías distintas, lo hago de este modo cuando cito textualmente o realizo una referencia directa a algún investigador (a).

Chancah Derrepente

La historia sobre la fundación de Chancah Derrepente que aquí presento, la organicé a partir de las entrevistas que realicé con tres de los bisnietos del fundador, quienes actualmente tienen entre 65 y 75 años. Don Marcelino Chan Máax de apodo Chun On andaba por el monte buscando un lugar para realizar su milpa cuando encontró los vestigios de un pueblo antiguo: cimientos de casas, pozos y establos. Observó que se trataba de una planada de tierra fértil sin piedras y decidió realizar su milpa en tal sitio. Dado que aquel paraje tenía todo para vivir, en compañía de su esposa Lina Be, se mudó alrededor de 1932, desde el antiguo poblado de Kon chén a lo que hoy es Chancah Derrepente, tuvieron cinco hijos y una hija –Isidoro, Camilo, Agustín, Luciano, Lorenzo y Bonifacia–. Los hombres buscaron esposas en diferentes poblados y las llevaron a Chancah, la hija se casó en Xpich hoy ejido de Noh Cah, fue

así como se fomentó el rancho familiar, y las razones de su nombre: *chan* (pequeño), *cah* [kaaj] (pueblo), es decir pequeño pueblo que surgió de repente, y otros explican que es pueblo donde viven los de apellido Chan.

Don Marcelino fue un guerrillero que participó en la *Úuchben ba'ate'el* (*La guerra antigua* [Guerra de Castas]), originario del rumbo de Tihosuco probablemente por Chun On, dado su apodo. Estimado como un sujeto muy bravo que para hacer valer sus órdenes utilizaba los dos máusers que ganó en la guerra, los cuales cargaba con pedazos de calderos de hierro ante la escasez de municiones. Mantenía la enemistad *máasewáal* hacia los federales, así como a las políticas estatales. Uno de sus bisnietos, *don Aa*, me relató que cuando su padre y hermanos construyeron la escuela, don Marcelino la quemó en dos ocasiones, “Si los abuelos vieran lo que están haciendo ahora, agarrando el dinero del gobierno y hasta los invitan a la fiesta. Ellos no lo aceptan, no quieren nada, mi abuelo hasta quema la escuela para que el maestro salga [ríe]” (*don Aa*, 7 de abril 2021). También se rehusaba a consentir la apertura del camino que conectaría al pueblo con la carretera Cancún-Chetumal. Por estas razones, dice *don Aa* que le pusieron Derrepente al pueblo: “de repente entras y de repente sales”, en alusión a la reticencia del fundador para permitir la entrada de maestros y soldados.

En lo que hoy es la salida poniente del pueblo, don Marcelino encontró un montículo arqueológico al que se nombró *Tampak'* (pared de adobe), en la cima del sitio se apareció *X Ki'ichpan maama K'an le' óox* (Hermosa madre hoja del árbol de ramón amarillo) quien se convirtió en la protectora del pueblo y dicho *míul* (cerro de piedras) fue utilizado como una iglesia local, lugar donde se llevó a cabo la fiesta patronal en honor al Santo Cristo del Amor, se trata de una Santa Cruz familiar heredada y perteneciente a Marcelino Chan; lo mismo que la siembra del *ya'axche'* y la charlotada.

El *Tampak'*, así como los pozos de los pueblos antiguos, son construcciones que los habitantes locales refiere la autoría de su edificación a los *ch'ilankab*, se trata de una humanidad antigua, que tuvo por costumbre casarse entre parientes, por lo que también fueron llamados *p'uuso'ob* (jorobados), “So, *p'uus*, ancient hunchbacks said to have disappeared as a result of their depraved mores, are often cited by elders to criticize new practices” (Vapnarsky, 2022:91).

Cuando estamos construyendo la carretera, allá por donde está la *saskabera* [banco de arena] encontramos un cementerio, son personas iguales, pero sus

huesos son largos, son los *ch'ilankab*. Dicen que esas personas antes de la Guerra de Castas, cuando fallecieron ellos de lepra. Son las primeras personas que estuvieron aquí en la tierra, son los *p'uuso'ob* [jorobados] son los mismos, es su apodo porque casan con su hermana, su prima o su sobrina, ellos construyeron los *múul* (*Don V*, 9 de noviembre 2021).

La construcción de la carretera se realizó alrededor de 1955 con mano de obra local y dirigida por los *federales* (*waach*), *Don V* me explicó que una vez hallado el cementerio, lo que hicieron fue reunir las osamentas en costales para volverlas a enterrar y así evitar daños por *mal aire*. Con la paga recibida por trabajar en la apertura del camino, la población viajó a Chetumal a comprar las primeras bicicletas que llegaron al pueblo, medio de transporte que paulatinamente desplazó a los caballos. Respecto a los equinos, *Don J* explica que desde Valladolid llegaban arreadores para realizar trueque o bien pagaban con monedas de plata ley 720, posteriormente compraron la plata con cobre y papel moneda.

Venían de Valladolid con caballos, burros y hasta máquinas de coser, las cambian los abuelos con maíz y cochinos. En el centro tienen todos los caballos sueltos, los saben manejar solo con sombreros, escoges el que a ti te gusta y cuando llevan los cochinos, igual saben andar formados. Así nos hicimos de dinero, puras monedas 720. Después, esos mismos vinieron y compraron las monedas 720, y dieron las monedas de cobre y los billetes, así nos chingaron (*Don J*, 15 de octubre 2021).

El ingreso de los *federales* al territorio local, con la encomienda de dirigir la construcción de la carretera, los llevó a entrometerse en el *Tampak'*. En la búsqueda de algún tesoro e intentando saquearlo, retiraron las piedras de la construcción, pero, relatan que, al día siguiente, las encontraban en el mismo lugar, fastidiados de su infructuosa labor, derrumbaron la parte superior de la estructura lo que ocasionó que la virgen quedara atrapada y ellos murieran. Desde entonces, *X Ki'ichpan maama* dejó de aparecerse y se dice que el *múul* se encuentra encantado, lo que trajo consigo una epidemia de la que sobrevivió muy poca gente, quienes subsistieron dejaron de usar el *Tampak'* como la iglesia principal y construyeron el recinto actual en el centro del pueblo, sobre los antiguos cimientos de lo que parecía otra iglesia.

Pese a la intromisión de los *federales* en el *Tampak'* aún hay muestras de la presencia de la virgen. En el *múul* habitan una diversidad de fauna, en especial tepezcuintles y aves, y se habla del avistamiento de un tigrillo; todos ellos, se explica,

son los animales domésticos de la virgen (*u yalak' ba'alche'*). Asimismo, los pedazos de cerámica que se encuentran son referidos por la población local como sus trastos, y las oquedades en las paredes del montículo corresponden a las ventanas de los cuartos de *X Ki'ichpan maama*. Dicha abundancia de fauna en el terreno, los restos de alfarería y el relato de la aparición de la virgen demuestran que se trata de un lugar vivo (*kuxa'an*), y, por lo tanto, peligroso. No obstante, algunos campesinos van allí a cazar y relatan que por las noches se escuchan una variedad de ruidos de los animales de la virgen, así que para atrapar algo primero hay que prender una vela en el altar, de lo contrario solo se estará disparando a los *aires* e incluso se podría resultar heridos.

Como una leyenda, don Marcelino murió en 1970, con alrededor de 110 años. *Don V* me relató que la segunda esposa de don Marcelino lo envió buscarlo a la milpa dado que había tardado en regresar, cuando llegó lo encontró sentado sin vida con su carga de leña lista para volver al pueblo.

Se dice que en el centro del pueblo, doña Lina enterró costales de oro y plata, los cuales ganó por ser una ganadera exitosa a quien desde Belice iban a comprarle ganado en una ruta comercial que partía de Corozal, pasaba por Polinkín y llegaba al territorio *máasewáal*-. Realizar aquella ruta se encontraba llena de peligros, en especial en Polinkín, relata *Don Aa* la aparición de un *Boob*, descrito como un animal grande que tiene una especie de tapa en la nariz y que come personas, así el trayecto debía procurar realizarse de día por ese tramo para llegar a resguardarse en un cobertizo que los arrieros construyeron.

El oro enterrado por doña Lina forma parte de la narrativa actual, se dice que no puede ser tomado por cualquiera. El 3 de mayo es una fecha especial en la que el sitio exacto del tesoro se revelará a la persona destinada a poseerlo por medio de un incendio. En cambio, si simplemente alguien excavara en busca de él, los aires malignos (*k'aak'as iik'*) podrían matar al profanador o el oro se transformaría en carbón.

Fue a partir 1952 que el reparto agrario provocó el crecimiento del pueblo, en aquella época, la población fue forzada a escoger un territorio definitivo para realizar la milpa, dejando atrás la costumbre local de siembra libre en extensión y lugar. En busca de las mejores tierras para asentarse de forma definitiva, los pobladores de San Ignacio, San Isidro, Kon chén y Xek Pich, abandonaron paulatinamente sus pueblos y se unieron al ejido de Chancah Derrepente. Entonces, Chancah Derrepente dejó de ser

un pueblo solo de apellido Chan y llegaron los Muñoz, Pech, Yama, Tuz, Maas y Kuk, principales familias del pueblo.

Los antiguos pueblos (*úuchben kaaj*) –San Ignacio, San Isidro, Kon chén y Xek Pich– están presentes en la memoria local, incluso Kon chén permaneció habitado por una familia hasta 1998. Se trata de parajes de precaución por estimarse vivos (*kuxa'an*), actualmente se encuentran dentro del ejido de Chancah y son sitios visitados para la cacería. Los ancianos explican que sus abuelos fueron originarios de Corozal o Yucatán y llegaron al centro de Quintana Roo para *chiclear* –extraer la resina del chicozapote– y también para huir de *La guerra antigua*, fue así que se establecieron sobre los vestigios de lo que fueron otros pueblos por encontrar allí pozos que como se dijo, su construcción es atribuida a los *ch'ilankab*.

Para el censo de 2020, Chancah Derrepente se encontraba habitada por 485 personas, 239 mujeres y 246 hombres (INEGI, 2021). El maya es la lengua materna de la población y tiene un uso predominante en la cotidianidad, los infantes comienzan el aprendizaje del español a su entrada al preescolar. Los pobladores visten con ropas ligeras y sandalias, las mujeres y los jóvenes utilizan pantalones cortos, los hombres lo hacen con menor frecuencia. Algunas ancianas usan *wipil* –vestido recto de color blanco que llega debajo de la rodilla, el cuello es cuadro y se borda con motivos florales, al igual que en la parte baja del vestido, se acompaña de un fondo del que se luce el encaje–, tanto las mujeres jóvenes y las adultas prefieren anudar su cabello con el moño o chongo alto tradicional, así como lucir joyería de oro.

En la entrada como la salida del poblado se encuentran las puertas del pueblo (*jool kaaj*). Se trata de enramadas al costado de la carretera donde se coloca una Santa cruz llamada *Yuumil jool kaaj* (Dueño de la puerta del pueblo) cuya función es cuidar al pueblo y los pobladores de intrusos dañinos. A diferencia de los otros pueblos de la microregión, Chancah Derrepente no tiene un parque formado por jardineras, corredores y bancas, en cambio, hay una amplia área de pastos, lugar en el que se conservan los cimientos y pozos del pueblo antiguo. El espacio es utilizado por los jóvenes para jugar sin tener que trasladarse al campo a las afueras del pueblo, pero siempre guardan la precaución de no merodear el pozo, que al igual que la gran ceiba de aproximadamente 30 m de alto son lugares de los malos aires (*k'ak'as iik'o'ob*).

La explanada central se utiliza también durante las fiestas patronales para montar el ruedo a un lado de la iglesia católica, la cual consiste en una construcción análoga a la casa tradicional maya de paredes de barro, techo de palma de guano y

con el altar orientado al Este. Por su parte, el cementerio se localiza en una de las salidas de la comunidad, pero no es distinguible por ser un sitio al que no se le da mantenimiento por el peligro de contraer mal aire al permanecer en su interior.

Figura 4

Vista del centro de Chancah Derrepente



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. A la derecha de la imagen se asoma la gran ceiba, del lado izquierdo la cancha de basquetbol, al centro el pozo y detrás del pozo se encuentra la iglesia.

La comunidad cuenta con servicio de luz y agua potable, pero no con drenaje, también tiene una clínica de salud atendida por asistentes de enfermería y persiste una escasez de medicamentos. En el pueblo hay cuatro tiendas de abarrotes bien surtidas, incluyendo la de Diconsa, al igual que otras tiendas pequeñas y en cinco casas se vende pollo de granja todos los días. Hasta 2021 no había expendios legales de cerveza, por lo que la venta del alcohol era escasa, así como era extraño observar personas alcoholizadas por la calle, con excepción de los domingos de partidos de béisbol.

En cuanto al sistema educativo, cuentan con un preescolar y una primaria Conafe (Consejo Nacional de Fomento Educativo) institución que atiende a localidades de alta marginación que no cuentan con el sistema educativo regular de la SEP (Secretaría de Educación Pública). Los jóvenes que desean estudiar la educación secundaria y el bachillerato deben desplazarse a Chan Santa Cruz, a 12 km, o bien a Kopchén a 9 km, prefiriendo el segundo pueblo por encontrar mayor flujo de transporte en esa dirección. Durante la pandemia de 2020, las clases de nivel medio y medio superior se llevaron a cabo en línea, lo que obligó a los padres a adquirir teléfonos celulares, con el mismo fin muchas familias contrataron servicios de Internet satelital.

La figura político-administrativa representante de la localidad es el Delegado (a) cargo que dura 3 años, se elige por los mayores de edad en una votación secreta sin la participación del sistema de partidos políticos. El Delegado (a) no maneja un presupuesto y su tarea consiste en realizar solicitudes en el municipio para el mejoramiento del pueblo. También se encarga de repartir predios dentro de la comunidad para quien requiera formar una nueva unidad doméstica, dichos terrenos son de 50 m². Otra de sus funciones es levantar las actas de defunción, y tiene la autoridad para hacer uso de un cuarto de reclusión temporal en caso de algún delito.

Otros actores sociales de importancia en el pueblo son los encargados de la iglesia y del ciclo ritual colectivo. Por un lado, se encuentra quienes he decidido nombrar *La compañía* dado que no tienen un nombre local, pero su estructura es similar a las compañías de Dignatarios Mayas que resguardan la Santísima en los pueblos santos de la región. Dicho grupo se conforma por un capitán encargado de convocar a las reuniones, enseguida el teniente quien es el custodio de la iglesia y es llamado también maestro rezador, otro puesto es de sargento que se encuentra bajo el mando del capitán, y por último, el cabo que funge como auxiliar de todos los anteriores, a La compañía le hace falta un comandante, pues a la muerte del anterior nadie tomó su lugar.

En el tiempo de los abuelos, me relató *don Jj* (8 de julio 2021) actual teniente, La compañía era encargada de gobernar el pueblo y ejercer justicia. La forma de castigo consistía en dar azotes con el *saanto vara* del Santo Cristo del Amor, se trata de un bastón de mando que le pertenece al santo patrono del pueblo y lo porta el comandante. La primera falta se castigaba con seis azotes, si se reincidía seguían doce, veinticinco, cincuenta y la pena por un asesinato eran cien varazos. No obstante,

dicen *don Jj* que el dolor era tan grande después de recibir los seis azotes, los faltosos escarmentaban. Fue a partir 1950 que la figura del Delegado (a) se impuso por el Estado para desplazar la organización sociopolítica local en las tareas civiles.

Por otro lado, se encuentran los rezadores, quien encabeza el grupo de cinco, es llamado *Nojoch reeza* (gran rezador). Los rezadores se convierten en tales por la herencia de conocimientos de sus padres y hay quienes por medio de los sueños aprenden a rezar. En la comunidad se encargan de officiar los rituales del ciclo de la vida, y encabezar la celebración patronal que en Chancah Derrepente se dedica al Santo Cristo del Amor e inicia el sábado de gloria, otra celebración fundamental es la peregrinación y recibimiento del San Juan de Kopchén en el pueblo.

Algunos de los miembros de La compañía y del grupo de rezadores son Dignatarios Mayas que prestan su servicio en Cruz Parlante o en Chancah de los Santos Milagrosos. Además, participan en una dinámica microregional de invitaciones a las celebraciones locales, asisten a los pueblos de Kopchén, X Hazil Sur y Petcacab, devolviendo la invitación a las mismas comunidades. Son los invitados de honor en las fiestas patronales y son llamados *Nojoch taat* (Gran padre), su trabajo es acompañar la celebración rezando, ofreciendo la comida, bebida y olores a los santos, con su presencia y oraciones fortalecen las limosnas (*máatan*).

En Chancah Derrepente no hay iglesias de denominaciones diferentes a la católica, lo que provoca una participación homogénea y activa de la población en la religiosidad local. A pesar de la ausencia de otras iglesias, en el mes de noviembre y diciembre de 2021 observé la visita al pueblo de una *hermana* los sábados, en torno a ella se reunían infantes pertenecientes a las familias más humildes, a los que enseñaba canciones evangelizadoras y para los que repartía dulces.

La vida cotidiana de los habitantes de Chancah Derrepente se encuentra marcado por las relaciones con el territorio, en ese sentido, el ciclo agrícola de la milpa el cual inicia en el mes de diciembre con la preparación de los terrenos para la siembra venidera marca el inicio del calendario agrícola, el cual influye en la vida cotidiana local. La disponibilidad de recursos en el monte y la milpa, según la época del año, se relaciona directamente con el tránsito y los ciclos de los animales monteses, que afecta en la cacería. La ritualidad del pueblo se encuentra también en relación con las diversas etapas del desarrollo de la milpa: desmontar un terreno, quemar, sembrar, esperar que llegue la lluvia adecuada y cosechar los frutos, son

labores agrarias que se acompañan de plegarias individuales y se fortalecen con las peticiones colectivas a santos, los difuntos y a los *yuumtsilo'ob*.

Figura 5

Calendario ritual, agrícola y cinegético de Chancah Derrepente, 2021

		Ritual	Agrícola	Cinegético
S E C A S	D I C I E M B R E	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Del día 4 al 12 novena de la Virgen de Guadalupe. ✚ Día 12, Virgen de Guadalupe. ✚ Del día 24 al 27 novena del Santo Niño Jesucristo. ✚ Del día 15 al 23 posadas. ✚ Día 24 y 25 novena del Santo Niño Jesucristo. ✚ Día 22, último día que las ánimas están en el pueblo. ✚ Día 25, Santo Niño Jesucristo en Petcacab. 	<p>Cada tres años la milpa se mueve de huamiles a cañadas o monte alto. Quien así lo requiera realiza la tumba.</p> <p>Puede iniciar la cosecha del elote.</p>	Tepezcuintle, sereque y jabalí.
	E N E R O	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Día 6, Tres Reyes Magos. ✚ Día 12 novena a la Virgen de Guadalupe. 	<p>Cosecha de elote, frijol negro e <i>iib</i>, calabaza, camote, ñame, yuca.</p>	Tepezcuintle, sereque y jabalí.
	F E B.	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. * <i>Waa'jil Kool</i>. Quienes tumbaron montes altos y cañadas. 	<p>Cosecha de elote, frijol negro e <i>iib</i>, calabaza, camote, ñame, yuca.</p>	Tepezcuintle, sereque y jabalí.
	Y A' A X	M A R Z O	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Cuaresma, se entrega <i>ónsikil</i> en la iglesia. ✚ Viernes santo, ceremonia de fuego nuevo. ✚ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. ✚ Sábado de gloria, Santo Juan de la Cruz Tres Personas en Chancah de los Santos Milagrosos (Chancah Veracruz). ✚ Sábado de gloria, Santo Cristo del Amor en Chancah Derrepente. 	<p>Es necesario apresurarse a acabar la cosecha para que los frutos no se llenen de insectos.</p> <p>⚡ El calor provoca <i>K'aak'as mees</i> (meses malos).</p>
K Í I N	A B R I L	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. ✚ Cada dos años se realiza este mes la celebración del Santo Cristo del Amor en Chancah Derrepente. 	<p>Guardarraya para la quema de la milpa.</p> <p>⚡ <i>K'aak'as mees</i> (mal mes), y pequeña lluvia que viene del oeste (<i>majan che'</i>).</p>	Tepezcuintle, sereque, jabalí y pavo de monte.
	M A Y O	<ul style="list-style-type: none"> ✚ Día 3, Santo Juan de la Cruz Tres Personas en Cruz Parlante (Felipe Carrillo Puerto). ✚ Del 7 de mayo al 16 de junio, peregrinación del San Juan de 	<p>Quema de la milpa.</p> <p>Primero se siembra camote, ñame y pepita gruesa. Al día</p>	Tepezcuintle, sereque, jabalí, codorniz, y veda de venado.

L L U V I A S J A' J A' A L		Kopchén por la microregión. ‡ Del 15 al 18, San Juan en Chancah Derrepente. ‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. *Al iniciar la siembra se entrega <i>saanto uk'ul</i> .	siguiente maíz.	
	J U N I O	‡ Día 24 celebración de San Juan en Kopchén. ‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe.	Desyerbe. Siembra de frijol <i>iib</i> , calabaza y chiles.	Tepezcuintle, sereque, jabalí y tuza.
	J U L I O	‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. * <i>Ok'otba'tam</i> .	Desyerbe y fumigación. No se siembra nada, se agusana. ↘ Día 15 inicia la canícula.	Tepezcuintle, sereque, jabalí, tuza, venado.
	A G O S T O	‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. * <i>Saantos ostias</i> . * <i>Loj saantos ostias</i> . * <i>Loj jool kaaj</i> .	Crecimiento de la milpa. Desyerbe y fumigación. Se abre guardarraya para alejar a los animales del monte. ↘ Día 15 fin de la canícula.	Tepezcuintle, sereque, jabalí, tuza, venado.
	S E P T.	‡ La Virgen Peregrina recorre el pueblo. ‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. ‡ Día 29 celebración de San Miguel Arcángel en X Hazil Sur. * <i>Loj Tampak'</i> . * <i>Pübil nal</i> . Quienes sembraron en montes altos y cañadas.	Crecimiento de la milpa. Cosecha de los primeros frutos.	Tepezcuintle, sereque, jabalí, tuza, tejón, ardilla, loro (<i>xtuut</i>).
	O C T U B R E	‡ Recordatorio (<i>k'a'ajsaj</i>) de la fiesta del Santo Cristo del Amor. ‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe. *Cuando las mazorcas acaban de crecer se entrega <i>saanto uk'ul</i> .	Se doblan las mazorcas para evitar que las aves las coman, también deben espantarse las aves. Florear el frijol negro y el <i>iib</i> .	Tepezcuintle, sereque, jabalí, tejón y toda clase de aves que acechan la milpa.
S E N O V.	‡ Día 1 llegada de las ánimas de los infantes. ‡ Día 2 llegada de las ánimas adultas. ‡ Día 12 novena de la Virgen de Guadalupe.	Se continúa ahuyentando a las aves que entran en la milpa.	Tepezcuintle, sereque, jabalí y toda clase de aves que acechan la milpa.	

Nota. ‡ Indica ritualidad del santoral católico.* Indica la ritualidad del pueblo. * Indica ritualidad de la milpa. ↘ Indica fenómeno climático.

Otra figura relevante en el pueblo es el Comisario de Bienes Ejidales, cargo que dura 3 años y se elige por los ejidatarios en una asamblea, no recibe ningún pago salarial. Me explicó JJ (21 de junio 2021), comisario del periodo 2021-2024, que el ejido de Chancah Derrepente se fundó en 1952, la dotación terminó en 1974 y contó con una ampliación en 1979. Actualmente, se conforma por 93 miembros activos y 13 inactivos, a cada uno le pertenecen 10 ha² de zona agrícola y 10 ha² para aprovechamiento de materia prima. Poseen también 2,800 ha de reserva donde no está permitido realizar ninguna clase de explotación. Quienes no son ejidatarios, pueden pedir a la asamblea ejidal tierra para trabajar, les son prestadas 10 ha².

El patrón de vivienda es semi-concentrado en solares patrilocales divididos por albarradas de piedra o cercas de madera de un metro de altura. En los solares pueden residir diversas familias nucleares que forman un grupo doméstico, en el cual se reconoce un jefe, dichas familias pueden compartir o no, o solo de forma ocasional, la producción y el consumo. Cada varón de la familia al casarse se le asignará un terreno dentro del solar familiar sin que necesariamente se divida por cercas materiales. En tal sitio construirá de forma paulatina todos los elementos que conforman un solar: una casa-habitación, cocina, huertos, corrales, baño. Tema que se revisa en el Capítulo II.

Respecto a los huertos, se pueden encontrar plantas medicinales, hortalizas y condimentos, los últimos suelen ser sembrados en *ka'anche'*, construcción elevada que busca alejar de las aves de patio los retoños de las plantas, así como proporcionar un sustrato fértil. También se siembran diversos árboles frutales, principalmente cítricos, y se prioriza la reproducción de los frutos considerados locales o *del país*.

En lo relativo a los animales, en todos los solares se crían al menos pollos, en menor medida pavos y patos, y se engordan cerdos para destinarlos a alguna celebración en puerta. Para cada clase de animales de patio se construye un corral particular con bajareque en un área un poco alejada de la casa habitación. Tema que se revisa a profundidad en el Capítulo IV, lo mismo que la importancia y papel de los animales de compañía y trabajo, como perros, gatos y loros, que no pueden faltar en cada solar.

El solar es el espacio para las celebraciones sociales y rituales, por ello, siempre habrá un área destinada para elaborar el horno subterráneo (*pib*)— que es la forma prioritaria de cocción de los alimentos rituales—, aunque el horno no es fijo y se excava en cada ocasión, según el tamaño que se requiera. Algunos solares cuentan

diversos temas a profundidad. También es conocedora de las plantas medicinales, razón por la cual cultiva una diversidad muy amplia en su solar, lo mismo que hortalizas, árboles de cítricos, frutales, plantas aromáticas para consumo familiar, y plantas de ornato para la venta. Su propio solar, el cual es representado en el anterior dibujo, lo fomentó junto con su esposo hace 15 años, cuando decidieron escindir del solar patrilocal para contar con más espacio para criar a sus hijos, sembrar y cuidar a los animales. Para tal fin, tuvieron que mudarse a una de las orillas del pueblo. El solar se encuentra orientado al Este, de donde se ingresa, allí se encuentra en primer lugar una casa sin paredes para depositar las bicicletas, la bicicleta de carga de leña llamada triciclo, así como herramientas para el campo como desbrozadora y fumigadora. Enseguida se observa un baño de mampostería que cuenta con tinaco, otorgado por un programa gubernamental; y al lado opuesto se encuentran tres casas alineadas, las dos primeras son habitacionales y la tercera es la cocina. Enseguida de la cocina se localiza un baño de paredes de tablas, a un costado el granero y el cobertizo de lavado y el área de secado de la ropa. Tras estas construcciones se encuentran los corrales de los animales; pollos, cerdos e incluso cuentan con un área destinada a las tortugas y a los peces. En los alrededores de la casa habitación siembran diversas plantas aromáticas, así como de ornato y al fondo del solar se siembran hortalizas por temporadas, y se pueden observar también una diversidad muy amplia de árboles frutales.

La casa-habitación es un cuarto amplio de aproximadamente 8 m por 3 m, el piso puede ser de cemento o tierra. Sobre cimientos de piedra o concreto se construyen las casas en forma ovalada, en ocasiones se les colocan ventanas, pero siempre llevan dos puertas que quedan frente a frente y permanecen abiertas durante el día permitiendo la circulación del viento. Las casas más antiguas son de paredes bajareque (*kolóojche'*) y embarro (*paklu'um*), estas casas se han dejado de erigir, según mis interlocutores, por desconocimiento de la técnica y porque implican una mayor labor para buscar y cernir la tierra roja que se usa para el embarro. Actualmente, la mayoría de las paredes se levantan de piedra con o sin recubrimiento de cemento o bien, se utiliza una base de piedra y las paredes se erigen de bajareque o tablas.

Al interior de la casa habitación, de los horcones –vigas estructurales de la casa– se sujetan las hamacas que permanecen levantadas durante el día, por la noche

cada persona desdobra su hamaca, la cual suele utilizarse de forma individual, pero hay algunas parejas que comparten el lecho, así como las mujeres con los recién nacidos, y si la familia es numerosa, las hermanas o hermanos del mismo sexo comparten el espacio. Las hamacas son de hechura regional, al comprarlas siempre se lavan para retirar el mal aire que traen consigo, o se coloca una silla en su interior girándola nueve veces para que tome el mal aire (*JR*, 14 de noviembre 2021). Dentro de la casa se cuelgan también rollos de bejuco para la cestería, se guardan las herramientas de trabajo, al igual que motocicletas, bicicletas y la lavadora.

El mobiliario se compone de un ropero, de no haberlo la ropa se guarda en bolsas o mochilas, o se dobla sobre una soga. Hay además una mesa que sirve para colocar el santo y realizar tareas escolares, la mesa tradicional es de 40 cm de altura, hay quienes tienen mesas de 70 cm de altura o ambas. No puede faltar la televisión, el reproductor de DVD o bien servicios de televisión de paga. El radio es usual, y de 10 am a 1 pm el espacio sonoro de la microregión lo ocupa el programa del maestro Sebastian Uc Yam, en el cual se transmiten anuncios de negocios locales, los radioescuchas envían saludos, felicitaciones de cumpleaños, y avisos sobre las fiestas patronales próximas. Es el medio por el cual la población está atenta para saber la *hora de Dios* o de la *zona maya* –como repite el locutor–, horario que se utiliza dentro de las comunidades; y la *hora de verano* o *del diablo*, la cual requieren quienes salen a trabajar a la zona turística.

Además de la vivienda tradicional, es común que los solares cuenten con una casa o un baño de mampostería, que suele ser producto de algún programa social. Dichas casas tienen una valencia doble, por un lado, son calurosas, razón por la cual solo llegan a usarse durante los meses más fríos; diciembre y enero, y mientras tanto sirven de bodegas. Por otro lado, son un símbolo de mayores ingresos.

Las cocinas se construyen de bajareque y en ambas se utiliza palmera de guano para el techo. La cocina constituye una casa aparte, su núcleo es el fogón tradicionalmente de tres piedras (*k'óoben*), hay también una mesita para tortear y en ocasiones otra mesa para comer, al igual que sillas y banquillos. El fogón o candela es uno con la mujer, se diseña a su altura y medida, ya sea que se encuentre en el piso o elevado a la altura de la cintura, lo mismo que todo lo que requiera tener acceso mientras tortea. Sobre el fogón se suspenden cortes de grasa de cerdo o carne para ahumar, así como chiles. Se puede hacer uso de trasteros, repisas o bien se colocan

clavos para los trastos y para las ollas con guisos; en las canastas de bejuco se almacena la despensa, compuesta de azúcar, café, frijoles y galletas.

Figura 7

Cocina máasewáal



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo 2021.

Especial importancia tienen los vasos grandes y hondos que sustituyen el *luuch* (jícara) y son usados para tomar el café de las mañanas. Tampoco puede faltar un *leek* (calabazo tortillero), algunas familias cuentan con molino manual y licuadora, en cambio, el refrigerador es muy escaso y la estufa es inusual. En el piso se encuentra el nixtamal en una olla, además de verduras y frutas que se recibieron como regalo o se juntaron en la milpa, de lo contrario se acostumbra a cortarlas al momento de consumirlas. Elemento fundamental de la cocina son cubetas y botes para almacenar el agua potable, tarea imprescindible de realizar por las mañanas, ya que no hay un flujo continuo del líquido durante todo el día.

La alimentación diaria se basa en el consumo de maíz. Los hombres que van a la milpa salen a trabajar alrededor de las 6 am, reciben de manos de su esposa o madre una taza de *Nescafé* ligero endulzado con azúcar al cual le ponen galletas en su interior, o bien, beben un vaso de atole tibio y llevan a la milpa una botella con harina

Maseca y agua, o una bola de masa *k'eyem* (pozol) simple, que pueden acompañar con chile habanero, o bien, mezclado con coco. Los demás miembros de la familia despiertan entre las 7 am u 8 am para tomar café con galletas. Las madres cuidan que nadie salga de casa sin haber ingerido algún alimento, de hacerlo el cuerpo débil podría enfermar al encontrarse con personas con *k'i'inam* (calor dañino) o con los malos aires (*k'ak'as iik'o'ob*).

Los infantes que asisten a la primaria tienen un receso a las 10 am, hora en que se dirigen a sus casas a comer algunas tortillas con un bocado del guiso del día anterior. El almuerzo se hace entre las 11 am a la 1 pm, según el horario en que los varones regresen de la milpa, y la cena entre las 6 y 8 pm, aquí se suele consumir lo mismo que en la primera comida. La base de cada comida son las tortillas que las mujeres elaboran dos veces al día, ellas son capaces de distinguir las tortillas que realizan otras mujeres de su grupo doméstico, por el color de la masa, el grosor, el tamaño, el tiempo de cocción, así como las marcas que dejan sus manos. Nunca se consumen tortillas frías de una comida anterior a menos que se acabe el maíz, pero en este caso lo primero será recurrir al préstamo de maíz o masa, o bien recalentarlas hasta tostarlas. No se imagina una comida sin tortilla dado que el maíz es el alimento que en términos locales da fuerza (*múuk*); también, porque comer sin tortilla no saciará el apetito y porque la tortilla es también cuchara.

De forma cotidiana se consume huevo o frijol, casi nunca juntos, la chaya es usual entre los platillos de la semana, lo mismo que cualquier verdura de temporada. Las carnes se preparan ya sea en *majkuum* –estofado adobado con achiote–, o en *chimole* –caldo de chile habanero tostado–, estos platillos son usuales en las celebraciones de cumpleaños, al igual que los tamales.

Una o dos veces por semana se come pollo, o bien se compran pollos rostizados en las visitas a la cabecera municipal, los cuales son una novedad gastronómica; en esos viajes también se adquiere carne de cerdo para preparar en *k'áak'bil bak'*– la carne es salada y asada lentamente sobre una rejilla que se coloca sobre las brazas del fogón–, o bien se consume cada que se sacrifica un animal en el pueblo para la venta, lo cual podría suceder una vez por mes. La res es muy poco consumida, y no es del gusto de todos, también es adquirida en Carrillo y se prepara en *chakbil wakax* –caldo con verduras de temporada–. El pescado se consume cuando llegan vendedores de los pueblos de la microregión donde hay lagunas, aguadas o cenotes. Los animales de cacería se comen cocidos en el horno bajo tierra (*püüb*), el

más común es el coatí, la tuza se encuentra con facilidad, pero no es del gusto de todos. El animal predilecto es el venado, sin embargo, su captura es escasa, también el jabalí es codiciado y el sereque.

Los pobladores tienen un gusto muy fino y distinguen los animales criados en patio, las verduras, condimentos y cítricos del país. Los alimentos se consumen siempre tibios para evitar los extremos calientes y fríos. De los animales domésticos, el perro come tortilla caliente del día, en especial los perros que salen con el milpero porque “ya fueron a trabajar”. Los cerdos y los pollos comen los restos de comida, maíz y tortillas frías.

La ducha se sitúa en una pequeña división dentro de la cocina, o entre la casa-habitación y la cocina, los *máasewáalo'ob* se bañan sentados sobre un banquillo con agua entibiada. El lugar de la ducha se emplea solo por las noches para orinar sin salir de la casa-habitación y evitar exponerse a los malos aires. Por vía de los programas sociales, algunos solares tienen cuartos con excusado y tinacos, pero al no incluir la construcción de fosas sépticas, son subutilizados, ya que los desechos quedan muy cerca de la casa-habitación y al ras de suelo. En el caso de los solares con letrinas, se construyen alejadas de la casa, con paredes de bajareque, lonas, láminas o palmera de guano, y muchas veces sin techo. En la mayoría de los casos es simplemente un hoyo que conecta con un sumidero, y en otras ocasiones se evacua al ras del suelo y los animales de patio se encargan de degradar los desechos.

En los solares se encuentra también un cobertizo destinado para la batea, la cual se acomoda, al igual que el fogón, a la altura que la mujer lo requiere. Las bateas son lisas y se colocan con cierta inclinación para que acumulen agua, para tallar se utiliza un cepillo. En caso de contar con lavadora, como se dijo, se resguarda en la casa principal.

La principal actividad económica es la milpa, de la producción de esta se venden las pepitas de la calabaza, los frijoles negros e *ibes* en Carrillo. La cosecha de maíz nunca se vende, pues lo que se produce no suele ser suficiente para el consumo familiar y de los animales domésticos. Todas las familias dependen del suministro de maíz en las tiendas Diconsa el cual también es insuficiente, por lo que se ven en la necesidad de comprar costales de maíz en la cabecera municipal al doble del precio ofrecido por las tiendas del gobierno. Algunas personas tienen huertos de cilantro, rábanos y chile habanero, producción que comercializan dentro y fuera de la localidad. Los animales de traspatio y los árboles de maderas preciosas, los cuales se

talan a partir de los 25 años de antigüedad, siempre funcionan como un ahorro, lo mismo que las alhajas de oro y la escopeta. La cacería es una fuente de alimentación que también genera pequeños ingresos al interior del pueblo, lo mismo que la venta de las aves de patio. La apicultura es una actividad que desarrollan al menos 10 familias en la comunidad, sin embargo, ha sido poco redituable, teniendo un costo de venta por litro a intermediarios de Carrillo que ofrecieron en 2021 alrededor de \$20 por litro.

Las hojas de palmera de guano, las maderas para la construcción llamada palizada y las artesanías de bejuco, han crecido su demanda en los 6 años que he visitado la microregión. Por cada hoja de palmera de guano se pagan \$2 MXN. Para la palizada los ejidatarios venden palos de diversos grosores con un costo de \$50 MXN a \$12 MXN, las mujeres y jóvenes participan en ese trabajo retirando la corteza, labor por la que ganan de \$12 MXN a \$2 MXN por palo trabajado.

Para elaborar las artesanías de bejuco se lleva a cabo el siguiente proceso, en primer lugar los campesinos y con menor frecuencia las mujeres van al monte a jalar bejuco. En casa las mujeres hierven los rollos de bejuco y toda la familia retira la corteza, la demanda es tan alta que incluso hay quienes compran la materia prima ya limpia a sus vecinos a un costo de \$10 MXN por rollo. Se le llama *ch'a' meyaj* (agarrar trabajo [para realizar en casa]), se trata de una labor a destajo donde miembros de la misma comunidad o principalmente de Kopchén se comprometen a entregar un pedido a otros revendedores de la zona turística. Por ejemplo, se requieren 4 días de trabajo entre dos personas para ganar \$360 MXN, el primer día se jalan 13 rollos de bejuco, por la tarde se hierven y pelan. El segundo y tercer día con los 13 rollos se forman 36 canastas, las cuales se pagan a \$10 MXN cada una. Los objetos que se elaboran son mayormente canastas, cestos y lámparas de precios diversos, y algunas figuras son mejor pagadas que otras.

Los varones que laboran en la *Riviera Maya* viajan semanalmente y se emplean en tareas de limpieza, vigilancia, albañilería y construcción de palapas para servicios turísticos, las cuales funcionan como parte del consumo de folclor local. En estas construcciones se copia la arquitectura, técnicas y materiales de la casa tradicional maya, los que se emplean en este giro son llamados palaperos y no reciben un pago justo por la mano de obra especializada que realizan.

Otra fuente de empleo es el Hotel Princess ubicado en Playa del Carmen, el cual día a día lleva y trae a los pobladores de la región al centro de trabajo. El trayecto les demora nada menos que 4 horas en cada viaje, y trabajan turnos de 9 horas por un

suelo diario de \$250 MXN. El trabajo en el hotel comienza a ser una alternativa laboral para las mujeres solteras, divorciadas o separadas.

De los capítulos

El *Capítulo I. Contexto histórico e identidad máasewáal*, es el capítulo introductorio a la región *máasewáal* y tiene por objetivo desarrollar la particularidad de la tradición étnica local, poniendo énfasis en los movimientos políticos y territoriales de la población indígena. Para examinar este tema utilizo el enfoque de Macías (2004:24) quien señala que en torno al estado de Quintana Roo se ha construido la idea de un “territorio vacío”, en ese sentido el tratamiento que se ha dado a sus pobladores y al territorio ha sido principalmente desde políticas de colonización y desarrollo.

En primer lugar, se aborda el *Contexto histórico y La guerra antigua*, conocida como Guerra de Castas, movimiento revolucionario iniciado en 1847 por los habitantes mayas, pobres y/o campesinos de la zona central de la Península de Yucatán. Dichos combatientes se apropiaron de la categoría *máaséewal*, empleada para referir al inferior social, y la asumieron para diferenciarse de los otros mayas, pobres y/o campesinos que no fueron insurrectos con el orden colonial. La tradición cultural generada en aquella época en torno a *La Santísima* y el etnónimo *máasewáal* se encuentra presente en la organización social contemporánea que se desarrolla en el apartado sobre *Los pueblos santos y la región central de Quintana Roo*.

Además, en *La región central de Quintana Roo*, se abordan las formas en las que los habitantes de los pueblos indígenas del centro de Quintana Roo se integran a las dinámicas sociales, culturales y económicas estatales, de lo que propongo como la región norte y sur del estado. Asimismo, de modo transversal se revisan los etnónimos regionales: maya, mestizo, mayero y *máasewáal* para profundizar en la pluralidad interna de los hablantes de maya yucateco.

La noción *máasewáal* de cuidado tiene siempre el objetivo lograr el bienestar de los cuerpos humanos, animales y vegetales, ante los posibles daños que pudieran causar los *dueños y guardianes* del territorio, lo mismo que los incurridos por otras personas. Para abordar lo relativo al cuerpo humano, centrado en el enfoque de la vida cotidiana y el trabajo femenino, el *Capítulo II. El cuidado de las personas*, inicia abordando los *Rituales del ciclo de la vida máasewáal*, cómo se explicó en la introducción, se trata de procesos esenciales para el bienestar y buen desarrollo del

cuerpo y la persona *máasewáal*. Estos son *Okja'* (Bautismo), *Jéets méek'*, *Ts'o'ok u beel* (Casamiento) y *Conmemoraciones a los finados*.

Una vez que se expone la ritualidad para la formación de las personas y maduración del cuerpo, en la segunda parte del capítulo, *El saber-hacer común*, se desarrollan los conocimientos comunes de cuidado cotidiano, en primer lugar, las *Prácticas diarias de cuidado*, las cuales se relacionan con la alimentación, la atención a las temperaturas corporales, las interacciones con otras personas o seres de viento, además de las precauciones para evitar las siguientes alteraciones: *sak we'ech* (vitiligo), *tíip'te'* (cirro), pasmo, el *k'i'inam* (dolor, calor dañino), *ojo*, *tankas iik'* (mal aire) y *k'aak'as iik'* (aire maligno).

La segunda parte aborda *El cuidado de los infantes*, la etapa más delicada para el desarrollo de la persona y el cuerpo, se tratan los cuidados a *mellizos y gemelos*, el síndrome de *chéech paal* (infante llorón), las enfermedades por *remolinos*: *suuy e iikin*, y el tratamiento de *k'eex*: *intercambio*. El capítulo concluye con el análisis de *Los cuidados de la mujer*, los cuales se dirigen principalmente a la conservación de *la salud reproductiva*, así como de las restricciones espaciales de movilidad relacionadas con el poder dañino de los *aires* examinados en *los cuidados en la milpa y el monte*.

En el *Capítulo III. El cuidado del pueblo, el solar y la milpa*, la segmentación del territorio local en tres espacios, funciona para estudiar a detalle las actividades relacionales de la población con los santos y los *yuumtsilo'ob*, tema en el que otras etnografías elaboran una dicotomía entre lo que aparentemente es de origen católico y de origen maya. Sin embargo, el trabajo de campo en Chanchah Derrepente ha mostrado que santos, seres de aire y difuntos trabajan en conjuntos para el bienestar local, por esta razón las personas les deben atención y respeto, lo cual se realiza en la ritualidad local y familiar.

En el primer apartado, titulado *El cuidado del pueblo*, inicio analizando el espacio comunitario y la participación ritual colectiva del ciclo ritual católico, lo que incluye la *Semana Santa*, época en que se hace una pausa a las actividades de la vida cotidiana, lo mismo que a la alimentación, con el objetivo de guardar luto y recato ante la conmemoración de la muerte de Jesucristo, los comportamientos que se guarden durante esa época determinarán lo que suceda a la muerte de las personas. Enseguida de la celebración del *Santo Cristo del Amor: patrono del pueblo*, a quien se agradece la protección que desempeña día a día sobre el territorio y los bienes. Por

último, se aborda la estadía del santo peregrino, el *San Juan de Kopchén* en Chanchah Derrepente, se trata del santo más venerado en la región, se trata del santo asociado a la fertilidad y abundancia.

En la segunda parte se aborda *El cuidado del solar*, se trata de la ritualidad del espacio privado familiar, donde se desarrollan dos clases de rituales, el *Loj terreno* y *Novena al Santo o Difunto Familiar*, los cuales se realizan al observar que los árboles han dejado de dar frutos, o cuando los animales comienzan a morir y hasta los niños se llegan a enfermar, de igual forma, se realizan con el objetivo de agradecer por el bienestar cotidiano. En este apartado puede observarse a detenimiento la importancia de los difuntos familiares en el cuidado de su descendencia, lo mismo que la ritualidad de las personas comunes.

El capítulo cierra con *El cuidado de las milpas*, las milpas son una especie de islas dentro de los montes y requieren de un trabajo de domesticación continua de la tierra, pero también de los *dueños* y *guardianes* que la habitan. La ritualidad se circunscribe al ciclo agrícola, para la cual cada campesino realiza diversas ofrendas menores, y además de forma colectiva se llevan cinco etapas rituales que para los fines de esta investigación se han nombrado *Loj kaaj* (pueblo), compuesto por el *Ok'otba'tam*, los *Saantos ostias*, el *Loj saantos ostias*, *Loj jool kaaj* y *Loj Tampak'*. Su objetivo es agradecer por el ciclo agrícola que termina, pedir por las lluvias y por el buen desarrollo de la milpa, así como el cuidado global de todas las personas, plantas y animales.

El *Capítulo IV. El cuidado de los animales*, surge ante la necesidad de profundizar lo que el campo en evidencia mostraba, se trata de las formas de relación y los cuidados de las personas hacia sus animales domésticos; además, de abordar lo que acontece en el territorio del monte, el espacio salvaje, potestad de los *dueños* y *guardianes*.

Con base en lo enunciado, se estudia, desde la perspectiva de las personas, en primer lugar, a los *Seres domésticos (alak')*, criados principalmente en los solares para convalidarlos de la protección que se circunscribe al territorio humanizado, se abordan los *Cuidados de la enfermedad y la reproducción animal*, atendiendo su alimentación, salud y fomento a la reproducción; actividades de cuidado que también se realizan para ciertas plantas en el solar que reciben el clasificador posesivo *alak'*, lo mismo que para el *arux* –geniecillo que cuida las milpas–. Por otra parte, se estudian los *Agüeros (tamax chi')* y *señales (chiikul)*, *tamax chi'* hace referencia los agüeros

adversos, y *chiikul* a las señales que se consideran favorables o simplemente avisos no funestos, ya sea movimientos, gestos y sonidos de los animales que habitan y visitan el solar.

En la segunda parte, *Los animales monteses (ba'alche')*, se estudian las formas en las que los campesinos se relacionan con los *dueños* y *guardianes* de los animales monteses (*ba'alche'*) –*Sip*, *Yuum k'áax*, santos y vírgenes–, por medio de diversos protocolos para solicitar y acceder a sus bienes. Este capítulo profundiza también en la *Cacería y alimentación*, abordando las técnicas locales, pero busca ir más allá de las prácticas cinegéticas, actividades asignadas socialmente al género masculino, al incluir las labores y precauciones que las mujeres toman para preparar, consumir y desechar los restos de los animales domésticos y monteses.

Capítulo I. Contexto histórico e identidad *máasewáal*

En campo siempre me llamó la atención que pese a que la población no usaba reloj, sabían la hora con mucha exactitud, les bastaba mirar la luz del día, o al pensar sobre las actividades que harían, seguía una respuesta del tipo: “los niños ya vienen a almorzar, van a ser las 10”. El tiempo entre los *máasewáalo'ob*, lo viví como una sucesión cíclica de las labores que se desarrollan en la vida cotidiana, pero, la cotidianidad no solo es mundana, se inserta en la cosmopolítica *máasewáal* del tiempo cíclico y profético, donde además, el presente es frágil, pues será alcanzado por el curso irremediable de la destrucción cíclica.

Por ejemplo, un día común, mientras elaborábamos tortillas, *XL* me contó que ella aprendió de su suegra a alimentarse como las personas antiguas, esto es, beber atole por las mañanas, comer animales del monte y los frutos del país. También a comportarse a manera de los antiguos, agradeciendo al santo familiar el bienestar cotidiano y no solo en los días especiales. Enseguida con seriedad y preocupación me dijo: “*Úuchben ba'an úucha'an úuchi' yaan u ka' suut. Ba'ale' mix in wojelo'on ba'an k'iin* [Las cosas que sucedieron hace mucho van a regresar, pero no sabemos cuando]” (*XL*, 16 de mayo 2021). Dicha profecía enunciada en el momento más cotidiano da muestra de la difusión de los relatos proféticos y alude claramente a la fragilidad del tiempo presente y a la noción cíclica del tiempo.

The Mayan people do not necessarily make a distinction between history and myths, and consequently both may therefore be well grounded in reality (McGee 1989). Moreover, as several Mayanists have shown (cf. Bricker 1977; Burns 1983), historical data can be accurately preserved in oral traditions, not least if they can be complemented with other sources of evidence. As suggested by Tedlock (1996) mythologies consist therefore of both historical and mythical accounts integrated into one balanced whole and as such it conforms to a Maya cosmology that is still valid among many contemporary Mayan peoples (Permanto, 2019:75).

La narrativa profética es parte constituyente de la cotidianidad en Chanch Derrepente, y se trata de una característica distintiva de la región *máasewáal* (ver Vapnarsky, 2009), lo que hace que sea parte de la identidad, de vivir sabiendo que los acontecimientos que han sucedido algún día regresarán, pero en particular la destrucción y el fin de la humanidad. En diversas ocasiones mis interlocutoras e

interlocutores me explicaron, siempre con un semblante de preocupación, que la humanidad actual llegaría a su fin en el momento que se deje de atender a La Santísima en los pueblos santos, y también “Cuando se acabe la música maya Dios va a tirar un castigo y se acabará el maíz” (JC, músico de *máaya páax*, 19 de septiembre 2021). Para evitarlo, “Debemos vivir como los antiguos, como ellos hacen su milpa, con el santo, porque algún día vendrá de nuevo un guerra, o hambre, o sequía, o inundaciones, o un fuego del *lak'in* [Este] y hará una limpieza de gente buena” (Doña L, 10 de mayo, 2021). Si bien, el ciclo actual terminará algún día, los *máasewáalo'ob* tienen la posibilidad de retrasarlo siempre que vivan conforme a la costumbre, esto agradeciendo a La Santísima los dones diarios.

Como se observa, en la memoria local se encuentran aún presentes los relatos sobre La Guerra Antigua (*Úuchben ba'ate'e*) o bien la *Ba'ate'e táanbal ti' kíimsaj máak* (Guerra donde se enfrentan homicidas), suceso que se repetirá algún día en la noción *máasewáal* cíclica del tiempo y la historia.

Empiezan a pasar el guerra y se empiezan a guardar, me dice mi *padín* [abuelo paterno]: “Yo lo vi el guerra porque yo sufrí mucho hambre”. A los señores que están viendo pasando están pobrecitos. Cuando está pasando el guerra vienen quemando el monte, vienen los jabalís, el venado, el sereque, todos los animales vienen: “¡que lo coman!, ¡cómo voy a comer, están viniendo también a quemarme en el monte!” [...] Como pasó así va a venir otra vez, pero cualquier cosa, guerra o terremoto va a pasar otra vez, cualquier cosa, dice mi *padín*.

Va a venir el día [que] vienen a entregar los niños, de catorce de así, para que te cases con él: “¡cómo vas a casar si ya están viniendo por ti!” Están viniendo también a entregar los jabalís, pero: “¡cómo vas a comer si se está acabando el mundo así!”. No sé cuándo, pero va a venir el tiempo, me explica.

¿Hay alguna forma de salvarse en la guerra?– Anaid.

Pues te vas a meter en el *sáaskab* [caverna de roca caliza] y vas a decir un poco de *chan reeza* [pequeño rezo]. El perro, si tú tienes fe al perro, tú no maltratas, tú siempre cualquier cosa que estás comiendo lo das al perro. El perro tiene en su oreja, así dos orejas. El día cuando hacen guerra, si tú no lo maltratas, allá donde está su oreja, allá te va a guardar, dicen, porque tú no maltratas y tú siempre lo querías, no te van a matar, porque el perro te ayuda,

está metido en su oreja su dueño. Sí, el perro tiene dos orejas, una pequeñita así (*JR*, 15 de febrero 2016).

En la narrativa local perviven los recuerdos de la guerra, que son transmitidos a las generaciones jóvenes para que lo tengan presente, así como para que conozcan los *secretos* para enfrentar un evento similar. La historiografía ha nombrado a aquella lucha social, la Guerra de Castas. Al respecto, Restall y Gabbert (ver 2017:115) apuntan que es necesario precisar que no se trató de una guerra racial, pues muchos mayahablantes –reclutados y voluntarios– lucharon contra los rebeldes, al tiempo que los insurrectos atacaron también aldeas totalmente indígenas. Asimismo, muchos líderes y soldados rebeldes no eran estimados como “indios” por sus contemporáneos.

La guerra fue el momento histórico en que nació una conciencia étnica entre los rebeldes, quienes se autodenominaron *máasewáalo'ob* para distinguirse de la otra clase baja mayahablante al norte y oeste de la Península que guardó lealtad al régimen colonial.

La gente de la zona maya ya está cansado, la Guerra de Castas, que se dice así, ya fastidiaron, pues ellos, como no hay carretera, pues allá en el monte se van a esconder, quien tiene su gallito, corta su garganta para que no canta. La milpa no se hace, ¡no puedes quemar, se ve el humo de la candela!, se quema, pero de noche. Porque en todas partes aquí, en la zona maya habrá los ejércitos, los españoles, porque no, no es ejército de México, los españoles, los americanos creo, no sé de dónde vienen, la mayor parte del ejército son españoles en ese época. Pues así platican los antepasados (Don A, 9 de noviembre 2021).

Desde la época de la Colonia y con mayor énfasis a partir de La Guerra Antigua (1847-1902) quienes han ostentado el poder, han buscado controlar la histórica disidencia de los *máasewáalo'ob* por medio de diversas medidas colonialistas sobre su autonomía, organización política, social y religiosa. Las políticas de control han ido desde el exterminio de la población, el achicamiento y despojo del territorio, Posteriormente, se llevaron a cabo políticas indigenistas de asimilación e higienización que incluyeron la dotación de servicios públicos y la extensión de la educación escolarizada. Las medidas gubernamentales aplicadas han penetrado en el territorio *máasewáal* con reticencia y diversos niveles de aceptación por parte de la población originaria, la cual hoy continúa identificándose como *máasewáalo'ob* para distinguirse de entre otros mayahablantes peninsulares que se

autodenominan mayas, mestizos o bien mayeros; al mismo tiempo se trata de una distinción con el otro, el blanco, el patrón y el extranjero, que se engloban en la categoría *griingo*, temas que se revisará a lo largo de este capítulo.

1.1 Contexto histórico

La disidencia *máasewáal* que alcanzó su cúspide durante los años de La Guerra Antigua, fue atenuada por diversas políticas gubernamentales de exterminio y asimilación, pero también ha buscado el control desde lo que Macías (2004) propone como una construcción ideológica de *territorio vacío*. Para la cual, en torno al actual estado de Quintana Roo, se han creado una serie de imágenes desde la época colonial relativas a un espacio inculto, considerándolo insuficientemente poblado, lo que tiene como consecuencia el desconocimiento de su población, de sus formas de organización y el achicamiento del territorio. Pese a ello, los *máasewáalo'ob* continúan identificándose como tales, viven conforme a la costumbre, conservan sus formas de organización y la veneración a La Santísima en los pueblos santos de la región.

En lo que respecta a la adscripción étnica, de manera similar a la tesis que propone Macías, existe un vacío institucional y académico que homogeneiza y nombra externamente a todos los mayahablantes de la Península de Yucatán como mayas. Sin embargo, “[...] las gentes de hoy, no se ven a sí mismos como «mayas», no se nombran como tales y se esfuerzan por señalar las diferencias que los separan de ellos, los propiamente «mayas»” (Gutiérrez, 2002:365). Restall y Gabbert (2017:105) sugieren que el etnónimo *maaya* se utilizó durante el Posclásico tardío como gentilicio de los habitantes de Mayapán, última ciudad con gran poderío sobre la Península, la cual gobernó hasta 1457 (López Austin y López, 2001:276). A fines del siglo XVI, el término se aplicó por los españoles para referirse a una de las lenguas de la región y a elementos materiales locales, más no a las personas.

Al realizar una lectura lineal de la historia, se genera un equívoco al nombrar mayas a quienes de forma externa se estima como los descendientes de aquellos que construyeron las ciudades monumentales situadas en la Península de Yucatán. En cambio, la población originaria no establece una continuidad histórica con ellos, Villa Rojas (1978) recuperó la historia nativa que lo explica,

[...] los *Puzob* como los pobladores de la primera época; los considera como enanos, muy industriosos y de mucha agilidad. Estos seres gozaron de un largo

periodo de abundancia y prosperidad. Posteriormente se hicieron de costumbres relajadas y, en castigo, Dios les mandó un diluvio que los destruyó a todos. Después aparecieron los Itzaes, considerados como hombres santos y sabios. A ellos se atribuye la construcción de los edificios que hoy se ven arruinados en los sitios arqueológicos. Los itzaes trabajaban de noche y poseían poderes mágicos que les permitían levantar grandes edificios sin esfuerzo alguno. Para ello les bastaba silbar de cierto modo para que las piedras acudiesen por sí solas a ocupar el lugar que correspondía en la construcción (p.439).

En Chanchah Derrepente me relataron una versión similar donde no se especifica de qué humanidad se trató, pero, como se señaló en lo relativo a la fundación de Chanchah Derrepente, es a los *p'uuso'ob* (jorobados), también nombrados *ch'ilankab*, a quienes se les atribuye localmente la construcción de los templos antiguos.

Antes dicen que, el nube antes estaba abajo, pero que tiene un señor que tiene su yerno, se agarró una madera y cortó y empezó a picar. Y después cuando el Dios vio que no le gustan lo que hace así, lo hicieron muchos agujeros a la nube. Entonces, Dios dijo: “¡no voy a dejar así el nube!”, y lo subió a donde está ahorita. Y ahorita así, ya nadie llega allá, ya nadie puede picar.

Dicen que antes chiflaban hacen cuando viene la leña, está viniendo, rollando, rollando [rodando, rodando] hasta que llega donde está la casa y llega hasta donde está el *k'óoben* [fogón] y hagan tortilla con él. Pero llegó un señor que entró a pedir la mano de la hija, es un yerno, pero él no sabía cómo estaba su situación de eso. Él agarró su machete y se fue en el monte, se cortó la leña, hizo un tercio de leña, agarró su mecapal y se lo trajo a su casa de su suegro y así se echó a perder la leña que se chiflaba, así lo dejó el Dios ya no sigue la leña así, porque lo echaron a perder así, porque no deben hacer así porque hicieron mal.

Después, cuando una señora mismo, antes lo dicen, solo haces un *ka'anche'* [huerto elevado] y lo siembras en diez matas y comienzas a regarlo y crecen las matas. Así lo siembras, así lo sale y así lo da el maíz, no hay pierde, lo vas a cosechar, así lo levantan. Lo vas a desgranar solo un grano del maíz y vas a hacer el nixtamal y cuando van a ver, la olla ya está llena. Pero el hijo de la señora se casó, y la nuera de la señora empezó a desgranar una palangana del

maíz, lo entró a la olla, y lo puso en la candela, y lo sancochó, y ya no sirvió, ya no se quedó grande (*JR*, 11 de abril 2019).

La narrativa local muestra la existencia de tiempos antiguos de abundancia y poco trabajo, los cuales no corresponden a la humanidad actual. En los tres casos, se trató de los yernos y nueras, quienes al integrarse a un nuevo grupo doméstico faltaron con las normas de Dios y acabaron con la prosperidad.

No obstante, a lo antes mencionado, en ciertos contextos, los mayahablantes de Yucatán, Campeche, del norte y sur de Quintana Roo pueden identificarse como *maayas*. Respecto a lo cual Quintal (2005) precisa que en el caso de Yucatán se trata de un uso excepcional, “Esto sucede por ejemplo entre los intelectuales y maestros indígenas y entre la población de aquella zona ‘impactada’ por la labor de XETEP (Radio Peto, La Voz de los Mayas), del Instituto Nacional Indigenista” (p. 312). En el mismo orden de ideas, Gabbert (2001:476) señala que es dentro de la clase media que se puede encontrar una noción de etnia pan-maya, entre quienes se encuentran trabajando para revivir la lengua y la cultura mayas, proceso contemporáneo calificado por Schackt (2001:3) como una etnogénesis, donde los intelectuales nativos se congrega en torno a su “Mayahood”. En el norte y sur de Quintana Roo, se reconocen como mayas quienes participan con las organizaciones sociales por la defensa del territorio frente al Tren Maya y el Congreso Nacional Indigenista (CNI), y como se verá más adelante se trata de asentamientos de mayahablantes que proceden de Yucatán.

Desde mi perspectiva, estos esfuerzos para fomentar la “verdadera” lengua y cultura maya, impactan en la autopercepción de los hablantes al momento de evaluar el nivel de pureza que conservan en su lengua materna. Pfeiler (2006:29) ha señalado que, en las diferentes regiones de la península de Yucatán, sus habitantes se juzgan a sí mismos como hablantes “mezclados” (*xe'ek'*), dado que opinan que no dominan el *jach maaya* (maya legítimo o antiguo) y tienen la conjetura de que es en otras regiones, siempre más al sur o alejadas, aún se habla el maya puro que no es mezclado con el español. Lehmann (2018:353) precisa que, en la lengua maya se pueden reconocer diversos grados de prestigio, es mayor el de las variantes escritas frente a las orales; así como la hablada por la clase alta y urbana, en específico la variante de Mérida; al igual que el habla de los ancianos. Estas son algunas de las razones por la que los mayahablantes se asumen fuera del grupo cultural *maaya*, y solo por

excepción algunos intelectuales se autodenominan como tales evocando un prototipo del “maya ideal” (Hervik, 2003:103).

La Guerra Antigua

Una breve introducción a la historia de Quintana Roo con principal énfasis en la organización geopolítica del territorio, el sistema colonial y la resistencia local, se pueden señalar los siguientes momentos históricos. En 1526, año de la caída de Tenochtitlan, inicia la conquista de la Península de Yucatán, la cual se encontraba dividida en 17 reinos independientes y antagonistas, tres de los cuales se extendían por lo que hoy es Quintana Roo: al norte Ecab, al centro Cochuah, y al sur Uaymil (ver Hanks, 2010:30). Tras diversos fracasos, los españoles fundaron cuatro ciudades principales para administrar el territorio, en 1541 la Villa de San Francisco (Campeche), en 1542 tomaron Jo' (Mérida), en 1543 Saki' (Valladolid), y en 1544 la Villa de Salamanca (Bacalar) (Quezada, 2011:37-41). Durante la Colonia la Capitanía de Yucatán se formó por cinco provincias: Mérida, Campeche, Valladolid, Tabasco y Bacalar (Dachary, 1984:33).

La fortaleza económica de la región, ya que en su suelo no hay minerales metálicos, fue la producción de mantas de algodón y cera, ambas de manufactura indígena (Quezada, 2011:117). Para finales del siglo XVIII, los sacos de fibra de henequén y los sombreros de palmera de jipi, constituyeron los principales productos de exportación (Ruz, 2009:62). En el primer siglo de la Colonia, la importación de esclavos a Yucatán, señalan Restall y Gabbert (2017:109) mantuvo a la población negra al mismo nivel que la española. Los africanos formaron matrimonios con indígenas y mestizas, por ello Restall (2020) argumenta que para 1800, los mayas de Yucatán se habían convertido en afro-mayas. A conclusiones similares llega Cunin (2009:34) al plantear que no se trató de un “tercer grupo” separado, sino de un proceso dinámico de mestizaje.

Durante la Colonia, también se llevó a cabo un proceso de reducciones con el objetivo de favorecer las encomiendas y la evangelización comandada por los franciscanos. Para cumplir tales objetivos, se congregó a la población en *repúblicas de españoles* y *repúblicas de indios*, las segundas se conformaron por indios, mestizos y negros (Bracamonte y Sosa, 2013:34), además “the Indian category was subdivided into native noblemen who were called hidalgos or, in Maya, *almeheno'b*, and commoners who were referred to as indios tributarios or *masewalo'b*” (Gabbert,

2001:466).

Con las categorías: españoles, castas e indios, se fundó legalmente un sistema de castas con derechos y obligaciones, que no necesariamente tuvo cohesión interna o una unidad cultural. Por un lado, porque la lengua maya no fue un marcador de etnicidad, dado que se trataba de la lengua franca de la región, incluido su uso entre los españoles (ver Gabbert, 2001:468; Ruz, 2009:59). Por otro lado, muchos indígenas podían ser valorados como blancos –los hidalgos–, y había mestizos que podrían ser plebeyos –los campesinos– (ver Hervik, 2003:37), en consecuencia, los mestizos rurales no tenían una cultura material distinta a los campesinos indígenas (ver Gabbert, 2001:468). En el anterior contexto, los nativos del territorio no se adscribieron como *maayas*, ni indios, ni *máasewáalo'ob*, en cambio, se reconocieron con el pueblo (*kaaj*) del cual formaban parte, y con su grupo patronímico (*ch'i'ibal*), exógamos y con diferencias de clase (ver Restall y Gabbert, 2017:101).

Las encomiendas localizadas en lo que hoy es Quintana Roo paulatinamente se abandonaron ante los constantes fracasos para someter a la población que huía a la región llamada de “la montaña” (ver Bracamonte y Sosa, 2013:30). Se trataba de la región de selva alta a la que recurrían para buscar alimentos ante las epidemias de viruela, plagas de langosta y hambrunas del siglo XVI (ver Quezada, 2011:94). A partir del siglo XVII, los incesantes ataques de piratas británicos en excursiones por palo de tinte a Bacalar causaron mayores debilitamientos a las encomiendas de la región.

Para el momento de la independencia de la Nueva España, la población y la economía peninsular se encontraban muy debilitadas por las epidemias, las plagas, los huracanes y las sequías ocurridas en la segunda mitad del siglo XVIII (Peniche, 2009:196). Además, en 1823, el distrito del Petén-Itzá y Tabasco se escindieron de la Provincia de Yucatán (Samaniego, 2010:6). El sistema de castas fue reemplazado por una nueva organización social dividida entre *vecinos*, literalmente ciudadanos; e *indios* de derechos restringidos y organizados según el apellido, la residencia y la estructura del gobierno local (ver Hervik, 2003:41).

Además, tras la independencia, la naciente federación mexicana no les permitió a los yucatecos ejercer sus derechos de autonomía y autodeterminación, así que en 1840 Yucatán proclamó su independencia. Pero la guerra social iniciada en 1847, los orilló a reincorporarse a la Confederación en 1848. Posteriormente, como consecuencia de las divisiones territoriales durante la guerra en 1858, Campeche se

conformó como un estado independiente (Samaniego, 2010:7).

Fue en tal contexto y con la huida de los plebeyos –indígenas y mestizos– a los montes, que la región gozaba de una amplia autonomía, al tiempo que su población fue calificada por los grupos en el poder, “como indios montaraces, bárbaros y salvajes y a los fugitivos les llamaban cimarrones y alzados porque la huida era un síntoma de rebeldía” (Bracamonte y Sosa, 2001:26), categorías en concordancia con el desconocimiento explícito de las formas de vida y organización local.

Sin embargo, pese al aislamiento premeditado, la población no se encontraba al margen de los ataques de los terratenientes, quienes en el siglo XIX iniciaron la expansión de las haciendas azucareras y con ello procesos de esclavitud en la región. En ese escenario, Jacinto Pat y Celicio Chí iniciaron en 1847 un levantamiento en Tepich, Quintana Roo, el cual se mantuvo hasta 1902. El antecedente directo de esta guerra fue en 1761 la rebelión encabezada por Jacinto Canek en Cistiel, quien se proclamó el rey anunciado por las profecías (ver Bricker, 1993:143) y fue brutalmente reprimido. La lucha tuvo una base mesiánica fundamentada en la visión maya del tiempo cíclico, donde se anunciaba el momento de reordenamiento del mundo o el fin de una era, y a ellos como el pueblo de *Los elegidos de Dios* (Villa Rojas, 1978).

La guerra logró en un año tomar las poblaciones más importantes de la Península y a punto de ocupar Mérida, los insurrectos decidieron volver a sus tierras. La hipótesis principal señala que se encontraban en el momento de sembrar la milpa, pero las razones no son claras. En cambio, Bricker (1993:201) plantea que la retirada pudo deberse a las rupturas internas del grupo. El avance de las huestes indígenas durante los cincuenta años de lucha se valió del abastecimiento de armas en las Honduras Británicas (Belice) a cambio de la explotación de maderas preciosas y palo de tinte en los territorios alzados.

Durante los años de lucha, se dieron diversos movimientos poblacionales entre las Honduras Británicas y la zona *máasewáal*. En 1866 llegaron al territorio 108 trabajadores chinos fugados de las Honduras Británicas (Dumond, 1985:299; Villa Rojas, 1978:108). Asimismo, en 1892, el grueso de los habitantes de Tulum emigró a la isla de San Pedro, Belice (Dumond, 1985:301). Por su parte, “la naciente burguesía criolla pronto descubrió que la guerra también tenía sus ventajas, puesto que se dedicaron a vender prisioneros rebeldes a Cuba en calidad de esclavos” hasta 1853 (Bartolomé, 1988:188).

A partir de 1849, una fracción de los rebeldes inició su deserción para trasladarse al sur del territorio, donde formaron los caseríos de Chichanhá, Macanché, Mesapich y Lochhá, los cuales se sometieron al gobierno federal en 1853 y abandonaron su culto a la cruz (Dumond, 1985:295-296), a ellos se les llamó “Indios Sublevados Pacíficos” (Villa Rojas, 1978:104). Al este de la Península, desde Tulum a Bacalar, se localizaron los disidentes nombrados por los opresores como “Indios Sublevados Bravos” (Villa Rojas, 1978:104). Se trató del cacicazgo de Noj Kaj Saanta Kruus Balamnaj –después Santa Cruz de Bravo y hoy Felipe Carrillo Puerto–, fundado en 1850 (Bricker, 1993:202) a raíz de la aparición de tres cruces en un cedro al pie de un cenote.

La historia local relata que los pueblos santos de la región fueron fundados por medio del recorrido sagrado realizado por *Ki'ichkelem Yuum* (Hermoso padre/Jesucristo) en el territorio, lugares donde Jesucristo dejó a uno de sus apóstoles o Santísimas, las cuales se han nombrado por la historiografía como Cruz Parlante.

[...] Ki'ichelem Yúum quien partió de Xoken, ubicado en Yucatán (porque “tenía que irse”), para retirarse hacia el Oriente. Ki'ichelem Yúum, acompañado por sus Santísimas, sus “apóstoles” o “patrones”, va caminando en el monte, deteniéndose cada día en un lugar que es simplemente designado por su nombre o bien bautizado durante el alto. En cada una de las paradas, Ki'ichelem Yúum instala en el sitio que visita a una de sus Santísimas. Esto se produce en cinco ocasiones en los pueblos de: San Antonio, Tulum, Noh Kàah Santa Cruz Chunpom, Noh Kàah Santa Cruz X Balamnah K'ampok'olche' Kàah, Santo Kàah Chanka Veracruz (Vapnarsky, 2001:176).

La Santísima se convierte en la intermediaria entre la humanidad y Jesucristo, la cual se comunica con los sacerdotes por medio de discursos, cartas y señales (*chiikul*).

El *chiikul* anuncia un hecho por venir. Casi siempre éste se presenta como un castigo, término usado por los mismos mayas. El castigo proviene del mal cumplimiento de los deberes religiosos y consiste en calamidades, tales como una sequía, demasiadas lluvias, un ciclón, malas cosechas, epidemia o muerte. Los mal cumplimientos religiosos pueden aplicarse a una actitud general de la comunidad o a un caso individual [...] Pero, la seña se considera más como un aviso que como un anuncio: en teoría (es decir tal como lo deja entender el *h-men* cuando formula su interpretación), el castigo puede evitarse con un cambio de actitud y numerosas ofrendas. De ahí resalta la importancia de la

divulgación del mensaje, puesto que corresponde también a un llamado a participar en las actividades religiosas. A menudo, las autoridades religiosas deciden organizar un rito particular para apaciguar al santo (Vapnarsky, 1995:71).

El primero de los sacerdotes fue Manuel Nauat (Dumond, 1985:294), posteriormente “Juan de la Cruz (actualmente uno de los avatares de Ki’ichkelem Yúum), bien sea a través de su propia voz o por intermedio de cruces parlantes o de cartas escritas” (Vapnarsky, 2009:146), también hubo una sacerdotisa en Tulum llamada María Uicab (Dumond, 1985:299). En su comunicación con la humanidad, La Santísima incitaba a defender los pueblos santos del territorio, garantizando la protección de la población, además de la promesa de un mundo en el que los fieles no trabajarían, siempre y cuando vencieran a los blancos. A partir estos mensajes, se fue estructurando una suerte de sociedad teocrática-militar la cual integró la antigua cultura maya, el catolicismo popular regional, y elementos de la organización social durante la época colonial.

Durante los últimos años de la lucha, Petrich (1987:930-931) identifica dos estructuras organizativas, la primera de ellas fue la religiosa, con la siguiente jerarquía: 1) *Nohoch tata* (Patrón de la cruz), consejero de los problemas administrativos; 2) *Tata Polin* (Padre del objeto de madera), descifra los mensajes de la cruz; 3) Maestros cantores, fungían como secretarios de la iglesia; y en un nivel horizontal a ellos el *H-men* (Sacerdote-chaman). Por debajo de la estructura religiosa se encontraba la estructura militar, en el orden siguiente: 1) General (*Tata chikiuc*); 2) Jefe de inteligencia militar (*Tata nohoch dzul*); 3) Capitán; 4) Teniente; 5) Sargento; y 6) Cabo.

Fue durante los años de lucha que la población se apropió del término *máasewáal* para autodefinirse, también se hicieron llamar *óotsilo’ob* (pobres) (Gabbert, 2001:481; Restall y Gabbert, 2017:116; Villa Rojas, 1978:437). Una de las formas externas de nombrarlos ha sido *cruzo’ob* (los de la cruz), pero se trata de un concepto acuñado por la academia (Bartolomé, 2001:101). Como se señaló, el vocablo *máasewáal* fue usado durante la Colonia para designar a los plebeyos y con los siglos se convirtió en un término peyorativo. Hasta que durante los años de resistencia este grupo lo reivindicó para enfatizar la autenticidad de su religiosidad, así como para diferenciarse de otros plebeyos y mayahablantes localizados al norte y oeste de la Península que fueron sumisos y combatieron contra los rebeldes. Fue a

partir de dicha participación, que el gobierno los nombró mestizos, categoría social de blanqueamiento que les otorgaba un estatus mayor, la cual generó “the development of a socially and culturally homogeneous lower class of Maya-speakers with a localised sense of loyalty” (Gabbert, 2001:473).

Los *máasewáalo'ob* desarrollaron una conciencia social frente a los que denominaron de forma general “enemigos (*enemigosob*)” (Restall y Gabbert, 2017:116), grupo compuesto por los extranjeros, blancos y ricos, llamados *ts'úul* o *gente de vestido* (Hervik, 2003:47); y por los militares y chicleros: *waach*, esta última denominación perdura hoy en día de forma peyorativa para referirse a los pueblos fundados por migrantes de otros estados del país que colindan con la microregión de estudio. Por otro lado, se encontraban los grupos culturales afines, se trata de los negros (*booxwíiniko'ob*) estimados como hermanos por compartir un enemigo común y los británicos (*chakmáako'ob*) apreciados como aliados por las armas que proporcionaron durante la guerra (Antovich, Arnauld, y Breton, 1994:30-31; Villa Rojas, 1978:275).

El fin de la resistencia inició en los albores del siglo XX, donde el gobierno porfirista en búsqueda del control de la región firmó el tratado de límites entre México y la colonia de Honduras Británicas en 1893, cuya consecuencia fue la prohibición de la venta de armas a los rebeldes a partir de 1896. También se fundó la ciudad de Payo Obispo, hoy Chetumal, en 1898 para controlar el tráfico de armas y resguardar la frontera. En 1902 se creó el Territorio Federal de Quintana Roo, lo cual implicó su administración desde la capital del país (Samaniego, 2010:8), y con la finalidad de que los repobladores tuvieran acceso a todas las mercancías necesarias se creó en 1905 la “Zona libre” en dicha ciudad.

Las disposiciones decretadas se acompañaron de una campaña de exterminio liderada por el General Bravo, que llevaron a declarar en 1904 el fin de la guerra, y la reorganización territorial en tres Distritos y 7 municipalidades: 1) Norte, formado por Isla Mujeres y Cozumel; 2) Centro, con los municipios de Santa Cruz de Bravo (capital) y Vigía; y 3) Sur, con Payo Obispo, Bacalar y Xcalak (INEGI, 1997:54).

Pese a la aparente deposición de las armas, los *máasewáalo'ob* no cesaron en sus intentos por recuperar su antigua alianza con los ingleses. Con el inicio de la Primera Guerra Mundial, el gobierno federal continuó resguardando la frontera sur frente a una posible expansión británica, por ello en 1915 se trasladó la capital del estado a Payo Obispo (Higuera, 1995:137). También, como medida simpática, Santa

Cruz fue devuelta a sus antiguos dueños, sin embargo, la ciudad “[...] quedó prácticamente abandonada por considerarse que los soldados mexicanos la habían manchado con sus impurezas y sacrilegios” (Villa Rojas, 1978:124). Adicionalmente, ese año se desató una epidemia de viruela, la cual se consideró un castigo divino por haber depuesto las armas (ver Villa Rojas, 1978:123).

En 1917, Carranza firmó un acuerdo de pacificación con los *máasewáalo'ob*, reconociendo su organización y nombrando general al jefe local Francisco May, también les otorgó una concesión de 20 000 ha de bosques libres de impuestos (Higuera, 1995:145-146), lo que les permitió tener tratos comerciales con concesionarios y participar en el mercado extractivo de resina de chico zapote para la fabricación de chicle, incluso fundaron en 1922 la Sociedad Cooperativa Maya (Villalobos, 2015:395). Además, se les otorgó permiso para utilizar el ferrocarril rumbo a Vigía Chico para fines de exportación de la resina y suministrar una subvención anual por \$10 000 MXN (Villalobos, 2015:387).

Los *máasewáalo'ob* en apariencia rindieron fidelidad a la bandera mexicana, pero en realidad siguieron con sus instituciones y organización autónoma; hasta que en 1929, ante el decrecimiento de la demanda de chicle, May fue acusado de venderse “a los mexicanos” lo que ocasionó una nueva fragmentación de los grupos y emigraciones a Belice (Bricker, 1993:234).

Las políticas de exterminio de los años previos, que se utilizaron para terminar con la sublevación, se transformaron en políticas indigenistas de asimilación e higienización durante el gobierno de Cárdenas. Incluyeron la instauración de servicios sociales básicos como la construcción de tanques de captación de agua (Rosado, 1940:228), la creación de cementerios, prohibiendo los entierros en los solares (Pacheco, 1934:32 y Rosado, 1940:246) y el desarrollo un sistema educativo masivo en las áreas rurales el cual impacto principalmente en la pérdida de la lengua materna. Tales servicios e imposiciones fueron continuamente rechazadas por los locales, y se requirió de diversos intentos estatales para que la población los aceptara parcialmente y con reticencia (ver Villa Rojas, 1978:129).

En relación con las políticas públicas expuestas, la repartición de tierras ejidales a partir de 1935, en los viejos territorios que ahora legalmente les pertenecían, jugó un papel fundamental en el achicamiento del territorio y control de la población. El gobierno de la época consideró que el rezago y “[...] la escasa vinculación de los indígenas con la “civilización” se debía a su nomadismo” (Macías, 2004:27), que en

el caso *máasewáal* se trató de la forma natural de habitar el territorio por la rotación de las tierras agrícolas, para extraer la resina del chicozapote y previamente, para huir de las encomiendas. Así, la formación de los ejidos buscó terminar con la “trashumancia de los mayas” (Macías, 2004:27) controlando a la población y limitando el uso del suelo a un territorio específico.

A partir de 1959 se desarrollaron nuevas políticas de colonización, al norte del estado se ofrecieron a 1 500 jefes de familia de la región henequenera de Yucatán 50 ha de tierra en los municipios de Benito Juárez y Lázaro Cárdenas (Mendoza, 2013:130). En el centro del estado, se instalaron en José María Morelos, campesinos originarios de Peto, Yucatán; quienes ya cultivaban dichas tierras y se les hizo la invitación a quedarse (Mendoza, 2013:141). Al sur del estado, al poniente de Bacalar migraron desde Oxkutzcab, Yucatán (Mendoza, 2013:147); y para 1962 procedieron de Michoacán, Jalisco y Nayarit (Mendoza, 2013:148).

Asimismo, en 1986 al poniente de Bacalar fueron cedidas 4 907 ha de tierras en régimen de usufructo a los refugiados de la Guerra Civil guatemalteca (Quezada y O'Dogherty, 1986:279) cuyo origen étnico es akateco, jakalteco, chuj, q'eqchi', k'iche', kaqchikel, mam e ixil (ver INALI, 2009). Además, recibieron construcciones de 36 m² en lotes familiares de 300 m² (Quezada y O'Dogherty, 1986:271), para formar los asentamientos de Maya-Balam y Los lirios.

La última dotación de tierra se dio en el año de 2005 a pobladores llamados de forma popular como menonitas y que se adscriben a la religión adventista, conocida como *Old colony* o *Altkolonier*, provenientes de Chihuahua y de los distritos de Corozal y Orange Walk, Belice, se trata de 5 000 ha de tierra donde viven 250 familias y forman el ejido de Nuevo Salamanca (Vargas y García, 2018:144-145).

Quintana Roo recibió la denominación de Estado libre y soberano en 1974, al alcanzar el mínimo de 80 000 habitantes por medio del impulso a diversas políticas migratorias (Mendoza, 2013:150) y quedó compuesto por siete municipios: Othón P. Blanco (capital), Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos, Cozumel, Lázaro Cárdenas, Benito Juárez e Isla Mujeres. En la década del noventa, como consecuencia del crecimiento poblacional, la concentración del poder económico y la expansión de la industria hotelera, Quintana Roo inicia un proceso de fragmentación acelerada, principalmente al norte del estado, y se creó en 1993 el municipio de Solidaridad, en 2008 Tulum, en 2011 Bacalar, y en 2016 Puerto Morelos.

1.2 Los pueblos santos y la región central de Quintana Roo

La población autodenominada como *máasewáal* se localiza actualmente en la región central de Quintana Roo, se circunscriben a los pueblos santos (*saanto kaajo'ob*), lugares donde *Ki'ichkelem Yuum* (Hermoso señor/ Jesucristo) dejó a su apóstol, la Santísima también *Saanto* Juan de la cruz tres personas, se trata de Xocen, San Antonio, Tulum, Chunpom, Chan Santa Cruz (Carrillo Puerto) y Chancah Veracruz. Los pueblos santos y las comunidades que participan de las guardias a La santísima conforman el territorio *máasewáal*, en él la población comparte diversas prácticas de conocimiento, y, a partir de él, los *máasewáalo'ob* se relacionan con las otras regiones de estado (sur y norte) y establecen dinámicas económicas, sociales y culturales específicas.

Los pueblos santos han atravesado por diversos cambios. Respecto a Xocen en Yucatán, paraje de inicio del recorrido fundacional de Jesucristo, es para los *máasewáalo'ob* el centro del mundo (*chúmkuk saanto lu'umil*), “La madre-padre de todas las santas cruces es el *Yum santísima cruz tun* de Xocén, también llamado *Balam tun*, el guardián jaguar piedra preciosa” (Bocara, 2004:108).

De La Santísima de San Antonio Muyil se desconoce su paradero y en diversas ocasiones la población ha emprendido caminatas para buscarla en el sur de Yucatán, sin éxito (*Don A*, 6 de diciembre 2021). Como se mencionó, tras la toma de Kàah Santa Cruz X Balamnah K'ampok'olche', hoy Felipe Carrillo Puerto, por el ejército mexicano, los *máasewáalo'ob* dejaron la ciudad, llevándose al santo a XCacal: “Cuando abandonaron Carrillo Puerto, Chan Santa Cruz, en esa época, se fue el sacerdote del patrón del santo y manifestó a los señores de Tixcacal: “¡que vengan a buscar el santo, porque ahorita nadie hace guardia!”. Así fue como lo llevaron” (*Don A*, 9 de noviembre 2021). En Tulum, Chumpón y Chancah Veracruz, los santos son conservados y venerados.

En los pueblos santos persiste la sacralidad y reconocimiento de santidad por la población *máasewáal* del centro de Quintana Roo, los santos de dichos pueblos son nombrados e invocados en las oraciones locales, que en el caso de Chancah Derrepente dirigen los rezadores, en el siguiente orden:

En primer lugar, Chancah Veracruz, es el lugar mayor, porque si tú has estado allá, has visto cuántos santos hay, Dios dejó todas las imágenes ahí. Después Tixcacal Guardia, es el santo que estaba en Chan Santa Cruz, en tercero Chumpon, Tulum, San Antonio y Xocén (*Don M*, 4 de abril 2021).

Además de invocar la protección de los apóstoles de Jesucristo que se encuentran en los pueblos santos, la población *máasewáal* circundante a dichos pueblos, se organiza en grupos llamados compañías para realizar guardias que resguardar y vigilan las señales de Las Santísimas.

Nosotros cuando crecimos así está diciendo mi abuelo: “ustedes sigan las guardias, porque el Santísimo que está allá tiene su milagroso”. Es el santo que llevan allá cuando va la gente a la guerra, y pues no va a pasar nada a la gente que aunque sean pocos, aunque llegan mil soldados, los mil soldados siempre desaparecen con poco gente, con cien gentes que haya del pueblo, hasta los mil soldados se matan todos, no regresan otra vez a su tierra, los que manda el gobierno o el presidente, ¿por qué no sé quién manda esos, porque antes era español, no?

Entonces, pues los señores van con los santísimos. Porque los soldados intentaron llegar a Chanchah Veracruz, pero tampoco mandaron muchos soldados para que llegaran a Chanchah Veracruz, cerca de 4 km de Chanchah hay una laguna, hay un cenote, allí llega la gente, allí toman su *pozolito* [*pozol*], antes no había café, no había azúcar, no había nada, antes toman su *pozole* los soldados.

Entonces, se levantaron... se desapareció el camino. La Cruz hizo que se perdieran... por eso la gente sigue adorando, por eso no la dejan solo, por eso hay constante servicio ahí (*Don J*, 4 de febrero 2017).

Las guardias se organizan en forma de compañías compuestas por un capitán, un teniente, un sargento, un cabo y un rezador. Además, en cada pueblo sagrado hay un General, que es el máximo representante y coordinador de lo que Villa Rojas (1978) llamó cacicazgo, y ahora funcionan como núcleos que agrupa a las comunidades vecinas en forma de compañías, de forma similar a como lo hicieron los abuelos.

Antiguamente, se van 30 o 35, cuando llega la hora se forman frente a la iglesia y cuentan. No tienen ni siquiera reloj, no más calculan. Cuando estás en guardia cuidando la vela que está encendida, una hora viene otro, día y noche está la guardia, así cuidaban al santo anteriormente. Le llaman orden cuando cambia la guardia, por ejemplo, voy a decir a mi compañía: “Juan te toca a ti”. Cuando llega uno reza el *maaya reeza* y luego se levanta y pide buenas tardes dice, así: “*kinchint'ant(i)k uk'aaba buenas taardes...*[Juan]”. Y

te entregan la vara. El que está en guardia tenía una escopeta y el que va a cambiar tiene una escopeta, el que va a entrar va a poner su escopeta así [ademanes que hacen una X, donde la escopeta entrante se pone sobre la saliente]. Ahorita ya no, en la mañana abren, cuando terminan la misa cierran la iglesia hasta la tarde otra vez.

Antes mi papá lleva su *sóoskil* [fibra] de henequén para hacer su hamaca, lleva su comida, *piim* [tortilla gruesa], tortilla y *sak peet* [tortilla delgada cocida solo por un lado y secada al sol]. Mi mamá, mi difunta mamá, sabe hacer, esta más delgadita que la tortilla que hace la máquina. Entonces, cuando termina, cuando se gasta la tortilla torteada comen el *piim*, cuando se gasta el *piim* comen el *sak peet* y el *pozole* también, unos tres o cuatro días tarda el *pozole*, se queda *k'áaj* [amargo], eso lo llevan, lo toman, con esa comida terminan una semana (*Don A*, 10 de noviembre 2021).

A partir de 1998, las políticas públicas de patrimonialización se entrometieron en la organización *máasewáal* (ver Avila, 2015; Buenrostro, 2012). Por medio de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo en su Artículo 45, el Estado de Quintana Roo nombró los pueblos santos como Centros Ceremoniales Mayas (GEQR, 2017:11), y a quienes realizan las guardias como Dignatarios Mayas –nombre aceptado y utilizado internamente–, los cuales se institucionalizaron por medio de un padrón de miembros, lo que convirtió a los Dignatarios en un grupo cerrado, criticado por recibir un apoyo mensual de \$500 MXN.

La ley citada reconoce ocho Centros ceremoniales, los cuales son Kantunínkil, Tulum, Chumpón, Cruz Parlante (Carrillo), Tixcacal Guardia, Yaxley, XYatil y Chanchah Veracruz (información proporcionada vía correo electrónico por Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya y las Comunidades Indígenas del Estado de Quintana Roo, por medio del Sistema Nacional de Acceso a la Información Pública, 3 de noviembre 2020). Por su parte, los Dignatarios no son un grupo homogéneo, en la microregión de estudio algunos de sus pobladores únicamente reconocen como Centros Ceremoniales Mayas a los pueblos santos, estos de Quintana Roo: Tulum, Chumpón, Chanchah Veracruz y Tixcacal Guardia. Respecto a Cruz Parlante en Carrillo, no es aceptada por todos, pues como se explicó, *La Santísima de esta ciudad* fue llevada a XCacal En cuanto a Kantunínkil, Yaxley e XYatil, son completamente desconocidos con tal atribución en la microregión.

A partir de las anteriores políticas, los gobiernos en turno y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), tienen injerencia en el mantenimiento de los Cuarteles de cada pueblo santo, al igual que otorgan diversos apoyos para la realización de las celebraciones. Se trata de acciones alineadas a la política institucional indigenista, enfocada en preservar monumentos y ceremonias “sagradas”, antes que reconocer en su complejidad a los pueblos indígenas.

Por otro lado, los dignatarios alineados a las instituciones gubernamentales han formado el Gran Consejo Maya, compuesto por algunos generales de los Centros Ceremoniales, y otros personajes nombrados por el estado. El Gran Consejo cuenta con poca legitimidad entre el grueso de los Dignatarios, dado que se encuentra al servicio del partido oficial del estado que ha destituido líderes a su antojo, como fue el caso de don Isabel Sulub en 2019 (ver Torrero, 2020). Además, en tanto cada pueblo sagrado es independiente, el Consejo no tiene lugar en la organización de estos (ver Landrove, 2021).

Actualmente, las compañías de Dignatarios se trasladan por una semana al pueblo sagrado que les corresponde para realizar su guardia, la cual consiste en abrir la iglesia a las 4 h y cerrarla a las 22 h, limpiar, ofrecer las velas y rezar la *chan* misa (misa pequeña) a las 5 h, y a las 7 h la *nojoch* misa (misa grande). También vigilan el respeto de las reglas de santidad del recinto que prohíben tomar fotos del altar, así como de la iglesia y la fiesta; tampoco se debe ingresar a la iglesia con calzado y quien se acerca al altar, llamado *La gloria*, para depositar velas u ofrecer alimentos debe proceder según las reglas antes mencionadas y dirigirse al guardia en turno, que se encuentra en constante vigilia ante una señal (*chíikul*) de La Santísima.

La última *chíikul* recibida acaeció el 28 de diciembre de 2019, se trató de un incendio en el altar de La Santísima Cruz Tun de Xocen. Ante ello, diversos *jmeeno'ob* fueron convocados para interpretar la señal, a lo que concluyeron:

Olvido al *ch'íibal* o de nuestras raíces, la “comercialización” de nuestra cultura y de nuestros territorios, horribles sacrilegios a los centros ceremoniales y al *kilíich ixim* o de los granos sagrados del maíz, parte de las conclusiones de la consulta hechas al *sastún* o la piedra de la predicción. De esa forma, la gran región *Cruzo'ob* ya estaba advertido por el gran *yúuntsil* o el señor de la vida [...] *K-yuume taak u p'aatko'on*, nuestro gran padre y señor nos quiere dejar huérfanos y desamparados (Caamal, 22 de enero 2020).

Figura 8

Saanto familiar



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Para revertirlo, numerosas peregrinaciones de fieles se dirigieron a Xocén para realizar ofrendas. Asimismo, dichos presagios funestos son interpretados por algunos *máasewaálo'ob* como un disgusto de La Santísima por el pago que reciben los Dignatarios por la realización de su servicio, lo que ha provocado pérdidas de su legitimidad entre la población local que opina que su labor es poco auténtica al no tratarse completamente de un sacrificio o promesa, al igual que se les desprestigia por relacionarse con el gobierno, el enemigo histórico.

Anteriormente, entra uno en domingo y sale en mismo domingo. Ahora entran en sábado y salen en sábado. Pero no ha acabado la semana y ya están yendo o a veces no van [...] Cuando uno llega allá hay que cumplir, no solo como un juego, nada más. Yo así lo veo. [...] Ahora es pura política, mucha gente solo lo hace porque van a dar su *chan compeensa* [pequeña compensación], no es mucho, pero lo van a dar (*Don A*, 9 de noviembre 2021).

Los Dignatarios son criticados por no cumplir cabalmente con sus obligaciones, y en concordancia con lo expresado, *don Aa* me relató una profecía, la cual dice: “*junp'ée k'iin yaan u kono Diios* [un día van a vender a Dios]”, *don Aa* interpreta que aquel presagio lo cumplen los actuales Dignatarios, quienes reciben un pago por su servicio y apoyo gubernamental para la realización de las fiestas.

Pese a los problemas enunciados, la devoción a la Santa Cruz sigue vigente en la región, las comunidades se encuentran coordinadas en torno a un pueblo sagrado, construyendo una red regional de relaciones sociales, la cual se organiza, coopera y participa en la realización de las peregrinaciones y festividades. Además, a nivel familiar y comunitario hay Santísimas cruces, las cuales tienen una jerarquía menor en cuanto a su poder milagroso, pero que cumplen un papel fundamental en la protección de los habitantes. Lo relativo a la ritualidad de las cruces locales y familiares será analizado en el Capítulo II.

La región central de Quintana Roo

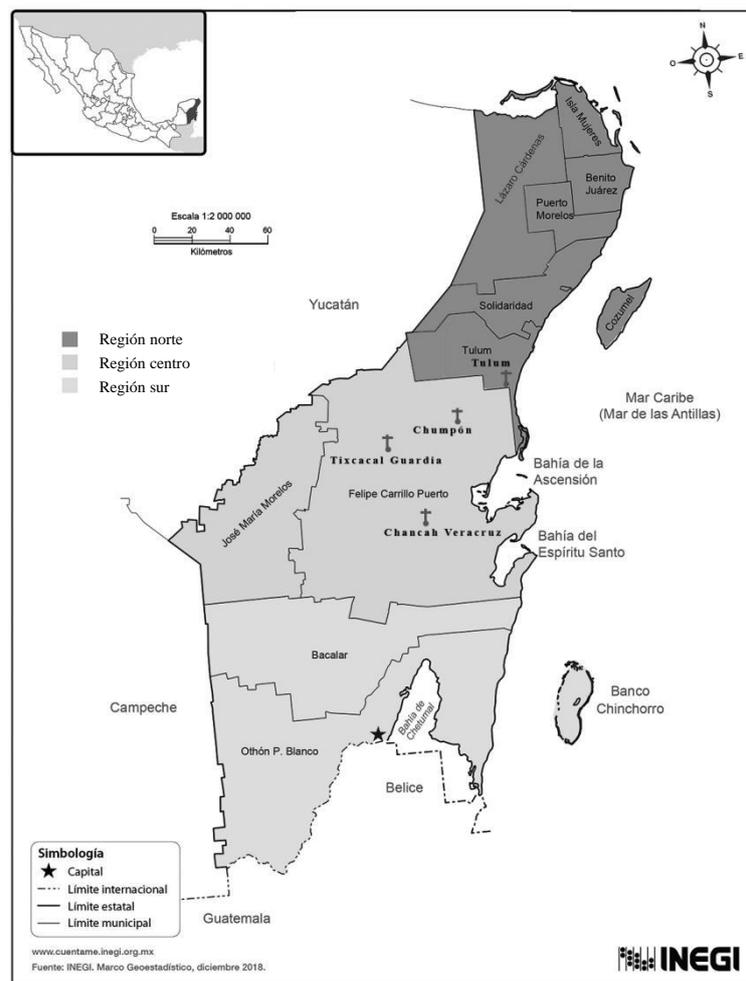
El estudio de la interacción regional de Quintana Roo, es un tema que ha sido abordado desde enfoque peninsular, donde se identifica una dinámica social y económica interrelacionada entre los tres estados que conforman la Península de Yucatán (ver Quintal et. al., 2003b y Ruz, 2006b). Desarrollar el estudio de las regiones de Quintana Roo es un tema que se escapa de los objetivos de esta tesis; sin embargo, en este apartado apuntaré unas líneas que considero esenciales para mostrar las formas en las que los *máasewáalo'ob* se integran a las dinámicas sociales, culturales y económicas estatales, con el objetivo de abonar en la complejidad de los actores locales, quienes no son sujetos aislados de la modernidad. Asimismo, se estudian los etnónimos regionales: maya, mestizo, mayero y *máasewáal* para profundizar en la pluralidad interna de los hablantes de maya yucateco.

Propongo que en la dinámica regional de Quintana Roo se pueden identificar tres regiones: norte, centro y sur. La región norte de Quintana Roo, la componen los municipios de Isla Mujeres, Lázaro Cárdenas, Benito Juárez, Puerto Morelos, Cozumel, Solidaridad y Tulum, se caracteriza por su enfoque en los servicios turísticos. Durante la década de los treinta del siglo pasado, la pesca de consumo local y la copra de exportación (Campos, 2004:292)–, fueron las principales actividades económicas. A partir de los años setenta, se desplazó la actividad pesquera con el argumento de bajo impacto económico para promover el uso turístico del litoral

(Macías, 2004:15). En 1974, Cancún se inauguró como un destino turístico de exclusividad (Cárdenas, 2013:159). Posteriormente, por el éxito del Caribe mexicano, en 1999 (Cárdenas, 2013:161) se creó el corredor turístico de la *Riviera Maya*, el cual incluye la zona costera de los municipios de Solidaridad y Tulum, este segundo se ha perfilado en parte a recibir el turismo exclusivo, aproximadamente desde 2015.

Figura 9

Las regiones de Quintana Roo y los pueblos santos



Fuente. Elaboración propia con mapa del INEGI (2018b).

El norte es una región de atracción laboral en torno a las actividades generadas para el turismo, su población es heterogénea, y es fundamental recalcar el fuerte componente indígena que comúnmente es invisibilizado. La migración regional indígena se emplea principalmente en las actividades más bajas del sector terciario, limpieza y construcción; y en menor medida en la cocina, mantenimiento, seguridad y

la atención directa a turistas (Cárdenas, 2013:164). La población local es nombrada por los otros migrantes nacionales y extranjeros como *mayitas*, el mote es despectivo, pues es una racialización que señala al poblador local de rasgos indígenas para inferiorizarlos. Al tiempo que marca una distinción con otros grupos étnicos, entre ellos los *chiapitas* (de Chiapas) quienes se dedican a la construcción y a la venta de artesanías de forma ambulante, y los *tabascos* (de Tabasco), grupo que sufre mayores estigmas sociales y se dedica a la construcción. Por su parte, los mayahablantes se presentan como *mayeros* –alude a quienes son bilingües, indígenas o no–, por la ventaja de ser una categoría que no remite a ninguna clase social, ni conlleva una connotación racial (ver Eiss, 2014:54).

La región sur, se encuentra formada por los municipios de Bacalar y Othón P. Blanco, el sur es una zona principalmente agrícola y en menor medida ganadero, respecto a la agricultura, se realizan milpas familiares, pero también hay monocultivos agroindustriales de caña de azúcar, piña, chile serrano y plátano. En el sur se sitúan dos polos turísticos, uno de ellos es Bacalar que ha visto un crecimiento acelerado desde 2015 con el arribo masivo del alga marina llamada sargazo a las costas del caribe, lo que provoca el desplazamiento de los turistas que llegan a las playas del norte hacia las fuentes de agua dulce en el sur como cenotes y lagunas. El segundo de ellos es Mahahual que en conjunto con Xcalak y Chetumal, pertenecen al proyecto *Costa Maya* creado en el año 2000 y tiene por objetivo darle continuidad geográfica al uso turístico del litoral (Sierra y Campos, 2013:186).

Los mayahablantes de origen yucateco del municipio de Bacalar, se podría decir que el pueblo de Blanca Flor es el centro de ellos, forma parte de organizaciones de productores apícolas como Kabi-Habin (Rosales y Genner, 2003:7) y también han constituido el Consejo Regional Indígena Maya de Bacalar. Los cuales se han vinculado con otros colectivos como Múuch' Xiimbal, el Colectivo de Semillas Much' Kanan I'inaj y Educe A.C., agrupaciones que discuten la imposición del Tren Maya y también celebran ferias de intercambio de semillas nativas, eventos relacionados a su vez con el Congreso Nacional Indígena (CNI), la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA) y Red en Defensa del Maíz (UCCS).

La población *máasewáal* del centro, interactúa con la del sur, casi exclusivamente con la ciudad de Chetumal, para temas gubernamentales, administrativos. Es significativo notar que las organizaciones civiles y los pueblos mayas de Bacalar, no se han vinculado aún con el territorio *máasewáal*, en cambio, se

relacionan con las comunidades del sur de Campeche en Hopelchen y también del sur de Yucatán en Peto y Valladolid. La falta de participación de los *máasewáalo'ob* podría deberse a que sus instituciones locales tienen agendas muy específicas, como es el caso de los Dignatarios Mayas y de la Organización de Ejidos Productores Forestales de la Zona Maya (OEPFZM).

La región centro de Quintana Roo, nombrada por el gobierno del estado como Zona maya, se encuentra conformada por los municipios de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto. En las cabeceras municipales, la población se dedica principalmente al comercio y a la administración pública, en Morelos se encuentran además la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. En las cabeceras municipales de Carrillo y Morelos, así como en los pueblos más grandes, predominan las casas de mampostería y pese al cambio de los materiales, el uso del espacio sigue las pautas tradicionales de una casa-habitación de dos entradas al centro de un solar. La vivienda vernácula se encuentra presente en gran medida en las comunidades rurales de Carrillo y Morelos, se puede encontrar también con modificaciones en su techo, que comienza a ser sustituido por láminas de metal, comúnmente producto de los programas sociales de vivienda.

Carrillo es la zona donde el estado ha concentrado a los herederos de la Guerra de Castas, como parte de las políticas de control de la población, de su territorio y del despojo de su autonomía (ver Bartolomé, 2001). El etnónimo *máasewáal* permanece vigente con sus adecuaciones a la vida contemporáneas.

Máasewáal es un pobre campesino, así. Son las personas que solo trabajan en la milpa, y que son pobres. De antes no utilizan muchas ropas, solo ponen hojas encima o piel de un animal, no utilizan ropa como hoy se vende, como zapato solo utilizan huarache.

¿Todavía hay masewales?– Anaid.

Sí, como mi hermano *JR* [labora únicamente la tierra].

¿Y *JM*? [su esposo, que no trabaja la tierra y se emplea en la construcción en la región norte]– Anaid.

Igual se le dice así, porque solo salen a trabajar para que no les falte nada en la casa y lo que les hace falta lo pueden comprar (*XP*, 21 de febrero 2020).

En un primer momento, la forma de vestir se presenta como un marcador social relacionado con el poder adquisitivo, enseguida se aborda que la actividad productiva es fundamental, pero no decisiva. Lo anterior se justifica porque pese a

que el campesino sea exitoso y en gran parte autosuficiente, tendrán un cierto estigma de pobreza al contar con poco dinero para adquirir los productos que ahora son indispensables en la vida moderna: galletas, café, azúcar, teléfono celular, variedad de ropa, lo mismo que necesitará liquidez económica en el caso de problemas de salud o en un periodo de mala cosecha. Quienes no trabajan la milpa están obligados a adquirir el total de sus insumos diarios, aunque pueden tener pequeñas siembras de hortalizas, un *ka'anche'* (huerto elevado) de plantas aromáticas y animales en el solar al cuidado de la mujer y los hijos, los cuales les servirán para complementar las necesidades diarias.

El etnónimo *máasewáal* tiene también un fundamento territorial, “es la raza indígena, el pobre que vive en el monte, así como nosotros, aunque no vivimos en el monte” (*Don I*, 30 de mayo 2021), “Es el nombre de los mayas, los mayas de aquí, como tienen los nombres los franceses, británicos...” (*Don A*, 1 de diciembre 2021). Vivir en el territorio *máasewáal* remite a una cultura específica y una religiosidad, lo cual observé en la vida cotidiana durante mis estancias de campo, cuando mis interlocutores veían mi piel afectada por los piquetes de moscos, solían decir con mucho orgullo: “*tumen griinga, ma' máasewáli'* [porque eres gringa, no *máasewáal*]”. Cuando me mostraban alguna medicina o platillo local, me explicaban con orgullo: “*to'one' máasewáalo'on* [nosotros somos masewales]”.

La principal categoría de otredad en la región centro es el *griingo*, usado para englobar a todo tipo de extraños que ingresan a las comunidades, se trata también de una referencia al turista, al que no es originario *del país*, que desde la noción local se refiere al territorio *máasewáal*. Otra forma de nombrar a la gente de fuera es la de *mayeros*, personas comúnmente dedicadas a la docencia, servidores públicos y gestores culturales o ambientales. El término tiene su origen en la década de los setenta, época en que el antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI) creó los Centros Coordinadores Indigenistas, cuyas tareas se ejecutaron por medio promotores y maestros bilingües (Rosales y Llanes, 2003:3) momento en que las políticas públicas tuvieron un enfoque participativo (Gabbert, 2001:477).

Fue así como surgió la categoría *mayero*, la cual alude a las personas que hablan maya, independientemente de su ascendencia y posición social, bien puede ser su lengua materna, o que la hayan aprendido por motivos laborales (ver Gutierrez, 2002:365; Gabbert, 2001:481). El uso del sufijo «ero» “es el resultado del interés por distinguir claramente a los «mayeros» de los «mayas»” (Gutiérrez, 2002:365).

Las actividades económicas principales son la agricultura y la apicultura, es una zona también de explotación forestal, enfocada a las maderas preciosas para la construcción y elaboración de mobiliario y en menor medida se fabrican artesanías. En ese rubro, se encuentran también grupos artesanales de bordado, la comunidad más reconocida es Xpichil. En el núcleo familiar se urden hamacas y de mayor difusión se encuentra la cestería de bejuco, que tradicionalmente tiene su auge en la época navideña, pero, ha dejado de ser una actividad estacional, la demanda va en aumento y se enfoca en objetos de decoración como lámparas, cestos y canastos para los cuartos de hospedaje de los centros turísticos.

Desde la región central se observa una movilidad, diaria, semanal y/o estacional, la cual crece en época de secas, a la región norte. Mención especial merece la dinámica de desplazamiento laboral en la subregión de los Chunes, compuesta por Chunyaxché, Chumpón, Chun-on y Chunyah, la cual comienza a replicarse en otros pueblos. Cárdenas (2014:162-164) señala que su cercanía a la zona turística y la condición socioeconómica de sus habitantes la convierten en una fuente de mano de obra, donde a partir de 2003 los hoteles de la región norte proporcionan un servicio de transporte diario desde estos pueblos a los centros de trabajo, medida con la que pudieron enganchar a los locales, y a la par cumplir con el objetivo de evitar que las poblaciones formen nuevos asentamientos urbanos en la zona turística y con ello continuar con la gentrificación del litoral.

La morfología de la región centro es plana y de roca caliza, y cuenta también con diversas lagunas como las de Ocom, que ofrecen servicios de recreación, pero que son casi desconocidos. En el mismo sentido, se han creado atracciones turísticas, por medio del programa social de Paraísos Indígenas del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), es el caso de Kíichpam K'áax, en Morelos. En la microregión de estudio, en 2022, el Instituto Tecnológico Superior de Felipe Carrillo Puerto (TecNM), a través de sus estudiantes, se acercaron a las poblaciones de Laguna Kaná, Chan Santa Cruz y Noh Cah, comunidades que cuentan con cenotes y lagunas, para desarrollar proyectos de turismo con base comunitaria, cuyo objetivo es dirigir a la microregión el turismo que transitará por el Tren Maya.

Por su parte, el gobierno estatal promueve la Ruta turística de la Guerra de Castas, la cual inicia en Tihosuco donde se sitúa el Museo de la Guerra de Castas, y cuyo templo, que data del siglo XVI, fue parcialmente destruido durante la guerra, es un edificio icónico de promoción turística. Es pertinente precisar que las políticas

gubernamentales de la zona maya se han empeñado en reconocer exclusivamente a Tihosuco como un centro de la Guerra de Castas en contraposición de Carrillo. En dicho contexto se sitúa una de las visitas del presidente en turno, Andrés Manuel López Obrador, con el objetivo de pedir perdón al pueblo maya por los agravios cometidos durante la Guerra de Castas (ver Maldonado, 2021), maniobra política en el contexto de construcción del Tren Maya.

Consideraciones finales. En el presente capítulo se buscó contribuir a una lectura nativa de la historia, donde los *máasewáalo'ob* no han sido sujetos pasivos de las políticas colonialistas, tienen su propio relato de los hechos que se muestra en las profecías. Desde la narrativa local de la historia, como se ha señalado, en los vestigios arqueológicos locales (*múul*), duermen las humanidades antiguas, no parientes, que un día se levantarán para enfrentarse al régimen opresor (ver Vapnarsky, 2022). No *tomar por serio* (Viveiros, 2010:208) la historia nativa e imponer una continuidad histórica al llamar mayas a quienes se nombran *máasewáalo'ob*, e identificarlos con los constructores de los montículos arqueológicos (*múul*), provoca una ruptura con el milenarismo político local en latencia, “Thus, any emphasis on continuity would in fact deprive the *múul* not only of their interpretive historical power, but also of their political and ritual power” (Vapnarsky, 2022:96).

El estudio de la geopolítica quintanarroense mostró las formas históricas en las que el espacio *máasewáal* se concibe como un territorio vacío. Pero en realidad lo que sucede es que el territorio se “vacía” al no reconocer a su población con sus formas de organización, así como en su manejo del espacio. Este despojo del territorio va acompañado por una explotación de los bienes naturales y el cambio de uso del suelo que genera una reconfiguración de las prácticas sociales y culturales locales. Pese a ello, los *máasewáalo'ob* han negociado con los actores externos al territorio de diversas maneras, entre ellas se pueden incluir los intercambios armamentísticos, las explotaciones de maderas preciosas, el proceso ejidal, y la entrada de las políticas públicas.

La lucha por la autonomía en el pasado, durante *La guerra antigua*, ha sido analizada por Bricker (1993) quien propone que se trató de un caso de «movimientos de revitalización», “es decir esfuerzos deliberados, organizados y conscientes por parte de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria” (p.25). Barabás (2000) propone el enfoque de las «utopías concretas»: “son proyectos

y praxis descolonizadoras, que evidencian en el lenguaje de la religión las esperanzas colectivas de transformación radical del caótico mundo creado por el colonialismo” (p.169). Movimientos que buscan terminar la colonización y recuperar el territorio.

Frente a las luchas históricas por la autonomía, queda pendiente una discusión contemporánea del tema; Bartolomé (2001) señala que “La posibilidad de un sistema interétnico basado en la articulación de configuraciones étnicas autónomas no entra en contradicción con el desarrollo de un Estado democrático y participativo” (p. 108). Al reflexionar acerca de la autonomía me pregunto, ¿qué es lo que sucede cuando la población se ve obligada a recurrir al trabajo asalariado porque la agricultura milpera no es ya el referente cultural que satisfaga las necesidades de consumo?, ¿qué impacto tiene el *Tren Maya* sobre la autonomía de sus tierras, las cuales se ven como ociosas?, ¿qué incidencia tendrá el paso del tren en estos espacios?

Quedan pendiente aún estudios a largo plazo para evaluar los impactos en las comunidades del programa *Sembrando Vida*, de claros tintes clientelares para las poblaciones que se encuentran cercanas a los tramos del Tren Maya y en el Corredor Transístmico (ver de Ita, 2021:21), el cual a corto plazo de 2018 a 2021, ha llevado al abandono de la milpa en algunas comunidades de Yucatán y Quintana Roo (ver Acosta, 2021:165) de la ritualidad agrícola (ver Sobarzo, 2021:213) en aras de fomentar el terreno designado para el programa y poder así recibir el subsidio económico mensual.

Es claro, que una vez más los *máasewáalo'ob* se enfrentan al orden colonial que busca convertir la población en un ejército de reserva disponible al servicio del poder hegemónico. Donde la distribución de la riqueza, los recursos y el desarrollo tecnológico no son para todos, lo mismo que la desigualdad, la discriminación ambiental y la represión. Los pueblos *máasewáalo'ob* contemporáneos no se mantienen al margen de la modernidad, interactúan con ella desde sus propias formas. Las cuales versan en torno a conservar el modo de vida *máasewáal*, lo que implica un complejo religioso en torno a la Santa Cruz, a las actividades de diplomacia con los *dueños* y *guardianes* del territorio, también priorizan una alimentación con los frutos y animales del país y la realización de la milpa continúa marcando el ciclo anual y de la vida cotidiana.

También se buscó abordar el contexto contemporáneo para contextualizar a los *máasewáalo'ob* en la dinámica regional, la cual incluye la migración, actividad en crecimiento, que en los últimos años incluye a las mujeres y que sin duda seguirá

creciendo a raíz del Tren Maya. En esta investigación no se ha abordado uso del dinero generado por las actividades migrantes, sin embargo, en Chancah Derrepente he podido observar que la migración continúa siendo temporal, y los ingresos generados son destinados a actividades locales como pagos por realización de la milpa y realización de promesas a los santos lo que influye directamente en el cuidado de los cuerpos y el territorio.

Capítulo II. El cuidado de las personas

El cuerpo y la persona *máasewáal* se forman y fortalecen a lo largo de la vida por medio de los rituales del ciclo de la vida incluida la ritualidad a los difuntos, para conservar la vida son necesarias también una diversidad de prácticas cotidianas de cuidado para el cuerpo, relacionadas con la ingesta de alimentos, la interacción con otras personas y seres, lo mismo que precauciones para transitar por el territorio.

La ritualidad que aquí describo, así como las prácticas de conocimiento, son una síntesis de lo que observé durante mis diversas estancias de campo, la mayor parte de las ocasiones se me presentó en la cotidianidad, es decir, no inicié indagando ni cuestionando a mis interlocutores sobre el tema; fue tras escribir el diario de campo en el día a día que planteé preguntas para profundizar lo que la experiencia cotidiana me mostraban. Fue así como hilé las relaciones que existen entre la ritualidad del ciclo de la vida y el cuidado corporal, se trata de dos elementos fundamentales e indisolubles para la construcción del cuerpo y la persona *máasewáal*.

Además de ellos, las prácticas de conocimientos para la ritualidad del ciclo de la vida y el cuidado corporal, se encuentran ampliamente difundidos entre los *máasewáalo'ob*, sin dejar de lado el papel de las mujeres en el cuidado de todos los seres que habitan el solar familiar, a manera que lo menciona Danièle Dehouve para la zona tlapaneca:

Sin embargo, antes de hablar de verdaderos ‘especialistas’, es necesario decir que las competencias rituales están ampliamente difundidas en la población masculina. Dicho de otro modo, el especialista de base es el propio jefe de familia, porque se considera imposible sembrar maíz, criar ganado y educar hijos sin realizar rituales (Dehouve, 2015:137).

Para tratar el cuerpo de un recién nacido, en caso de un desorden corporal o anímico, los progenitores primerizos recurren a las personas mayores (*nukuch máak*) de su grupo familiar para recibir consejos y también, a quienes sin la necesidad de ser ancianos han criado a sus hijos con éxito, y comparten su saber. Se trata de prácticas de conocimiento basadas en la experiencia, por tal motivo son variadas y en ocasiones se consideran *secretos* –categoría local para referirse a conocimientos– familiares.

En caso de enfermedad, los mayores suelen aconsejar la necesidad de proceder con la ritualidad del ciclo de la vida; para la cual se realizan diversas ofrendas y procedimientos, que al igual que para el uso de plantas medicinales, siempre se ponen

en funcionamiento siguiendo la lógica numérica: 1, 3, 5, 7, 9, 13. Considero que dichos números implican ciclos completos y tienen connotaciones de fuerza.

El número 1 es utilizado para las ofrendas cotidianas de agradecimiento, es la unidad mínima que refiere completud. El número 3 es asociado con los tres niveles del espacio; celeste, terrestre e inframundo. El 5 alude a las cuatro direcciones cardinales más el centro, cosmograma que se repite en el cuerpo. El 7 es el número más utilizado para las ofrendas de alimentos y bebidas, se puede observar una referencia a los siete días de la semana. El 9 se relaciona al periodo de gestación, a los niveles del inframundo, y a la mujer. El 13 es el número mayor de fuerza, utilizado solo para las festividades más grandes, relacionado con las 13 capas celestes.

Algunos, ejemplos sobre el uso de los números en la ritualidad del ciclo de la vida y en la administración de plantas medicinales, serían los siguientes. Cuando un infante ha cumplido 3 meses de vida, es el tiempo mínimo en el que debe ser bautizado, en la mesa del santo se disponen 7 jícaras de bebida y 13 velas. En caso de enfermedad, las plantas medicinales se utilizan, por ejemplo, elaborando compuestos con 3 clases de plantas, o se emplea una, y de ella se toman 3 hojas para ser consumidas por 3 ocasiones. Las combinaciones son diversas, pero siempre siguen los números señalados.

Las plantas medicinales pueden ser cultivadas, como la albahaca –llamada *nikte'* y *albacar*–, o bien crecen exclusivamente en los montes. Para utilizar las que son sembradas en el solar, de la planta se corta una rama para tomar las hojas, nunca se cortan exclusivamente las hojas. Su uso es en infusiones, maceraciones o se estrujan en agua (*ya'ach'*) para extraer su jugo, todo lo anterior tiene el objetivo de evitar hervirlas, lo que provocaría que la mata que permanece sembrada muera lo mismo que al utilizar únicamente sus hojas sin cortar la rama. La explicación local de ello es que la mata muere al cumplir su función de curar al paciente, por medio de entregar su *óol* (vitalidad), así que siempre debe cortarse una rama para cortar el vínculo con la totalidad de la planta, lo mismo que evitar hervirla dado que el calor mataría a la planta en su conjunto.

Las plantas que crecen únicamente en los montes poseen una condición de fuerza mayor por ser *Yuum k'áax* (Señor del monte) su dueño, así al momento de tomarlas se debe pedir permiso para eludir el mal aire que acarrea tomar algo que no le pertenece a las personas. Para recolectarlas se requieren de conocimientos especializados para saber dónde buscarlas y en qué época del año, preferentemente se

recolectan en viernes santo: “ese día Dios está muerto, las plantas son más fuertes” (JJ, 21 de julio 2021).

La alimentación basada en el maíz, en los frutos y animales locales llamados del país, es parte de la cotidianidad *máasewáal* y del cuidado del cuerpo, lo anterior se encuentra en completa relación con el uso de plantas medicinales, las cuales se prefieren consumir frente a la medicina alópata, por ejemplo, un día que acompañe a una madre a visitar al *jmeen*, al momento de recetar la medicina, el *jmeen* enfatizó: “*u le' limon páais, ma' injerto'i'* [su hoja del limón del país, no injerto]” (Don T, 27 de mayo 2021).

Cuando pregunté a mis interlocutores por las razones de esto, me respondieron: “¡de por sí, no se van a curar con otra cosa!”, y me explicaron: “*Le paalalo'ob ku síijilo'ob waye' máasewáal paalalo'ob. K'a'abet u ts'a'akalo'ob yéetel páais ts'aak* [Los niños que nacen aquí, los niños *máasewáalo'ob* tienen que curarse con la medicina del país (local)]” (XL, 21 de julio 2021). Frente a las anteriores respuestas, entiendo que el cuerpo *máasewáal*, el cual ha crecido en un territorio específico y ha sido alimentado con los frutos de él, tiene una especie de costumbre con la medicina-alimento del país. En ese orden de ideas, lo externo al territorio es ajeno al cuerpo y puede ser incluso dañino; en cambio, lo local es el medio idóneo y en ocasiones el único mecanismo para tratar el cuerpo.

Si las medicinas y los tratamientos empleados en el grupo familiar no resultan efectivos, se recurre a los especialistas, ya sean yerbateros (as), sobadores (as), parteras y el *jmeen*. Este último se encuentra en la cúspide al ser quien posee todos los *secretos* para tratar el cuerpo, y el conocimiento diplomático para dirigirse a los *yuumtsilo'ob*. Preciso que hablo en masculino de los curanderos (*jmeen*), dado que en la microregión solo los hombres poseen tales atributos, pues la ritualidad de la milpa y del monte, la cual requiere interacciones con los *yuumtsilo'ob*, es incompatible con las características del cuerpo femenino –tema profundizado en *Los cuidados de la mujer*–.

En la zona de estudio, actualmente solo hay un *jmeen* que se localiza en el poblado de Mixtequilla. Estos especialistas son escasos, pues para convertirse en tales requiere haber sido raptado por los *yuumtsilo'ob* quienes enseñan las artes del oficio. También es posible recibir el conocimiento por medio de sueños donde los seres citados comparten los conocimientos al elegido, o heredar las prácticas de otro *jmeen*, sin embargo, se precisa la venia y el don de los *yuumtsilo'ob* para trabajar.

Figura 10

Jmeen saca el suerte con un sáastum



Foto. Anaíd Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo 2019.

Respecto a la forma en la que el *jmeen* procede, lo que a continuación describo es producto de mis observaciones de campo, en especial la estancia de 2021, en la cual transporté a diversas personas a consultar con el *jmeen* de Mixtequilla, y en particular acompañé a una madre que llevaba a su bebé de 10 meses, a quien el *jmeen*, tras sacar *el suerte* observó que el malestar del infante se trataba de mal aire (*tankas iik'*) que la madre adquirió mientras se encontraba en embarazo, el tratamiento para revertirlo requeriría una serie de 13 curaciones. Durante esas visitas el *jmeen* me permitió estar presente observando, pero nunca consintió responder alguna pregunta ni la toma de fotografías o grabaciones. Anteriormente, había podido dialogar con *don S*, fallecido en 2020 y oriundo de Chancah Derrepente, sin embargo, como me iniciaba en la investigación, no tuve la oportunidad de profundizar en el tema.

Para trabajar el *jmeen* se vale de un *sáastun* (piedra clara), objeto sagrado y vivo que el *jmeen* recibe de los *yuumtsilo'ob*, ya sea en su rapto-viaje iniciático, o bien la encuentra como una *suerte* que los mismos seres dejaron para él; siendo la *suerte* en sentido nativo un don. El *jmeen* en primer lugar procede a *sacar el suerte* (*jóok'sin suuerte*) de la persona, para iniciar, liba el *sáastun* en un frasco de aguardiente con un trozo de raíz de *tankas che'* (*Zanthoxylum fagara*) que se encuentra en su altar, al tiempo que pronuncia el nombre del enfermo, el cristal le muestra el mal que la persona carga así como su origen.

El difunto *don S* (trabajo de campo 2019), me explicó que para las labores de su oficio debía contar al menos dos *sáastumo'ob*, a uno le llama *xunáan* (señora) y permanecía siempre en el altar; el otro lo nombraba solo *sáastum* y cual debía cargar para su protección, llegado el momento de trabajar *don S* libaba los dos cristales. En la segunda parte del procedimiento, el *jmeen* limpia (*púus*) el mal aire (*tankas iik'*) del cuerpo del paciente, flagelándolo con un ramo de *siipche'* (*Bunchosia swartziana*) o de *tankas che'*, a los que se les escupió aguardiente. Al tiempo que pide la ayuda de los *yuumtsilo'ob* y los santos.

Como parte final, el *jmeen* toma el aguardiente antes mencionado y *santigua* a la persona. Si se trata de un recién nacido, lo unta en el cuerpo en el siguiente orden: mollera, frente, cabeza, nuca, espalda, pecho, brazos, antebrazos, palmas de las manos, estómago, muslos, piernas y plantas de los pies. Si se trata de un adulto, en la cabeza, pecho, espalda y brazos.

Al terminar puede recetar plantas medicinales y el mismo proporcionarlas, también un procedimiento ritual de agradecimiento llamado novena al santo de la casa, del pueblo o para los difuntos familiares, con el objetivo de pedir su protección o enmendar algún agravio, y finalmente, recomendar la repetición del procedimiento en 3, 5, 7, 9 o 13 ocasiones, o en series de 13.

De acuerdo con los testimonios que oí repetidamente en las comunidades de interlocución, el procedimiento realizado por el *jmeen* antes descrito, que se compone de *sacar el suerte*, *limpiar* y *santiguar*, es el tratamiento más apreciado y se entiende como completo y efectivo. En caso de que esta terapéutica falle, se recurre a otros *jmeeno'ob* de Carrillo y Pool-yuk e incluso hay quienes viajan a Ticul, Yucatán. Pero también se prefieren acudir con un *jmeen* lejano para conservar cierta privacidad.

Además del *jmeen* de Mixtequilla, en la microregión hay otros curanderos que se autodenominan espiritistas, *jmeen* o *xmeen* e incluso hay curanderos itinerantes que viajan por la microregión y dicen proceder de Yucatán. Estos especialistas proceden de dos formas, una clase de ellos *saca el suerte* con cartas, su procedimiento consiste en hacer la señal de la cruz sobre la baraja española al tiempo que pronuncian el nombre del enfermo, proceden a formar cuatro líneas de diez cartas las cuales interpretan para diagnosticar el mal, a continuación, recetan plantas medicinales, así como novenas; sin embargo, no *santiguan* ni *limpian*, por estas razones la gente local opina que no es un proceso completo y consecuentemente no es del todo efectivo.

El otro tipo de curanderas, lo formulo en femenino, pues, en la zona solo hay mujeres, realizan *limpias* frotando un huevo de pollo del país en la cabeza de quien están tratando mientras rezan oraciones católicas en español, para concluir destruyen el huevo, pero no lo leen para conocer el origen del mal, es decir, no *sacan el suerte*.

Mención aparte requiere el sistema médico alópata, durante mi estancia en las comunidades observé la reticencia de acudir al Centro de salud local, pues se hablaba de casos de violencia obstétrica, también de problemas generados por la tendencia del personal de salud de regañar a la población si observaban que a la par de un tratamiento habían recurrido al uso de plantas medicinales.

En general, los médicos son actores extraños de los que se desconfía, por lo cual, las intervenciones quirúrgicas son evitadas con base en experiencias previas de diagnósticos erróneos. Los tratamientos, que incluyen la ingesta prolongada de pastillas –para la diabetes o hipertensión–, se valoran excesivos, argumentando que el estómago se llenará de *sajkab* (tierra blanca de roca calcárea). Por tales razones, las visitas al médico se evitan tanto como sean posible, y solo se recurre a ellos en caso de requerir del uso de equipo especializado, o bien para el control de la fertilidad y los programas de vacunación.

Dado el anterior contexto, en el capítulo actual me centro en los conocimientos y prácticas comunes, me interesa profundizar en el cómo día a día la población cuida su cuerpo, por esta razón, los tratamientos de los especialistas como yerbateros (as), sobadores (as), parteras y el *jmeen* quedan en segundo término analizados solo en relación con el saber-hacer común.

2.1 Los rituales del ciclo de la vida *máasewáal*

Los cuerpos nacidos en el territorio local, requieren para su formación consolidada en personas *máasewáalo'ob* de la realización de una serie de etapas rituales que, como lo señala Pitrou (2020) se trata de:

[...] dispositivos destinados a hacer participar a un ente no humano para que actúe sobre los procesos biológicos con el objetivo de dar una *life form* humana a un niño, al mismo tiempo que se le transmite la capacidad de desarrollarse como un agente en el seno de una *form of life* regida por reglas a las que tiene que aprender a obedecer (p.383).

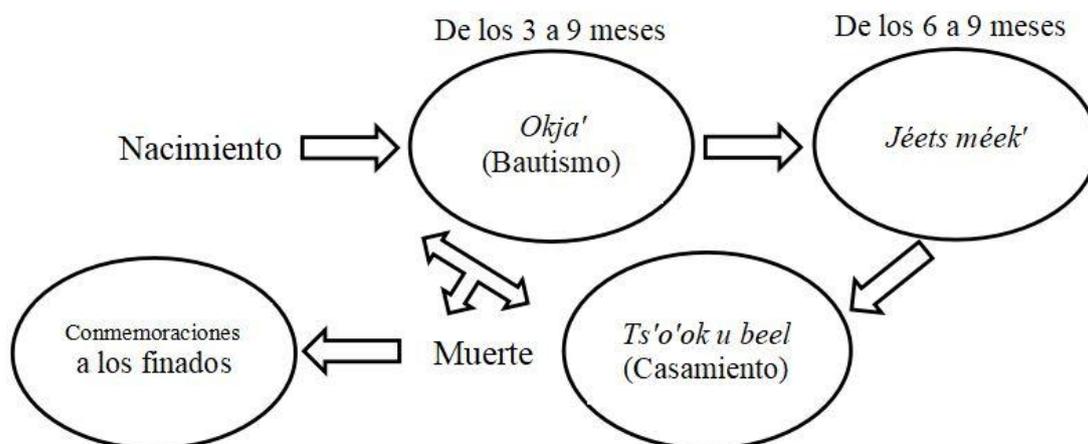
Así, los rituales del ciclo de la vida son esenciales para la formación consolidada de los cuerpos y para el desarrollo de personas inmersas en un contexto

social. La primera etapa ritual es el *Okja'* (bautismo), se realiza a partir de los tres meses de edad, como una práctica católica, su fin es presentar al infante ante Dios para pedir su protección. Al mismo tiempo, desde la noción *máasewáal*, el bautizo es el momento en que el cuerpo recibe un nombre de forma oficial, proceso para convertirse en una persona e imprescindible para recibir la terapéutica del *jmeen*, previo a esto, en caso de enfermedad, el cuerpo es tratado con el nombre del progenitor o progenitora concordante con el sexo.

Entre los seis y nueve meses se realiza el *Jéets méek'*, este ritual es fundamental para que la persona pueda caminar adecuadamente, recibe también el raciocinio (*na'at*) por medio de su introducción en la alimentación *máasewáal*, y se establece el trabajo diferenciado por sexo. La siguiente etapa es *Ts'o'ok u beel* (casamiento), cuya traducción literal es: terminar su camino, es decir, que la unión marca el fin de una búsqueda; el casamiento implica la maduración completa de la persona, quien en conjunto con su *opuesto complementario* (ver López Austin y López, 2009:111), construirá una casa, formará un solar, procreará descendencia, cuidará animales, plantas y fomentará una milpa. Por último, la ritualidad del ciclo de la vida, incluye también la muerte, los difuntos familiares tienen una presencia activa en la vida cotidiana, es imprescindible despedirlos a su muerte, recordarlos periódicamente y en especial durante el mes de noviembre.

Figura 11

Rituales del ciclo de la vida máasewáal



Los rituales del ciclo de la vida que en este capítulo describo los pude observar de primera mano, y en más de una ocasión, con excepción del *Jéets méek'* y el proceso de entierro de una persona. A continuación, presento una organización personal de las observaciones cotidianas, acompañadas de reflexiones y profundizaciones del tema con mis interlocutoras (res).

El ciclo ritual del cuerpo se encuentra a cargo del rezador local, con excepción del *Jéets méek'* que se realiza por una madrina o padrino. El bautismo y el casamiento se lleva a cabo en la iglesia local a las 7 am y se le llama misa, por ser el mismo horario en que se efectúa la misa en los pueblos santos de la región. Ninguno de estos rituales es realizado en día martes o viernes, por tratarse del día de los malos aires. Lo anterior lo observé especialmente en 2021, año en que el 2 de noviembre cayó en día martes, en esa ocasión las familias adelantaron o atrasaron su celebración y me explicaron que de hacerlo en martes estarían dando comida a los malos aires. La única familia, que realizó su ofrenda el martes 2 de noviembre, me explicó:

Así me dijo mi *madín* [abuela paterna] que lo vas a hacer, no importa que día caiga porque de por sí es su día de las ánimas. Mi *madín* me dijo, que cuando vive en el rancho escucha las ánimas andando y hay unas que lloran porque no les sacan su comida. Entonces, de por sí lo tienes que hacer, porque ellos sí vienen (XA, 2 de noviembre 2021).

Para los rituales del ciclo de la vida se preparan diversos platos, bebidas, aromas, velas y colores dirigidos a los *dueños* y *guardianes*, lo mismo sucede para la ritualidad agrícola y del cuidado del cuerpo. Lo anterior se coloca sobre una mesa a manera de invitación, frente a esta el rezador, el *jmeen* o el ofrendante ofrecen también oraciones y realizan diversas súplicas. El acto concluye con la repartición pública de las viandas llamada *máatan*. El vocablo *máatan*, refiere a la acción de recibir así como al gesto de regalar algo sin que sea pedido. Se trata de una acción bidireccional que puede ser traducida como dádiva.

Los elementos colocados sobre la mesa, al igual que las acciones que se entregan, son un conjunto *figurativo, material y simbólico del mundo* (Dehouve, 2016:182), ese sentido, la autora critica el uso generalizado de la categoría ofrenda para aludir a este complejo, en cambio, propone la de *depósito ritual*:

El depósito ritual es un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o hombres y/o el don de comida. [...] Denominarlo “ofrenda” presenta la

desventaja de poner el acento de manera demasiado exclusiva sobre el “don” y pasar por alto su característica principal que tiene que ver con la representación figurativa, material y simbólica del mundo y de los deseos de los actores rituales que éstos piensan dotada de eficacia mágica (Dehouve, 2016:182).

La forma nativa de referirse a estos depósitos rituales en Chancah Derrepente es *meesa* o mesa del santo y en maya, *u xtáasche'il ti'u yúuchul kunaj* [mesa para asentar], dado que lo ofrecido se coloca en la mesa familiar y su función es proveer de un lugar para propiciar el encuentro.

Las mesas del santo se conforman con algunos elementos básicos que se explicarán a continuación, el lector los deberá considerar en adelante. En primer lugar, la mesa se orienta al Este, se trata de la dirección en que despunta el sol, corresponde a luz, a Dios y al bien; sobre la mesa se posa al santo. Es indispensable colocar un vaso con agua y hojas, ya sea de albahaca, ruda o estafiate, al cual llamaré “agua perfumada” y “sirve para cuando Dios y los santos bajan a la mesa puedan lavar sus manos” (*don M* jefe de los rezadores, 20 de septiembre 2021). Otro elemento esencial son las velas, cuyo número varía y corresponde con el número de platos de comida. Si bien, no es necesario que sea el enfermo quien ofrezca las oraciones porque las puede realizar en su nombre el especialista ritual o algún miembro mayor de la familia, las velas si las enciende el agraviado.

Los alimentos y bebidas se depositan siempre contados, para los rituales del ciclo de la vida se utilizan los patrones 1, 5 y 7. El número 1, en caso de novenas pequeñas para el santo familiar, donde se ofrece únicamente bebida o bebida con pan. Para depósitos rituales más complejos, el 5, y para las conmemoraciones de los finados, se disponen los elementos en 7 + 1; el 7 se destina a Dios y el 1 refiere a un plato ofrecido a la muerte.

Las bebidas para la ritualidad del ciclo de la vida son de diferente clase: café, horchata, atoles y refresco. Sin embargo, comentan los ancianos que “de antes solo entregan atole, no hay mercancías como ahora. Lo mejor que puedes entregar es *saanto uk'ul* [santa bebida –atole con masa de maíz cocida sin cal–]” (*don A*, 15 de noviembre 2021). Por su parte, *doña D* (10 de noviembre 2021) me explicó que lo mejor es elaborar las bebidas con agua de pozo, se trata del agua pura (*sujuy*) que al proceder del subsuelo es un bien de los seres de aire. Además, la oscuridad, y la

ausencia de manipulación de las personas la hacen pura. Por su parte, las bebidas alcohólicas se ofrecen exclusivamente en los altares para los difuntos.

La comida no es indispensable, de haberla debe siempre contener pollo o huevo del país, el número de platos corresponde a la cantidad de tazas y se acompaña de dos paquetes de tortillas sin contar, envueltas en una servilleta y acompañadas con una hoja de albahaca, ruda o estafiate. Al igual que el agua ofrecida en los depósitos rituales destinados a los santos se acompañan de plantas aromáticas, con las tortillas se hace lo mismo para convertir un alimento cotidiano en una comida ritual.

En función de lo explicado, de aquí en adelante la *mesa del santo* hará referencia a un depósito ritual orientado al Este, que incluye un vaso de agua con plantas aromáticas. Aclararé el número de velas, bebida y platos de comida, pero ya no precisaré que llevan pollo o huevo del país. En caso de incluir alimentos se debe considerar la presencia de lo que llamaré “tortillas perfumadas”. Además, en caso de que el depósito ritual esté dirigido a las ánimas, se coloca un conjunto para *La muerte* o el Dueño de las ánimas (*Yuumil pixano'ob*), compuesto por una vela, tortillas sin perfumar y sin servilleta, un vaso de bebida y un plato de comida con la cabeza, las vísceras y las patas del pollo: “La muerte siempre sale cuando invitas a un *pixan* por eso pones su plato, pero le das la cabeza y las patas, para que busque el carne y tarde en comer, mientras el *pixan* se queda más tiempo para comer el carne” (XL, 6 noviembre 2021). Para aludir a lo anterior, lo referiré como “el plato de La muerte”.

***Okja'* (bautismo)**

Para realizar el bautismo de un infante, es requisito que los progenitores se encuentren casados, ya sea en la ceremonia que realiza el rezador local o bien la del ministro católico. El bautizo se celebra a partir de los tres meses de vida, o cuando se acerca la edad de recibir el *Jéets méek'*. La misa se lleva a cabo a las 7 am en la iglesia local y es oficiada por un rezador, se trata de una ceremonia de poca concurrencia a la cual asisten la pareja de padrinos que corresponden a los abuelos paternos (*madín* y *padín*) de ego, los abuelos maternos (*ábuela* y *ábuelo*) y los padres (*máama* y *táata*).

En la mesa del santo se disponen siete jícaras de bebida y doce velas. El rezador se sienta frente al altar para iniciar sus oraciones, a un costado se colocan los progenitores con el infante en brazos. Durante la primera parte que dura alrededor de media hora los presentes permanecen sentados, después se hincan brevemente y

vuelven a sentarse, momento en que los padrinos se acercan a colocar y prender la treceava vela y a cargar al infante. Del vaso con agua perfumada, el rezador toma un poco para dibujar una cruz en la cabeza del infante, posteriormente en su boca coloca una pizca de sal y dice: “recibe el bautizo (nombre del infante), en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo”. Al terminar, se da *máatan* de la bebida depositada en la mesa y los involucrados se retiran a sus casas sin realizar otra actividad especial.

El bautismo es un ritual por el cual el cuerpo humano recibe la bendición de Dios, acción que le confiere un alma católica, es, además, el primer paso e indispensable para continuar con los rituales del ciclo de la vida. Pero también hay una noción nativa, donde el bautizo oficializa el nombre del infante, acto que le otorga una individualidad a la persona, en específico un alma (*pixan*) propia que se asienta en la sangre; se trata de un elemento imprescindible para la formación del cuerpo y para que pueda ser tratado por el *jmeen* como un individuo, con su propio nombre, y no el de sus progenitores. Como se observa a continuación.

Cuando llegó el momento de realizar la limpia (*púus*) del infante, el *jmeen* le preguntó a la madre por el nombre del niño y la madre respondió que aún no tiene nombre porque no está bautizado, pero le dio el nombre que pensaba ponerle. El *jmeen* dijo que no podía trabajar con ese nombre, pues no estaba bautizado, entonces pidió por el nombre del padre y dijo: “*lela u k'i'ik'e' xan* (él es la misma sangre)” (Diario de campo, 5 de marzo 2020).

Se observa que dotar de nombre a un infante ante Dios es la primera etapa para la maduración del cuerpo y la formación de la persona. El bautismo otorga humanidad al cuerpo, específicamente lo dota de alma, la cual reside en la sangre. Sin nombre, el cuerpo carece de alma y no puede ser tratado, en caso de requerir la intervención del *jmeen* este lo tratará por simpatía, invocando el nombre del progenitor del sexo correspondiente.

Jéets méek'

El *Jéets Méek'* es uno de los rituales del ciclo de la vida más estudiados entre los mayistas, quienes concluyen que sirve para que los humanos desarrollen su inteligencia, memoria, y tengan buenos pensamientos, también se les socializa en la vida maya por medio de la alimentación y el trabajo (ver Cervera, 2008:6; Quintal, et al.; 2013:72; Quintal et. al., 2015a:225; Redfield y Villa Rojas, 1934:188-190; Tuz, 2009:101; Villa Rojas, 1978:260).

Figura 12

Cargar a horcajadas



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2020.

En Chanchah Derrepente cuando preguntaba sobre el *Jéets méek'*, me explicaban que a las niñas se les debía realizar a los tres meses, pues tres piedras tiene el fogón, y a los niños a los cuatro meses por las cuatro esquinas de la milpa. Sin embargo, como los infantes son aún muy pequeños y “tiernos” y el *Jéets méek'* consiste en abrir sus piernas para cargarlos a horcajadas, mis interlocutores precisaban que es mejor realizarlo a los seis o a los nueve meses en las niñas y a los ocho meses en los niños, en ambos casos se trata de una duplicación o triplicación de la fecha inicial planteada, guardando la misma lógica numérica. El *Jéets méek'*, como cualquier otro ritual del ciclo de la vida, no se efectúa el martes, ni viernes, ni en los meses de noviembre y diciembre, dado que en esas fechas los difuntos visitan el pueblo.

Para el *Jéets méek'*, los progenitores buscan una madrina en el caso de un niño, o un padrino en el caso de una niña. Para el día de la ceremonia, el infante es llevado

a la casa de su padrino o madrina, quien se ha encargado de comprarle ropa y artículos de aseo para vestirlo. Una vez listo, en la mesa del santo se colocan las tortillas perfumadas, siete jícaras de atole de pinole endulzado con miel, un plato de chaya hervida con pepita molida, siete huevos de pollo del país, pepita grande (*xtóop'*) tostada sin sal, pinole en polvo mezclado con miel y siete velas. Lo mismo que algunos instrumentos de trabajo asignados al género concordante con el infante, y quedan a elección del padrino o madrina.

Figura 13

La ceremonia de Jéets méek'



Dibujo. Leonarda Chan Yam, Chanchah Derrepente 2021.

Nota. La figura del Sol frente a la Santa Cruz familiar indica que la mesa debe ser orientada al Este. Sobre la mesa se encuentran 7 velas, un plato de pepita tostada (*xtóop'*), 7 huevos del país cocidos, chaya cocida mezclada con pepita molida, una olla de atole de pinole, polvo de pinole, 7 jícaras con atole de pinole y tortillas. La madrina que carga a un varón, y a un lado se encuentran los progenitores. A lado derecho de la mesa se representan los artículos de trabajo asignados al género femenino; una escoba, la batea, una mesita para tortear y un cuaderno. Al lado opuesto, los artículos de trabajo asignados al género masculino, una resortera, un

machete, un hacha y un cuaderno. Además, el dibujo incluye un perro que servirá para enseñar al infante a caminar con velocidad.

El padrino o madrina se colocan frente al santo y cargan al infante en horcajadas, esta es la primera vez que se separan sus piernas, ya que desde su nacimiento siempre se cuida que sus piernas permanezcan juntas; desde ese día en adelante, cargarlo a horcajadas será la forma de abrazarlo. A continuación, los artículos que están en la mesa son otorgados al infante y acompañados de una explicación sobre el uso o importancia que tienen en la vida *máasewáal*. Tomaré como ejemplo lo que *XL* me relató cuando ella fue madrina.

Vas a cargar al bebé así [mueve sus manos simulando colocar algo de forma lateral sobre los huesos de su cadera], frente al santo, vas a prender tus velas y vas a decir el nombre para avisar que estás haciendo su *Jéets méek'*, que lo estás haciendo para que se haga una persona de bien y rezas el padre nuestro, el ave maría y el credo.

Ya tienes todo listo en tu mesa, primero vas a dar el atole, y caminas dando una vuelta a la mesa. Después con un pedazo de tortilla vas a agarrar la chaya y un poco de pepita, la que está molida, y la misma vuelta vas a hacer, pero primero lo pasas en tu boca para que el bebé lo puede comer. Después sigue el huevo que vas a hacer igual con la tortilla y tu vuelta, y el pinole de polvo y una vuelta.

Cuando lo estás dando, lo tienes que decir qué estás dando para que así lo aprende. Que lo das para que aprende a comer la comida del país, para que cuando sea grande coma, porque somos *máaséewal*, para que no olvide la comida de los antiguos. Al último das la pepita y tu vuelta, y le vas a decir: “*le xtóop'o ku ts'a'aba ti' u jante ti'a u yaanta u yutsi tuuku ti', u tóop'o u na'at, tu yutsi na'at*” [La pepita de calabaza se le da a comer para que tenga bondad de pensamiento, se abra su entendimiento, la bondad de su entendimiento], lo que dije es que para que tengas buena memoria, buenos pensamientos y despierte tu entendimiento.

En tu mesa también vas a tener, bueno como yo hice de niño, puse sus cosas que usan los hombres; su machete o puedes poner un hacha y también puse su libreta con su lápiz, su resortera y una coa. Entonces lo agarras, de uno y lo explicas su nombre y para qué sirve y mueves su mano para mostrarlo cómo lo

va a agarrar, lo dices: “*tu kanik meyaj*, para que aprendes a trabajar”. Si es niña ponen su escoba, un molino, puedes poner su costura y también su libreta, cuatro cosas lo das. Pero ya no vas a dar sus vueltas, al niño lo mismo la niña. Después, tienes que tener listo tu perro y lo subes, y le dices: “para que cuando seas grande, camines rápido, vayas y regreses rápido”. Y lo vas a andar un poco en el perro.

Ya acabaste así, ahora vas a hacer *máatan* [dádiva], pero lo haces con el niño para que aprende a regalar. Agarras sus manos y bajas la comida y lo regalas a los que fueron (XL, 17 de agosto 2021).

La ceremonia queda concluida y el padrino o madrina ha cumplido con su labor. Como agradecimiento, los progenitores regalan una olla de pollo del país en caldo blanco o con achiote, pero no puede llevar chile. Obsequian también tortillas, siete velas y bebida que puede ser horchata, cerveza, *coca cola* o *saanto uk'ul*. Una vez recibida la comida, se dispone sobre la *mesa del santo* y se encienden las velas, el padrino o madrina rezan para pedirle a Dios que cuide al infante. Al terminar se reparte únicamente la bebida del altar. Hay familias que inician un convivio en ese momento con otra comida preparada para compartir. En Chancah Derrepente observé que en el *Jéets Méek'* no es una ceremonia rígida, ya que existen algunas diferencias entre los grupos familiares que se muestran a continuación.

Figura 14

Variantes de la ceremonia de Jéets méek' en Chancah Derrepente

		Variante 1	Variante 2	Variante 3
1.	Alimentos	5	5	5
2.	Vueltas a la mesa con alimentos	5	---	5
3.	Instrumentos de trabajo	4	4	4
4.	Vueltas a la mesa con instrumentos	---	---	1
5.	Total de alimentos e instrumentos	9	9	9
6.	Vueltas con el perro	caminata	9+9	---

Nota. La variante 1 corresponde a la descripción del ritual realizada previamente por XL. En la variante 2, el padrino o madrina se hincan frente a la mesa del santo, entregando los alimentos e instrumentos sin caminar alrededor de la mesa; en lo relativo al perro, dan nueve vueltas alrededor de la casa en sentido levógiro y nueve vueltas en sentido inverso. En la variante 3, al momento de entregar los alimentos se

da una vuelta alrededor de la mesa en el sentido levógiro, pero los instrumentos de trabajo se encuentran dispuestos en las esquinas de la mesa, por lo cual el padrino o madrina irá caminando para tomarlos hasta volver a su lugar inicial, completando otra vuelta a la mesa.

Las variaciones locales son relativas a la cantidad de vueltas que se dan alrededor de la mesa, como se observa, es una opción variable entre familias, pero bajo la lógica numérica local. Los elementos centrales del *Jéets Méek'* introducir al infante en la alimentación *máasewáal*, proceso por el cual adquiere la inteligencia, y la enseñanza del trabajo asignado género, no presentan variaciones. En ambos géneros es deseable adquirir la habilidad de caminar rápido, la cual se aprende de los perros. Es también relevante la enseñanza de las habilidades para integrar al infante en la vida social local, lo que se instruye al momento de repartir la comida (*máatan*).

***Ts'o'ok u beel* (casamiento)**

La ausencia de escuela secundaria y bachillerato en Chancah Derrepente obligaba a los jóvenes a viajar todos los días, ya sea a Kopchén o a Chan Santa Cruz. Es durante esos viajes diarios que los adolescentes inician noviazgos. Otra oportunidad de conocerse –ya que dentro de los pueblos es muy común que la mayoría sean parientes–, es en los meses de peregrinación del San Juan de Kopchén por la microregión, así como en los bailes y celebraciones patronales.

A raíz de la pandemia en 2020, el teléfono celular se convirtió en una herramienta indispensable para los jóvenes que continuaron sus estudios tomaran clases en línea; lo que trajo consigo la difusión del uso de las redes virtuales como *Facebook*, la cual se ha convertido en un medio novedoso para conocer a jóvenes de otros pueblos e iniciar noviazgos que en algunos casos no trascienden la virtualidad, pero en otros llegan al casamiento.

Para iniciar noviazgos formales, se requiere el permiso de los padres de la muchacha para que el joven realice visitas. El varón puede acudir con o sin sus padres a la casa de la muchacha para pedir permiso de visitarla y establecer la frecuencia de las mismas, se le llama “platicar con un muchacho (a)” y no implica a la postre un casamiento, pues los jóvenes pueden decidir ya no frecuentarse, aunque la muchacha pueda convertirse en sujeto de críticas por “llevarse con otros”.

Las uniones se dan entre los 15 y 20 años, y las hay de dos tipos. Una, es pedir la mano de la muchacha, ocasión en que el joven y sus padres se presentan en casa de la futura novia con refrescos, cervezas y despensa. En esa presentación analizan si son o no parientes, comunican las intenciones y fijan una fecha aproximada de boda (de seis meses a un año), así mismo, discuten otros temas como el lugar de residencia, siendo la más común el de tipo virilocal, a menos que la mujer sea la última de los hermanos en casarse y que esto implique que sus padres se quedarán solos, o si la familia de la muchacha cuenta con un mejor espacio para que los jóvenes vivan o con fuentes de empleos cercanas, en estos casos se decide una residencia uxorilocal. También podrán acordar que los novios no tengan hijos hasta que acaben la escuela.

Cuando se acerca la fecha de la boda, el novio compra el ajuar y las joyas, preferentemente de oro, o lleva a la novia a que los escoja. El joven en compañía de sus padres y padrinos visitan la casa de la muchacha para presentar el regalo de la novia (*mu'ujul*) el cual se coloca dentro de una caja y los padrinos del novio, quienes no necesariamente patrocinaron el *mu'ujul*, los entregan a los padrinos de la novia, cuyo deber es revisar que todo esté completo, mostrarlo a la novia para saber si es de su agrado y aceptarlo o bien, pedir algún cambio o adición.

La segunda opción que toman los novios que deciden unirse es el robo de la muchacha. Esto lo observé de cerca con la primera familia con la que residí en Chan Santa Cruz. En 2020, a los progenitores del muchacho les tomó por sorpresa la llegada de la muchacha, y pesé a que nos encontrábamos a 20 km del pueblo de origen, y los jóvenes solo tenían 13 años, cuando les pregunté a los padres por lo que iban a hacer me respondieron: “Si así lo quieren, nada podemos hacer” (*XP*, 1 de marzo 2020). Por esta y otras experiencias observadas, el robo de la mujer se asume como una decisión definitiva y las adiciones al grupo familiar se valoran como positivas.

A la joven se le asignó un lugar en la casa, el cual fue la misma hamaca de su marido; así como tareas relacionadas con los quehaceres en general de la casa bajo la supervisión de la suegra, en especial el lavado de la ropa y servir el plato de comida de su cónyuge, el cual dejó de ser una carga de trabajo para la madre y las hermanas. La nuera se convirtió también en una hermana para las mujeres de la casa y fue tratada con jerarquía superior por los menores a ella. Su marido se encargó en adelante de buscar por mínimo que fuese una fuente de ingresos, con lo que compró

ropas a la muchacha, útiles escolares y con el paso del tiempo una soguilla y aretes de oro.

En el caso observado, pasaron seis meses para que la pareja en compañía de los progenitores del joven fuera al pueblo de origen de la muchacha para darles razón a sus padres sobre su paradero. En ese encuentro, la pareja pidió perdón a los progenitores angustiados, y les llevaron regalos similares que en la pedida de mano antes descrita.

En lo relativo a la casa y cocina de las nuevas parejas, la trayectoria clásica es la ocupación de un espacio en el solar virilocal. Con el tiempo el recién casado construirá su casa, la cual se erige a la medida del dueño, es decir, utilizando su propio cuerpo en las medidas para la construcción. Se trata de una tarea fundamental de los hombres, la otra es proveer de maíz a la familia, ya sea realizando la milpa o trabajando por una retribución económica para comprarlo.

Para levantar la casa tradicional, el joven puede recibir ayuda de su padre, pero es común que el trabajo lo realice mayormente solo. La casa se prefiere posicionar en la parte anterior del terreno, dejando a los padres, así como las construcciones viejas en la parte posterior. Con el tiempo, la nueva pareja construirá también su propia cocina, su espacio de lavado, baño y corrales.

Para el día del casamiento, llamado *K'aal k'ab* (cerrar las manos) la pareja viste cualquier ropa de su agrado elegida para la ocasión. A la misa, de las 7 am, asisten los padrinos, que suelen ser los abuelos paternos del novio, también los abuelos de ambos y los padres. En la iglesia local se colocan siete jícaras de bebida, además de siete velas. Los novios se hincan frente al altar, cruzan los brazos sobre sí para tomarse de las manos (*k'aal k'ab*), y en la mano libre los padrinos colocan una vela encendida, se mantienen en esa posición durante toda la ceremonia que preside el rezador local.

El rezador procede a hincarse e iniciar los rezos. Todos los presentes –asiste la familia inmediata y algunos tíos y tías cercanos a la pareja–, se hincan por alrededor de 20 min, después se levantan y se dispersan. Los abuelos se dirigen a espaldas de los jóvenes como escoltándolos y respaldándolos, por otros 20 min continúan las oraciones, mientras tanto se observa el esfuerzo de los novios por sostener la vela y como se apoyan en el otro con fuerza para mantener la posición. A continuación los padres y abuelos pasan para dibujarles la señal de la cruz, lo mismo que los padrinos y el rezador. Los novios se levantan y reciben breves consejos, por ejemplo: que se

respeten, que sean fieles, que lleven una vida tranquila, que hagan su trabajo, que cuiden de los hijos. Al concluir, se da *máatan* de la bebida colocada en el altar.

Figura 15

K'aal k'ab. Primera parte del casamiento en la iglesia local



Dibujo. Leonarda Chan Yam, Chanchah Derrepente 2021.

Nota. El casamiento es representado al interior de la iglesia local, sobre la mesa se observa al Santo local, frente a él 7 jícaras de bebida y 7 velas. Frente a la mesa del santo se encuentra hincado el rezador y a un costado los novios se toman con una mano y en la otra sostienen una vela encendida. Detrás de los novios se encuentran los padres, abuelos y padrinos. Es importante notar que la autora de la ilustración representó a la novia vestida con un *wipil*, pero particularmente de forma también tradicional, peinada con un chongo alto y luciendo pendientes.

En la segunda parte de la boda, los novios se dirigen a la casa donde vivirán para avisar al santo de la casa y a las ánimas familiares que se han casado. En la casa se coloca la mesa del santo, las tortillas perfumadas, siete velas, nueve jícaras de bebida, nueve platos de comida, para una boda se prefiere *chimole* –caldo de chile habanero seco y tostado–; relleno negro –preparación análoga al *chimole* pero

espesada con masa–; o *majkuum* –estofado adobado con achiote–, así como el plato de La muerte.

Frente de la mesa se hinca el rezador, detrás de ellos los novios, padres y abuelos. Las oraciones duran alrededor de una hora, a la mitad todos se levantan. Enseguida el rezador pide a los abuelos o en su caso a los progenitores que pasen a mencionar el nombre de sus padres difuntos, el rezador los nombra para avisarles que sus nietos se han casado, a esta etapa se le llama: *mika'an u k'a'ajsa'al le animao'* (el ánimo va a ser recordada). Al terminar se reparte *máatan*, en caso de que se quiera realizar una fiesta es el momento en el que inicia, los invitados se congregan a comer, y puede amenizar el festejo un grupo musical.

Figura 16

Segunda parte del casamiento en la casa de residencia



Foto. Anaid Ortíz. Santa María Poniente, Quintana Roo, 2021.

Nota. Al frente el rezador, al centro el novio abraza a la novia por el cuello en un gesto que solo lo hacen quienes tienen esa clase de relación. Del lado del novio se encuentran sus padres y abuelos, del lado de la novia sucede lo mismo.

Conmemoraciones a los finados

Al morir la persona, el alma abandona el cuerpo, no obstante, la vida continua ahora solo como un *pixan* o *áanima*. La sangre (*k'i'ik'*), además de estar relacionada con la fuerza (*múuk'*) es el lugar donde se asienta el alma o espíritu (*pixan*). Se puede observar una paradoja en la noción *máasewáal* de alma, si bien se afirman que el alma (*pixan*) se localiza en la sangre, al mismo tiempo los difuntos no son más que *pixano'ob*.

En el caso tseltal, mucho se ha discutido sobre la raíz de la palabra *pix*, especialmente Pitarch (2013) quien refiere su significado a cubrir o envolver, “[...] algo que es ofrecido al otro mundo o recibido de él” (p. 25). En el caso maya yucateco, Bourdín (2007:15) afirma que *pixan* corresponde también a la noción de una cobertura o envoltura de la persona y Boccara agrega: “Hay una verdadera relación dialéctica entre contenido y conteniente ya que el *pixan* se encuentra en la sangre que fluye al interior. Para los mayas como para los cristianos, el alma esta en la sangre” (2004:31). El *pixan*, “se le relaciona con el hálito divino proporcionado por Dios a las personas” (Quintal et al., 2013:78).

En Chanchah Derrepente, otra forma de referirse a los difuntos es como “fantasma”, para los casos de las ánimas que han desobedecido las reglas morales y permanecen en el pueblo. Al respecto le pregunté a *don S, jmeen*, acerca de cómo distinguir un mal aire de un *pixan*, me respondió: “el *pixan* es como un fantasma y aunque lo veas en viernes [día aciago], si no te enferma luego, luego es fantasma y no *tankas iik'*” (*Don S*, 7 de marzo 2020).

Los difuntos de hasta 2 o 3 generaciones son recordados por sus descendientes, dado que son actores activos de la vida cotidiana y participan en el cuidado de sus consanguíneos, es fundamental despedirlos adecuadamente y si las personas se han conducido debidamente en vida, con el permiso de Dios vuelven a sus hogares durante el mes de noviembre, fecha en que sus familiares les deben especial atención. Después de ese periodo generacional, Le Guen (2003:195) propone que pasan por un proceso de ancestralización; en cambio, Vapnarsky (2022:87) habla de una generificación y espiritualización, en la que se conviertan en *yuumtsilo'ob*.

Cuando alguien ha fallecido es necesario buscar a una persona para que haga el favor de limpiar el cuerpo del difunto y vestirlo. Dicha persona debe ser del mismo sexo del fallecido y no puede ser pariente, si se trata de un hombre se le regalará cerveza, si es una mujer se le dará una porción generosa de comida al momento del

máatan. También se busca un albañil para construir la bóveda, del mismo modo tampoco puede tener relación de parentesco y no debe cobrar por el trabajo, pues de hacerlo la muerte le llegará en un año, al albañil se le agradece con dos o tres cajas de cerveza.

En lo referente al luto, las viudas por ocho días no pueden barrer ni lavar ropa, hasta que se cumpla el año no podrán utilizar colores rojos, ni bordar, tejer canastas, bailar y usar joyas. En caso de un viudo, este no podrá bailar por un año. El luto se extiende a los hijos, hijas, nietos, nueras y yernos del difunto. Solo las nueras y los yernos pueden levantar el luto a los siete meses, los demás integrantes de la familia deben esperar a que se cumpla el año.

Durante el velatorio el cuerpo es colocado mirando al Este frente a la mesa del santo, en la cual se sirven siete jícaras de bebida y dos velas; la abuela *doña D* me explicó que una vela es para Dios padre y otra para el difunto. El cuerpo es velado por una noche y los rezos los dirige el rezador, solo la familia cercana permanece durante toda la jornada, dado que visitar a un difunto es peligroso por el riesgo de contraer *k'i'inam* (calor dañino), por estas razones los infantes menores de tres años no son llevados al velatorio, las mujeres hacen un acto de presencia y las personas que crían abejas en definitiva no asistirán, pues, de contraer *k'i'inam* sus abejas abandonarán la colmena. Dado que la asistencia a un velorio es baja, por los peligros antes enunciados, se suelen comprar cervezas para promover la concurrencia: “es bueno que hay gente para velar el ánima, para que no lo dejen solo, por eso compramos cervezas, para que los señores vengán y se queden en la noche” (*JR*, 9 de septiembre 2021).

Al día siguiente, previo a la sepultura y antes del mediodía se da *máatan*, en la mesa del santo se sirven siete jícaras de bebida, siete platos de comida sin chile ni achiote, siete velas, las tortillas perfumadas y el plato de La muerte. En las comidas de los difuntos siempre se debe ofrecer gallina, pues explican que el gallo con su canto los asusta; y cumplido el primer año ya se puede agregar achiote, chile y cerdo a la comida. En adelante me referiré a este *máatan* como el *máatan* del difunto.

Para la sepultura, al momento de sacar el cuerpo de la casa, quienes cargan el ataúd le gritan: “*¡koone'ex, koone'ex!* [¡vamos, vamos!]”, con el objeto de que el ánima no se quede dentro. El cuerpo puede ser llevado en auto, triciclo o cargado en hombros hacia el cementerio en un cortejo encabezada por el rezador, a su lado camina un hombre o mujer del sexo opuesto al del finado, quien se encarga de esparcir por todo el camino hasta el cementerio tortillas gordas llamadas *péenkuch* las

cuales se rompen y se ponen en una jícara con semillas de maíz. El anterior gesto me parece que se trata de una suerte de invitación al difunto para salir de su antiguo hogar.

Figura 17

Cementerio de Chan Santa Cruz



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2021.

Nota. Los cementerios se localizan en una orilla de las localidades, y son imperceptibles, dado que la maleza se deja crecer por el peligro de permanecer demasiado tiempo en ellos y contraer malos aires. Las tumbas se pierden con el tiempo entre la vegetación.

El sepelio es un acto breve, para el que se realizan algunos rezos cortos mientras el cuerpo se deposita en su nueva morada, “Los adultos van a enterrar con la cabeza a *chik'in* (oeste), para cuando se levantan vean a Dios [al este], a los pequeñitos al revés, él no tiene que pagar pecado, *nan u k'eeban* [no pecaron]” (*JP*, quien ha construido fosas, 22 de septiembre 2021). Enseguida los deudos depositan veladoras sobre lo que será la tumba sin esperar a que el cuerpo sea cubierto y abandonan el lugar rápidamente. Sucede así, pues el cementerio es un lugar de peligro y se evita permanecer demasiado tiempo en él.

Al día siguiente de la sepultura inicia la novena dirigida por el rezador. Las novenas se llevan a cabo al interior de la casa, conservando los objetos tal cual permanecieron durante el velorio. En la mesa del santo se ofrecen siete jícaras de bebida y dos velas. Al final de cada novena se entrega *máatan* entre los presentes. Una vez pasados tres días desde la sepultura se hace de nuevo el *máatan* del difunto, para avisarle al ánima que ya se fue: “*ti' u yooitik ts'o'ok u bín* (está enterándose de que ya se fue)”.

Para el primer aniversario de defunción, llamado *cabo de año*, mismo nombre que reciben los aniversarios anuales, se recuerda al difunto un día antes de su muerte, es decir, el último día que tuvo vida, por lo que se procura una comida especial para lo cual se engorda un cerdo durante todo el año.

Lo estamos haciendo así, su *máatan* a mi papá porque hoy todavía está vivo. Ese día, ¡bien que pidió su comida! Aunque antes casi no quiere comer. Porque cuando llega a donde están los muertos, los *nukuch pixanes* (ánimas viejas) le dicen: ‘tú, estás llegando, estás lleno, que comen otros’, y él solo está mirando. Ahorita así, tiene un año que no come” (*JR*, 9 de septiembre 2021).

El cerdo se sacrifica con un día de anticipación para lograr todos los preparativos de las viandas para celebrar el *cabo de año*. El día que se sacrifican los animales, se ofrece por la tarde chicharra, higadilla y morcillas acompañadas de huevo de pollo del país. Al día siguiente, el último que tuvo vida el difunto, se prepara *chimole* o relleno negro en el horno subterráneo (*píib*) es a partir de esta fecha que a los difuntos se les puede ofrecer comida con chile. En adelante, los difuntos son recordados cada año, en su cabo de año.

El mes de noviembre es una fecha especial en que los difuntos visitan sus casas. Las ánimas de los infantes regresan a sus casas el primero de noviembre y las de los adultos el día dos, ambas permanecen hasta el 22 de diciembre. Las ánimas que todavía no cumplen su cabo de año no tienen permiso para salir, tampoco las ánimas que han hecho mal, lo mismo que los suicidas, para quienes sus familiares no ofrecen alimentos.

Los *Jwáay*, las personas malas, no les dan permiso de venir. A donde se van ellos Dios no está con ellos, el demonio está con ellos. También, si hay una persona que se ahorca o se mata con escopeta solo, también está condenado (*Doña L*, 10 de noviembre 2021).

Mientras las ánimas permanecen en el pueblo, los infantes de hasta 10 años deben ser cuidados colocándoles un hilo rojo en la mano para evitar que la Virgen

María los lleve: “La Virgen trae a todos sus angelitos a que visitan su casa. Le pones a tu pequeñito así su hilera roja, es su seña de que están vivos, para que la Virgen no se lleve, para que no los confundan con los *pixanes* [almas] de los angelitos” (*Doña N*, 1 de diciembre 2021). No solo los menores enfrentan peligros, las ánimas también enferman a los adultos, provocándoles vómito, diarrea y mareos, malestares que disminuyen al dar atención adecuada a los difuntos.

Como que le agarramos la bienvenida a los muertos y se despiden con unas enfermedades, como quien dice. Hasta como nosotros, de la edad, tenemos vómito, tenemos diarrea, nos mareamos, cosas que nos pasan. Vas con el *jmeen*: “¿me puedes hacer un suerte? Es que me siento mal”. Si tienes papás muertos o abuelos o mamás, no sé qué: “es que tus papás te castigan, son los muertos que hablan, hazles su novenita, no sé qué, el *máatan*, ya está”. Sí, te vas a curar (*XE*, 24 de febrero 2017).

Durante esta temporada, las opiniones respecto a la cacería no son uniformes. Algunos dicen que no es bueno cazar, porque las ánimas están viniendo al pueblo y algunas pueden llegar en forma de animales. *JJ* opina que sí se puede cazar en estas fechas, pues si hay un ánima que Dios la mandó en forma de animal, al matarla le ayudas a purgar su condena: “Si le falta un parte de sus órganos o de plano le falta uno o no tiene *k'aaj* [hiel], es un mal espíritu, pero eso pasa en cualquier época y no es malo comerlo” (*JJ*, 4 de enero 2021). *Don A* explica que no es malo cazar;

Si estás yendo a tirar, tienes que rezar antes de ir a tirar, si no rezas te puede picar una culebra, reventar la escopeta. En esta época que estamos hay pavo de monte que a veces entra en el pueblo, dicen que son las almas, pero no es cierto. Pero, yo he platicado con personas adultas, y nomás lo sacan [los *dueños* del monte], si no tienes gallina para hacer tu *máatan*, te lo están dando (*Don A*, 13 de noviembre 2021).

La primera comida de los finados no tiene un nombre en especial en el centro de Quintana Roo, se trata de un nombre descriptivo: *chimole ti' finados* o *máatan ti' finados*. Se entrega el día 1 o 2 de noviembre, según corresponda, pero no estrictamente en esa fecha, más bien se elabora durante las primeras dos primeras semanas del mes. Para los infantes se prepara el *máatan* del difunto antes explicado, pero, sin chile, en cambio, se condimenta con achiote, además se agregan vaporcitos (*chakbil waaj*) –tamales cocidos al vapor—. Para los adultos se elabora el *máatan* del difunto antes descrito, la única variación es el uso de velas negras, aunque hay

familias que colocan velas blancas a lo cual explican: “Yo no pongo velas negras, porque se calientan mucho y las ánimas podrían quemarse” (XZ, 12 de noviembre 2021), concluida la comida, las velas del altar, blancas o negras son llevadas sobre la tumba del difunto en el cementerio.

Figura 18

Biix (octavario)



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2021.

A los ocho días se prepara el *biix* (octavario), para el que se ofrecen cuatro clases de tamales, algunos de ellos se preparan únicamente para los difuntos, así que la llegada de las festividades trae consigo el regocijo por consumir dichos platos. “Hacemos el tamal como despidiéndolos, es algo que ellos pueden cargar” (XZ, 12 de noviembre 2021). Los tamales se rellenan de pollo en *majkuum*, y una salsa llamada *k'ool* –el caldo donde se coció el pollo se espesa con masa previamente colada y se le agrega tomate y condimentos–. Al igual que el *máatan* de *chimole*, no es estricta su realización en una fecha. Por un lado, porque los finados permanecen un largo tiempo en los pueblos y, por otro lado, por lo laborioso de su preparación, se requiere de la participación del grupo doméstico, el cual se va turnando para apoyarse mutuamente.

De las cuatro clases de tamales que componen el *biix*, el primero de ellos es el tamal colado (*tamalli coolado*), por ser el más laborioso, es el primero que se prepara, consiste en pasar la masa nixtamalizada por un cedazo con el objeto de separar la cascarilla, después se cuece sin dejarla de mover para evitar que se quemé hasta que espesa y se obtiene una masa ligera, suave y muy blanca, la cual se coloca sobre la hoja de plátano y con una cuchara se agrega *k'ool* y pollo.

El segundo tamal es el torteado (*waaj*), con la masa nixtamalizada se forma una tortilla sobre la hoja de plátano, a la que se coloca el relleno y se cierra con dos dobleces para formar un rectángulo. La tercera clase de tamal es el *joma' waaj* –con forma de calabazo tortillero–, es redondo y alto, lleva bastante carne y se le suele agregar carne de cerdo, para cerrarlo se forma una tortilla que sirve de tapa.

Por último, están los tamales de *La muerte*, uno de ellos se hace con masa del tamal colado y el otro es un *joma' waaj*, ambos son muy grandes, ya que se coloca en su interior las partes del pollo que se ofrecen a *La muerte*, esto es la cabeza, patas y vísceras. Todos los tamales son cocidos en hojas de plátano, y también se puede mezclar la masa con frijol espelón (*xpéeron*) en la masa para darles más sabor, con excepción del tamal colado. Los tamales se cuecen en el horno subterráneo, por lo que es posible utilizar un nombre genérico para nombrarlos: *púbil waaj* (tortillas horneadas), es en tal labor que se integran los hombres para reunir la leña, cavar el horno y vigilar la cocción.

Los tamales se sirven sin contar en la *mesa del santo*, se puede agregar también lo que era del gusto del difunto, como frutas, galletas o cerveza. Pero requiere precaución ser constante en lo que se coloca en el altar: “Como los acostumbres vas a tener que hacerlo, si no ellos no lo aceptan, te van a mostrar como lo vas a hacer. Así, tienes que repetir el *máatan*” (XZ, 12 de noviembre 2021). La forma en la que los difuntos muestran su disgusto es tirando las velas, o haciendo que se consuman rápidamente. “Si está acostumbrado a comer tuza, te lo va a mostrar dándote una bolita cerca de la oreja, para quitarlo debes dar la tuza y poner su cagada en el grano” (Doña N, 11 de noviembre 2021). De forma tal que los difuntos adquieren una costumbre que sus descendientes deben respetar en cada ofrenda, de lo contrario estarán obligados a repetirla.

Para ambas ofrendas, tras rezar los alimentos, se realiza *máatan*, una vez concluido el *máatan* el grupo doméstico se sienta a comer. Cuando se acerca la noche, el día que se realiza el *biix* se sacan las velas rezadas en el altar y se colocan otras más

para iluminar su camino. “Se prenden las velas para que alumbren el camino, porque ellos también andan en el pueblo haciendo *máatan*, y ellos también tienen miedo de andar en la oscuridad” (Doña N, 23 de noviembre 2021).

Se han revisado los rituales del ciclo de la vida, los cuales son necesario para constituir el cuerpo humano y a la persona *máasewáal*. Por su parte, la atención a los difuntos familiares es un deber que su descendencia debe guardar con ellos, dado que los difuntos colaboran en su cuidado y bienestar de todos los seres que moran en el solar. Pero además de la ritualidad señalada, para cuidar el cuerpo y conservar la vida se requiere de prácticas cotidianas de cuidado, relacionadas con la ingesta de alimentos, la interacción con otras personas y seres, lo mismo que precauciones para transitar por el territorio, las cuales serán abordadas en el apartado siguiente.

2.2 El saber-hacer común

Para cuidar y tratar el cuerpo es indispensable poner atención al tiempo y el espacio en que algún malestar da inicio. Es necesario recordar el entorno, las características de las personas con las que se tuvo interacción y reflexionar sobre los alimentos consumidos para identificar los causantes del desajuste y así poder saber cuál es la mejor manera de tratarlos.

El curso de la vida cotidiana se puede ver alterado en los horarios y días liminares, en tales momentos los peligros invisibles deambulan más allá de su territorio habitual y en su encuentro con las personas, pueden dañarlas. Dichos peligros son una variedad de seres con agencia llamados *iik'o'ob* (aires), término que engloba a los *yuumtsilo'ob*, pero también a los aires malignos: *tankas iik'* y *k'aak'as iik'*, así como a los seres malignos como la *xTáabay*, “Los vientos son desde nuestro punto de vista espíritus, viven en lugares donde Dios ‘los puso’ (montes, cuevas, cenotes, vestigios prehispánicos) y tienen ‘permiso’ para salir a comer a determinadas horas del día y de la noche” (Quintal et al., 2013:87).

La variedad de *iik'o'ob* es muy amplia y solo es conocida por los *jmeeno'ob*, en ese sentido Santiago Pacheco (1934a:65) transcribe la oración de un curandero donde se invocan 30 variedades de vientos, y Bruce Love (2012:27-28) recupera 17 nombres de vientos a lo largo de su carrera como investigador. En la región del Camino real de Campeche, Tuz (2009:123) señala que el jefe de los vientos es *Yuum Iik'*, el cual se manifiesta en forma de aves estimadas como malignas, esto es, el búho y el zopilote, o como serpientes que protegen los caminos.

El tiempo liminar acontece al medio día (*chúumuk k'iin*), se trata de la hora pura (*sujuy k'iin*) (Naranjo, 1993a:87; Pacheco, 1934a:135), “Al medio día el suelo se abre, hasta la una y salen malos aires. Pero ¡Dios mío! Cuidado que pases donde cruza el camino, ahí es más peligroso” (XL, 20 de junio 2021). Otra forma en que los vientos se manifiestan dentro del pueblo es en forma de remolinos llamados *moson iik'*, Gutiérrez (2002:372) señala que se trata del peor de todos los aires; Villa Rojas (1978) indica “[...] es muy temida por creerse que es el diablo mismo; como prueba de esto, se asegura que tal remolino se convierte en culebra cuando se le tapa con un sombrero en el momento de surgir” (p. 383). En Chanchah Derrepente observé que en los momentos en que se formaba un remolino en el pueblo, la población se desplazaba con rapidez para alejarse de él, señalando que se trataba de un mal aire.

El tiempo es también riesgoso desde la caída del Sol hasta el siguiente día cuando clarea, siendo especialmente de cuidado la media noche (*chúumuk áak'* o *sujuy áak'ab*) (ver Naranjo, 1993a:89). Una explicación de lo que sucede en los horarios liminares lo dan los estudios en tierras altas mayas:

Los tzotziles de Larráinzar explican esa paradoja, señalando que, tanto al mediodía como a la medianoche, el Sol ‘hace una pausa’ (Holland, 1990, p. 77); por su parte, Köhler precisa que, en Chachilhuitán: ‘Parece bastante difundida la opinión de que el dios solar toma una hora de descanso al mediodía y a la medianoche’ (Köhler, 1995, p. 105). Si el recorrido ininterrumpido del astro es lo que produce el día y su luz se activa con ese movimiento continuo, el Sol que parece inmovilizarse se transforma entonces en una imagen inanimada que atraviesa las capas del cosmos, trazando una línea recta y abriendo a los seres nocturnos un pasaje del cenit al mundo subterráneo. Así, la noche hace irrupciones en el día, que no es homogéneo, sino que está lleno de rupturas (Mothré y Becquelin, 2016:103).

En dichos momentos del día y la noche, es mejor que las personas permanezcan en resguardo para evitar cruzarse con algún mal aire y enfermarse. Lo anterior sucede también en martes y viernes, durante un eclipse solar, el viernes santo (*nojoch k'iin*) y el día de San Juan Bautista. El viernes santo (*nojoch k'iin*) es un día de guardar, dado que Dios está muerto, por esto no se debe salir a trabajar o de cacería para prevenir accidentes en el camino, como el siguiente: “Cuando vivo en Kon chén, como estoy joven, no hago caso y salgo a tirar en *nojoch k'iin* [viernes santo], pero la bala regresó y pasó, por un lado, de mi ojo” (JO, 2 de abril 2021). Además, el viernes

santo es el único día que se extrae la miel de las abejas nativas, pues en tal fecha no huyen; y es el mejor día para recolectar plantas medicinales, dado que son más fuertes.

El día de San Juan, 24 de junio, es una fecha de especial fertilidad, cualquier planta sembrada ese día o el corte de cabello provocará un crecimiento asegurado: “Este día vienen aquí a que corte su cabello, porque no solo así te va a crecer, te lo debe cortar alguien que se llama Juan, pero *el secreto* es que solo lo voy a cortar 9 veces” (JJ, 24 de junio 2021), en el mismo sentido, los árboles que no dan frutos son castigados con 9 azotes.

En tales horarios y días no es posible fiarse de lo que uno ve, lo que sucede no es furtivo, se debe tener cuidado, atención y cuestionar los acontecimientos ocurridos, “For Yucatec Mayas, there is a cultural premise that the world is not always as it seems, and there are culture-specific premises about how it really is and how to deal with this” (Le Guen, 2018:205). Se tiene una mayor disposición de observar e interpretar las señales (*chúukul*) y/o agujeros (*tamax chi'*). De especial importancia es la alteración ontológica de los seres durante un eclipse solar:

Para un eclipse [solar] las cosas de la casa y la casa se vuelven vivos, lo único que ayuda a las personas son los cántaros grandes de barro, el *p'úul*, y el *chúuj* [calabazo]. Van a crecer y las personas se van a guardar dentro, porque tú les estás salvando la vida todos los días, dando agua, acariciando. Los otros se van a fastidiar de tanto trabajo. Cuando inicia el eclipse hay que machetear los pies de la mesa, de las sillas y de la casa para que no puedan caminar.

Pero, ¿cómo?— Anaid.

¡No lo vas a cortar, solo vas a hacer el movimiento! *Tumen, ku kuxtalo'ob* [porque, se vuelven vivos]. El eclipse que pasó cuando soy niño, todo el pueblo se guardó en la iglesia. Por donde se saca al santo en la procesión, ese lugar ya está protegido para que todos se guarden. Y los que se quedaron en sus casas, se quedaron donde te digo, a lado del *p'úul* y el *chúuj*. Por eso, es bueno conservar uno, aunque sea chico. Las personas que no están bautizadas van a comerlas, si el eclipse dura 3 horas, los ángeles van a venir a la iglesia y van a sacar a las personas malas. Es como una mazorca, los granos buenos se separan de los malos (JJ, 8 de junio 2021).

Además de la alteración ontológica de los objetos (ver Naranjo, 1993a:93; Villa Rojas, 1978:449), la narrativa expone que el espacio seguro se encuentra circunscrito al territorio que el Santo Cristo del Amor recorre durante su peregrinación alrededor de la iglesia, muestra también la importancia del bautismo, y la noción apocalíptica del tiempo acontecerá a partir de las 3 horas, en concordancia con la numerología ya señalada.

Figura 19

Utensilios de la casa que darán protección a las personas durante un eclipse solar: cántaro de hechura local y calabazo para portar agua



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Esta clase de relatos son narrados a la par de las historias sobre *La guerra antigua*, se trata de narrativas proféticas esenciales para la historia colectiva *máasewáalo'ob* y son de carácter performativo, como lo define Vapnarsky (2009) “[...] la profecía como constitutiva de una relación determinante entre discurso y acción, esencial en el pensamiento histórico maya yucateco” (pp.137-138). Así, en los días, horarios y momentos aciagos es mejor permanecer en resguardo, dado que el mundo se altera como lo explica

El tiempo y el espacio se conjugan formando ejes transversales para el cuidado de las personas. El espacio es a su vez un sitio de resguardo o de peligro. La casa sirve

para el primer fin, el solar resguarda la casa, no obstante, cuenta con sitios potencialmente dañinos, los espacios de monte y los pozos. El pueblo protege la comunidad, pero no es seguro deambular por él ante la posibilidad de cruzar caminos, también se evita acercarse a los pozos, las ceibas, a las personas que evidentemente cargan *k'i'inam*, como las embarazadas, o que se encuentran llegando de un viaje, de la milpa y pueden *ojear* a otros.

De mayor riesgo son las afueras del pueblo, las milpas y aún más los montes altos, donde habitan los *yuumtsilo'ob*. Por tales razones no es común observar a la población pasear por el pueblo, ni a las mujeres visitar las milpas por esparcimiento. Los hombres procuran volver a sus casas antes del medio día, los estudiantes se dirigen o regresan de la escuela evitando ese horario, también, las mujeres que van al molino o a la tienda; y al oscurecer, especialmente después de media noche, son pocos los que salen, solo aquellos que van de cacería.

Prácticas diarias de cuidado

Se ha desarrollado la importancia en la atención del tiempo y el espacio en la vida cotidiana *máasewáal* como un medio difundido entre la población para prevenir la enfermedad. Sobre tal base se cuida el cuerpo y se atienden los cambios de las temperaturas corporales, tema estudiado por López Austin ([1989]2004) en lo relativo al sistema humoral en Mesoamérica. Todos los seres que habitan el territorio *máasewáal*, así como las cosas, presentan una carga (*u kuuch*) fría o caliente (Villa Rojas, 1978:378). La carga (*u kuuch*) fría o caliente (*chokoj / síis*) de las cosas no refiere a su temperatura sensorial, sino a la temperatura de sus cualidades intrínsecas, pese a que en ocasiones ambas nociones pueden coincidir. Le Guen (2015) propone que el sistema humoral yucateco es determinado por tres escalas de temperatura:

- (1) A *sensory scale*, where temperature is perceived by touch; (2) a *categorical division* that attributes immanent temperature to an entity (*u-kùuch* ‘its load’); and (3) a *human body centred categorical scale* that deals with the temperature of the *óol*, ‘vital energy’ (p.757).

Dado el anterior orden de ideas, el cuidado cotidiano gira en torno a la atención de la temperatura del cuerpo humano, que de forma ideal debe permanecer tibio y se ve alterado por las interacciones del día a día con otras personas y aires, también por la alimentación, la actividad física, el ciclo del cuerpo, así como el contexto y el momento del día, temas que se desarrollan a continuación.

Respecto a las alteraciones calientes del cuerpo, durante los meses calurosos y de secas (*ya'ax k'ín*), la población tiene especial atención a los problemas causados por el acaloramiento. Los días calientes provocan dolores de cabeza que se atienden untando maceraciones de raíz de *tankas che'*, alcohol, o lavando la cabeza con una infusión de albahaca, ruda, *kamuk oolal*, *s'ina'anche'* (*Zanthoxylum caribaeum*) y hoja de naranja agria –7 componentes–. En el caso del salpullido causado por el calor se estruja *kulin síis* –planta que en su nombre lleva la palabra frío– para realizar baños, o bien de agua con sal o alcohol. Los piquetes de moscos son también alteraciones calientes tratadas con medicina fría, entre ellas, alcohol, sal o *Vaporub*.

Para protegerse se procura no salir de la casa en las horas más calientes del día. Sin embargo, en marzo y abril se alcanzan las temperaturas muy elevadas y por esto se les llama *k'aak'as mees* (meses malos). Temporada en la que se padecen enfermedades gastrointestinales, lo mismo que durante la canícula que va de mediados de julio a mediados de agosto, e incluso el calor afecta al territorio: “En este tiempo no puedes sembrar nada, los sembrados se llenan de hormigas, gusanos y comején” (*JJ*, 30 de julio 2021). Estas alteraciones causadas por las temperaturas elevadas son asumidas como normales y tratables, se consumen también electrolitos orales, o bien una infusión de hojas de naranja dulce, hojas de limón, epazote, hojas de té, anís estrella, menta y toronjil –7 componentes–, la cual se bebe por tres días.

Ahora bien, hay otras formas en las que el cuerpo se calienta y que requieren de cuidados más específicos, estas son las causadas por la actividad física, la alimentación o la interacción con otras personas. Casos que se analizarán a continuación valiéndome de una exposición un tanto esquemática que tiene por objetivo sintetizar las prácticas de saber *máasewáalo'ob*, vale aclarar que en la vida cotidiana hay diversos matices para clasificar y tratar los desajustes corporales y anímicos y no siempre se observa la rigidez aquí expuesta.

Sak we'ech. *Sak we'ech* es el nombre que se le da a las manchas blancas que aparecen en el rostro, que en casos graves cubren la cara y el cuerpo, se trata de lo que la medicina alópata llama vitiligo y no se conoce planta que lo cure. Desde la noción *máasewáal* estas manchas son causadas por consumir alimentos de cualidades frías cuando se han ingerido medicinas alópatas, vacunas y vitaminas, las cuales tienen una carga caliente.

Para evitar la formación de manchas, durante el periodo de medicación se evita el consumo de alimentos con cualidades frías, estos son: limón, chile, jitomate, naranja dulce, plátano, piña, sandía, guanábana, agua de coco o su pulpa, frijol, cerdo, pescado, cualquier producto enlatado, embutido y lácteo, los más rigurosos no consumen aceite, se deben evitar en general los productos industrializados, con excepción de las galletas y el *Nescafé*. Una mujer con vitíligo me contó: “Cuando estás pequeña y tienes un antojo, a veces tus padres te dejan comerlo, porque también es malo no comerlo. Yo quería comer sardina y me lo dieron, pero habían dado la vacuna del sarampión, por eso quedé así. Por eso siempre les explico que no lo hagan, que se cuidan” (*XPP*, 8 de mayo 2021).

Tíip'te'. El *tíip'te'* es un órgano que se localiza sintiendo una pulsación cerca del ombligo, en la Península de Yucatán se traduce al español como cirro o ciro. Se trata del punto más importante y delicado de las personas, dado que en él se concentra la fuerza (*múuk'*) del cuerpo y de él “parten todas las venas del cuerpo” (Villa Rojas, 1980:37), distribuyendo la fuerza al mismo (Gubler, 2006:139; Quintal, et al., 2013:73; Villa Rojas 1995:192). El *tíip'te'* debe permanecer al centro del cuerpo, pero puede desplazarse por la ingesta de bebidas frías, por cargar objetos pesados y por la labor de parto.

Para evitar el desajuste del *tíip'te'*, si el cuerpo de una persona se ha calentado, a causa de la actividad física como trabajar en la milpa, hacer tortillas o por permanecer bajo los rayos del sol, se debe en primer lugar reposar un poco, después proceder a bañarse y enseguida alimentarse cuidando no consumir los alimentos de carga fría antes señalados, que incluyen, además, el agua a temperatura ambiente y cualquier alimento refrigerado. Sin embargo, tampoco se llega al extremo de comer o beber cosas calientes, siempre se prefieren tibias.

Por ejemplo, si tú sientes un mal de estómago. Por ejemplo, comí algo, me cayó mal del estómago. Vas con *doña C*, llego con ella y me dice: “no, no es la comida, es tu ciro”. También se te hace un remolino aquí [señala la parte inferior del ombligo], *xcha' tu nak* [chicle en su estómago]. Ajá, entonces aquí, en el medio del ombligo, todos lo tenemos, si aprietas así tu ombligo, te viene en un pulso, tuc, tuc, tuc. Entonces ella lo va a sentir en el momento de que toca tu pancita, si está tu ciro en el medio de tu ombligo, pero ella al tocarlo no está, lo tiene que buscar, a veces el ciro va por acá, o por acá, el mal ciro está

por acá y hasta no puedes comer, ni tomar. Al querer comer o tomar algo, quieres vomitar, entonces el aire del cirro se subió, no cae nada en la panza. Entonces ella, aunque con dolor, aunque estás gritando, ella lo va a sobar, lo va a bajar, lo va a bajar hasta que llegue, lo va a acomodar en tu ombligo. Ese es el cirro, ella lo sabe sobar y también para que salga todo el aire, ella recomienda a la persona a que toma su agua mineral y su *picot*, y deja que salga el gas donde quiera que salga, je, je, y se le baja todo (*XE* me habla del trabajo que realiza *Doña C*, 24 de febrero 2017).

Si las anteriores recomendaciones se han roto o alguna comida no ha caído bien al estómago, el *tíip'te'* se desajusta. Se localiza en mal funcionamiento, sintiendo su pulso de forma intensa y lejos del ombligo, así como un nudo en el estómago. Sus consecuencias son dolor, indigestión, inflamación estomacal, falta de apetito y vómito, de no ser tratadas se genera una complicación del mismo llamada *pasmo*, el cual impide que se pueda comer y digerir los alimentos adecuadamente. Para regresarlo a su posición adecuada, cerca del ombligo al centro del cuerpo, se requerirá de una sobada. El procedimiento puede realizarlo cualquier persona que posea el conocimiento, no necesariamente un sobador (ra) (*jyoot'*, *xyoot'*), ni el *jmeen*.

El *tíip'te'* lo vas a acomodar, así en círculo, pero siempre hacia el mismo lado, si no, lo vas a enrollar. Ya lo regresaste a su lugar, ahora lo amarras tres veces, así [mueve la mano como girando una perilla]. Te vas a dar cuenta que ya está bien porque ya no está pulsando fuerte y sé bajo el aire de la panza (*XE*, mujer especializada en sobar el cirro, 6 de abril 2021).

Una vez sobado el órgano se toma una infusión de jengibre, con bejuco de canela y bejuco de *tíip'te'* –3 componentes–, en ocasiones solo se consume bejuco de *tíip'te'*, o un poco de agua tibia con medio sobre de *sal de uvas picot* o simplemente se chupa dicho polvo. Para conservar el acomodo del *tíip'te'* se debe cuidar la alimentación por al menos tres días.

Pasmo. Si el *tíip'te'* no es tratado a su debido tiempo, el estómago se inflama notoriamente, produciendo un *pasmo de tíip'te'*. En estos casos, la comida no le caerá bien a la persona y se mantendrá en una indigestión permanente. Para tratarlo se requiere de la realización del masaje citado, pero dado que el desajuste del cirro ya se ha vuelto crónico, se dice que la persona ahora tiene *u yíik'ale' tíip'te'* (su aire del *tíip'te'*), el cual puede ser momentáneamente aliviado, pero durante toda su vida

tendrá indigestión, para minimizarlo debe evitar los alimentos de cualidades frías y refrigerados, así como aquellos que no estén recién elaborados. El *pasmo del típ'te'* es peligroso y no es tomado por cualquier sobador, dado que el aire del enfermo puede pasar al cuerpo de quien lo trata.

Existe también el pasmo de sangre, el cual se ocasiona cuando una persona se encuentra caliente –incluye a las mujeres en su periodo menstrual y a las embarazadas–, y se moja. El *pasmo* provoca que la sangre se enfríe y no circule por el cuerpo de forma adecuada, si no se trata, el enfriamiento se extiende secando la sangre, la persona pierde el apetito y adelgaza hasta morir, en las mujeres también puede haber una alteración o pérdida del ciclo menstrual, causando debilidad e infertilidad (ver Hirose, 2008:108; Quintal et al., 2013:84; Villa Rojas, 1978:401).

Hace un año, estaba quedando flaca, hasta me daba pena salir al pueblo. Entonces fui con una señora en Santa María y me dijo que tengo pasmada el sangre, me sacó un poco del sangre y me dio medicina.

¿Por qué te enfermaste?– Anaid.

Creo que cuando estamos trabajando en el sol, limpiando la madera y tomamos refresco frío (XP, 4 de marzo 2020).

Para los casos graves se requiere hacer una sangría (*took'*), procedimiento realizado por un especialista en punzar, el cual no recibe algún nombre en específico. El conocimiento para punzar era un saber común entre las familias, con el paso de los años se ha perdido y actualmente solo dos mujeres lo dominan y además se atreven a hacerlo en Chancah Derrepente, pues muchos comentan tener miedo de curar por este método, ya que puede ocasionar hemorragias.

El instrumento para hacer la sangría consiste en un palo de madera al que se amarra un vidrio, para sacar la sangre se coloca el instrumento frente a la vena y se le da un golpe con el dedo índice. Los lugares a perforar pueden ser una de las dos venas del centro de la cabeza, pero nunca las de la sien, pues afirman que causa desangramiento; o bien en las coyunturas del antebrazo, o en las venas cercanas a los huesos internos y externos del tobillo.

Sobre las partes del cuerpo que sirven para tratar el pasmo, en el caso de las coyunturas y tendones, los mayas explican que son “las llaves del cuerpo” (Quintal, et al.; 2013:75), se trata de puntos vulnerables a los ataques del exterior (López Austin, 2004:217). En un sentido similar, Pitarch (2013) señala que para los tseltales las coyunturas son “la transposición entre articulación somática y articulación” (p. 91),

por ello, la enfermedad puede entrar al cuerpo en estos pliegues por medio de la palabra.

Las articulaciones del cuerpo son también análogas a los puntos de encuentro en una cruz, “[...] para los mayas contemporáneos también los cruces de los senderos son los lugares donde puede quedarse atrapadas las enfermedades. Estas entran en el hombre precisamente a través del cruce de sus articulaciones” (Craveri, 2015:15). Los tipos de pasmo descritos son una enfermedad de la sangre (*k'i'ik'*) que se provoca por los cambios bruscos de temperatura, se trata acciones de naturaleza fría, lo cual ocasiona la pérdida de la fuerza (*múuk'*) de la persona.

Las dos punzadoras de Chanchah Derrepente me explicaron que han cambiado sus procedimientos para evitar riesgos, anteriormente inician tratando de sacar la sangre de la cabeza e iban bajando por el cuerpo hasta la primera vena que pueda sangrar, pues la sangre al estar secándose no sale fácilmente. Actualmente, *doña W* (14 de agosto 2021) me dijo proceder por medio de torniquetes en los brazos y cerca del hueco poplíteo para elegir la vena que salte más. Después, perfora los tobillos para sacar *u yiik'ale' paasmo* (su aire del pasmo), y lo hace de la siguiente forma, si se perfora la parte interna del tobillo derecho, perforarán la parte externa del tobillo izquierdo, o a la inversa. Por su parte, *Doña I* (12 de agosto 2020) me explicó que actualmente solo trata a las personas perforando el dedo anular, para evitar el riesgo de hemorragia.

Posteriormente, la sangre extraída es observada para decidir qué medicina requiere, en el método de *doña W*, la sangre se deposita en una jícara y se le agrega agua tibia con ceniza del fogón y una pizca de sal. Allí se observa si la sangre cambia a color rojo, si así sucede, se explica que la sangre ha revivido, lo que confirma el pasmo. Para tratar a la persona se espera a que llegue la noche y se prepara un cubo de agua tibia, con ceniza y sal, el enfermo bebe una copita de tal mezcla y es bañado por dos noches la misma agua, el tercer baño se hace con agua tibia y jabón, acción que sirve para cerrar el tratamiento, y al día siguiente la persona ya puede salir de su casa. Respecto a la alimentación, por tres días solo se podrá comer tortilla tostada, al igual que huevo asado en el comal y atole caliente, a su término se debe continuar consumiendo únicamente tortilla tostada y caldo blanco de pollo del país por una semana.

En el método de *doña I*, sobre cinco hojas secas de la mazorca del maíz, se derraman algunas gotas de sangre. A la primera hoja se le agregan agua tibia; a la

segunda, una infusión de hojas de naranja agria; a la tercera, se le pone una infusión de *xtu' k'i'ix*; a la cuarta, agua tibia con sal; y a la quinta, agua tibia con *xcha'u che'*. La sangre pasmada sale del cuerpo con un color negruzco, así que la sangre que cambie a color rojo muestra cuál es la medicina adecuada para cada persona. Una vez revelada la medicina, por la noche se aplica un baño con ella por una sola ocasión, después, la persona debe cuidarse al extremo de cualquier clase de enfriamiento, al menos por una semana en la que se guardará la dieta antes mencionada.

Figura 20

Daño propio de naturaleza fría: sak we'ech, ttip'te' y pasmo

Ingiere	Condición corporal	Alteración corporal	Parte del cuerpo alterada	Medicina
Alimentos fríos →	Cuerpo con medicina alópata →	<i>Sak we'ech</i> (vitiligo)	Piel ←	Sin cura
Alimentos fríos →	Cuerpo caliente →	1. Desajuste de <i>ttip'te'</i> . 2. Pasmó de <i>ttip'te'</i>	<i>Ttip'te'</i> , sangre y fuerza ←	Sobada, medicina caliente
Alimentos fríos, mojarse →	Cuerpo caliente, menstruación, embarazo →	Pasmó de sangre	Sangre y fuerza ←	Sangría, medicina caliente

***K'i'inam* (dolor, calor dañino).** La palabra *k'i'inam* proviene del vocablo *k'iin* (sol, día, calor del sol), y puede ser traducida como dolor intenso o punzante, o bien a la ponzoña de víbora (ALMY, 2003:118); el diccionario de *CORDEMEX* (Barrera Vásquez, 1980:402) refiere cinco acepciones relacionadas con fuerza, vigor, fortaleza, así como dolor y veneno. En el análisis de los diccionarios coloniales, Yoshida (2009) explica:

Kinam tiene significados de fuerza, virtud, veneno, temor, etc. Como se nota en las expresiones de *u kinam kak* (la fuerza del fuego), *u kinam u coil* (la fuerza de su locura), *u kinam ahau can* (ponzoña de víbora), *kinam* indica la virtud o la fuerza de las cosas a que se refiere. Esta virtud o fuerza le puede causar en algún modo una molestia al cuerpo humano que la adquiriera. Por lo tanto, se considera que uno siente “dolor” en la parte afectada por algún *kinam* (p.321-322).

En Chanchah Derrepente, en concordancia con lo que documentó Villa Rojas (1978:381), existen cuerpos de naturaleza caliente *chokoj k'ab* (manos calientes) que tienen *k'i'inam* (calor dañino), el cual resulta perjudicial para otras personas y además, el calor que emanan provoca que las abejas huyan y sus plantas mueran. En oposición a los *síis k'ab* (manos frías), quienes no podrán encender el fuego y provocarán que la carne no se cueza en el horno subterráneo.

Por otro lado, Quintal y colaboradores (2015d:150) explican que el *k'i'inam* se incrementa al realizar actividades físicas que producen calor corporal y también por la edad, además es sumamente peligroso pasar cerca del lugar o de las personas que han tenido relaciones sexuales a cielo abierto. En Chanchah Derrepente hay otras nociones locales, respecto a lo referido por Quintal, los cuerpos que se calientan a causa de la actividad física pueden *ojejar* a otros; los ancianos no adquieren *k'i'inam* con el paso de la edad, y las relaciones sexuales a cielo abierto producen *k'aak'as iik'* (aire maligno).

Según la noción de los pobladores de Chanchah Derrepente, los cuerpos con *k'i'inam* tienen la capacidad de dañar a otros seres humanos, plantas y animales de forma no intencional, las formas de tener y adquirir *k'i'inam* son tres. En el primer caso, lo adquieren al nacer:

¿Pero por qué hay gente que de por sí tiene *k'i'inam*?– Anaid.

Porque nacieron en *chichan luuna* [luna creciente] y no los curaron.

¿Cómo los tenían que curar?– Anaid.

Cuando nacen vas a mezclar orégano de hoja grande, cebollina, ajo, *kuxan chuk* y epazote [5 componentes], y lo deben poner en su ombligo hasta que se seca (*Doña D*, 23 de septiembre 2021).

Si los bebés no fueron curados al nacer, cargan con esta cualidad negativa durante toda su vida, se les identifica por su mirada penetrante que enferma a otros – con excepción de su progenie–, las plantas que siembran no crecen, y no pueden criar abejas. En el segundo caso, se contrae *k'i'inam* temporal por haber visitado a un difunto, lo cual puede tratarse lavándose las manos 3, 5, 7, 9, o 13 veces con agua en la que se remojaron hojas de palo mulato, *chakaj* (*Bursera simaruba*). Las personas que adquieren *k'i'inam* de un difunto, al pasar por una colmena, causan que las abejas huyan, lo mismo si alguien muere en el terreno donde se tienen las abejas, o si muere el dueño de las abejas, e igualmente mueren las plantas que esa persona haya sembrado. Quienes tienen apiarios suelen protegerlos colocando limones y ajos en

caso de que alguien que sabiendo que carga *k'i'inam* con mala intención se acerque a estos.

La tercera forma de cargar *k'i'inam* temporal, es durante el embarazo y la menstruación, esto no significa que todas las mujeres lo tengan, y las mujeres que lo portan no dañan a su descendencia. Las personas que tienen *k'i'inam* de nacimiento y las mujeres menstruantes o embarazadas producen daños de cinco maneras distintas.

En primer lugar, el *k'i'inam* menstrual impide la cocción de ciertos alimentos, esto lo aprendí un día que observaba el sacrificio de un cerdo, al dirigirme a donde freían la chicharra (chicharrón), una mujer me preguntó: “¿No estás en tus días?, –no, por qué–, porque no se *coce* la chicharra si te acercas, –¿ah, sí, y qué otra comida?–, tampoco la higadilla” (Diario de campo, 4 de septiembre, 2021). Al seguir indagando sobre el *k'i'inam* menstrual me explicaron que además no se deben tocar las plantas de cebolla, ya que se secan; y esta clase de *k'i'inam* también lo tienen los animales en celo como perras, gatas y cerdas. Asimismo, si una polla pone un huevo cerca de un recién nacido, afectará a este con *k'i'inam*.

En segundo lugar, el *k'i'inam* de embarazo y menstruación afecta a quienes tienen una lesión provocando que no sane, el *k'i'inam* en una herida se percibe como un calor intenso en la misma. Para tratarlo, se busca a quien se sospecha que causó el daño y se le pide que unte un poco de su saliva sobre la herida. También es posible lavar el área con agua donde se estrujaron hojas de *e'e kix*, *chacaj* y *ja'abin* (*Piscidia communis*) –3 componentes–. Las heridas que adquirieron *k'i'inam* y no se trataron inmediatamente, sanan con una protuberancia interna llamada *u yik'ale' k'i'inam* (su aire del *k'i'inam*). Como medida precautoria, en caso de tener una herida se debe cargar con un limón y un ajo en la bolsa como una *contra* hasta que la herida sane, cuando el limón se seca pronto es una muestra de que ha tomado el *k'i'inam*.

La tercera clase de daño se dirige a los recién nacidos que aún no les cicatriza el ombligo, normalmente hasta los 3 meses de edad. Las personas con *k'i'inam* no deben cargarlos y tan solo con visitarlos provocan que su estómago se llene de *k'i'inam* y aire, al querer sacarlo botan el ombligo provocando sangrado. Para tratarlos, quien lo dañó debe untarles saliva en la herida, también se pueden aplicar el polvo de dos ajos que se quemaron hasta pulverizarlos. Si el *k'i'inam* lo generó en específico una embarazada, se puede mezclar su saliva con cebo de venado y ajo –3 componentes–, se pone dentro de una tela y se calienta en el carbón nueve veces colocándolo cada vez en el ombligo del recién nacido. Si el *k'i'inam* lo provocó una

perra en celo, se puede cortar un poco del pelo de su cola, quemarlo y colocarlo sobre el ombligo del infante. Algunas personas no aprueban este método, pues dicen que las cualidades de la perra –tener múltiples parejas– las puede adquirir el infante.

Otros compuestos que pueden ser aplicados en caso de no encontrar a la persona causante del *k'i'inam* para que unte su saliva en la herida, son cataplasmas elaboradas con miel de melipona (*xuna'an kaab*), hojas de chile habanero, epazote, ajo, pimienta gorda, tabaco y carbón molido –7 componentes–. Otra medicina se compone de la mezcla de hojas de chile habanero, tabaco, epazote, *bek*, *kix su'ubin*, anona, *EEK' kix*, limón del país, orégano y ajo, todas las hojas se trituran y se les agrega alcohol –11 componentes–, se pone dentro de una tela y se acerca al carbón para calentarla, después se pone en el ombligo tres veces al día por quince días. En ambas mezclas se observa que la medicina que se elabora tiene una temperatura equilibrada, en el primer caso la miel es caliente y en el segundo caso lo es el chile, y ambas se mezclan plantas de cualidades frías.

La cuarta forma de daño que produce el *k'i'inam* es la caída de la mollera en los infantes, la mollera, al igual que el ombligo, es un punto abierto y suave, que deben protegerse (ver Quintal et al., 2013:75).

La partera lo que tiene que hacer, agarra al bebé, le mete su dedo, pero lo tiene que limpiar bien, bien y tiene que untarlo con un aceite, lo compra en la farmacia, es especialmente para los bebés. Lo mete mi mano así, en la garganta del bebé, arriba, así de la boca, arriba. Ella lo va a sentir, lo va a alzar, nueve veces lo va a alzar arriba. Después lo tapa su boquita con mi mano, le tapó la boca al bebé y con la boca, lo voy a soplar la nariz, porque también tiene tapado la nariz al bebé. Tiene un llanto raro. Tú lo soplas, como que el bebé no tiene fuerza, lo soplas y cuando siento que el llanto del bebé ya sale como el llanto de un bebé normal. Y después, le vuelvo a soplar del otro lado y entonces el llanto del bebé llora un bebé normal. Entonces lo agarro, lo asiento. Ella lo succiona con su boca nueve veces [sobre la mollera]. Ese es su *secreto* nada más. Porque si no lo succionas, todo lo que le hizo, no se va a curar. Eso lo va a hacer como dos veces al bebé, pero no los siguientes días, como unos ocho días (*Doña C*, *XE* me tradujo simultáneamente 24 de febrero 2017).

La última clase de daño que produce el *k'i'inam* temporal, afecta a quienes tienen mordeduras de culebras, víboras o serpientes. Razón por la cual, una vez que

alguien fue mordido, debe ser apartado del resto de la familia en otra casa para que no transmita el *k'i'inam*, y las personas encargadas de llevarle los alimentos y medicinas no deben cargar *k'i'inam*, para coadyuvar en la protección de la persona, al exterior de la casa donde se resguarda se coloca una cruz de tabaco para impedir la entrada de *k'i'inam*, y se evita ir al hospital para no exponerse a otras personas. Quien sufrió la mordedura se le hace masticar ajos crudos, y se le da una infusión de *malahierba*, y desde el día en que fue mordido se guarda el agua donde se hierve el nixtamal hasta el día 9 o 13 en el cual se usa para lavar la herida en un ritual llamado *po'o' jool*, que es guiado por el *jmeen*.

Entonces en ese mismo día también se va a matar el pollo con el que se debe hacer el trabajo, se compra el licor de caña para los *Yuum k'áax*. Porque los señores del monte, los *Yuum k'áax* son los que manejan todo, a ellos mismo se les pide de favor que quiten el dolor de la picadura de serpiente a la persona que se está curando. Entonces, si a la persona no se le hace ese tipo de trabajo, si no lo lavan y lo curan así nada más, cuando dicen que ya está curado y no hace ese tipo de trabajo, cuando va en el monte, o va a la parcela, o sale en el terreno o cuando está solo siempre va a haber un víbora, ya sea chiquita o grande, va a estar donde siempre está; el porqué, no está curado. No lo tienen pedido al señor *Yuum k'áax* que le quite del camino, todo tienen que ser a base, a raíz del *Yuum K'áax*, porque él es el dueño del monte, los animales, los bichos, los pájaros, todo, todo lo que sea del monte. Ese es la forma de curar la picadura del serpiente, por eso es muy importante terminar su trabajo con el agua o su líquido del nixtamal. Y eso se llama en maya *po'o' jool*, en español quiere decir lavado o lavando. Ese tipo de trabajo es cuando la persona ya está sanado y curado, puede salir a kilómetros y no va a encontrar en su camino ningún otro víbora (*JJ*, 16 de noviembre 2021).

Para realizar el *po'o' jool* se requiere asar un pollo del país con poca sal el cual debe consumir el enfermo en su totalidad, al concluirlo, los huesos del pollo se entierran alejados de la casa habitación, esto es, en el espacio de monte del solar lugar donde se lava el área que fue mordida. Se trata de un procedimiento similar al que se realiza en caso de *suuy* e *íkin*, los cuales se estudian más adelante. La diferencia es que para curar el *k'i'inam* por mordedura de víbora, el consumo del pollo se acompaña con alcohol de caña y debe realizarse al atardecer. Estos dos últimos elementos del ritual, guardan cierta lógica con las cualidades dañinas que son asignadas de forma

nativa las víboras, es decir, dado que todos los animales que moran en las oquedades están relacionados con los elementos de la noche, la oscuridad y el mal, la ritualidad se lleva a cabo al atardecer potestad de los seres dañinos del territorio (*K'aak'as ba'al*).

***K'aak'as ich* (Ojo).** Cuando una persona presenta calentura, diarrea y somnolencia, se sospecha que ha sido ojeada. Todas las personas a partir de los diez años tienen la capacidad de ojear a otros, esto sucede al tener cansancio, hambre, tener el cuerpo caliente, regresar de un viaje, estar ebrio o con resaca. Además, un infante al cumplir los tres meses e interactuar con personas con *k'i'inam*, a esa edad, le ocasionarán ojo.

Es común ser ojeado en los contextos donde mucha gente se reúne, como la fiesta del pueblo u otra clase de celebraciones. Dado que las reuniones son eventos escasos que generan la oportunidad de mirar a los otros, en esas interacciones las personas que por alguna circunstancia se encontraban debilitadas –en especial los menores de cinco años, igual que los gemelos quienes reciben halagos–, pueden resultar ojeados de forma no intencional. Los halagos también afectan a los cachorros de perros, gatos, y polluelos, tema que se analiza en el Capítulo IV.

Para prevenir ser ojeado, los recién nacidos se cargan cubiertos con una sábana blanca, a los infantes se les cuelgan también cruces de raíz de *tankas che'* en una hilera roja como collar, o saquitos que los curanderos que leen las cartas venden ya preparados y se cuelgan al cuello, también se elaboran pulseras y collares con una semilla roja con un puntito negro que asemeja un ojo y es llamada *oxo*. El uso del color rojo aquí parece dotar al infante de una fortaleza extra que no posee y recae directamente en la sangre.

Los adultos evitan debilitarse, por lo cual, se tiene el hábito cotidiano de no salir de casa sin consumir algún alimento. También, para no enfermar a otros, no se debe pasear en el pueblo con las condiciones corporales antes señaladas. Los hombres antes de volver al pueblo desde la milpa toman un poco de *k'eyem* (pozol) o *Maseca* con agua, de lo contrario si se encuentran con una mujer embarazada, un infante, con personas con *k'i'inam* en una herida o por picadura de víbora lo pueden ojear; y por su parte, los que están debilitados deben apartarse del camino de quienes vienen del monte o de un viaje, así como evitar mirarlos directamente.

Para curar el *ojo* en los infantes se mezclan hojas de ruda, albahaca, *tsutsuk*, *oxo*, *kambajal*, *xmuuts'* (*Mimosa púdica*), peso *xiu*, *kakal tun*, más tres medicinas que no se conoce el nombre –11 componentes–. Estas plantas se estrujan para bañar al niño. Si se conoce al causante del ojo, se baña al niño con el agua donde se remojó la ropa de la persona dañina, también se le pide a dicha persona que abrace al infante y lo sople; lo mismo si fue provocado por una embarazada, pero en caso de no encontrar a la mujer, otra embarazada puede sustituirla, esta tendrá que abrazar al infante, soplarlo y amarrarle en la muñeca un cabello a la manera de un listón rojo. Si se trata de ojo de borracho, se debe dejar que esa persona abrace al infante y que le dibuje una cruz en la cabeza, la espalda, las palmas de las manos, las plantas de los pies, en las coyunturas de brazos y piernas utilizando lo que se está bebiendo. En los adultos se puede untar alcohol en la cabeza o maceración de *tankas che'*.

Por último, los infantes de hasta tres meses pueden ser afectados por *ojo* de cielo nublado (*nokoy ka'an*). Para prevenirlo, deben salir siempre cubiertos con telas blancas. Para tratarlo se busca una lama llamada *ta' cháak* (excremento de la lluvia), se explica que cae del cielo en los días nublados. Dicha lama se remoja en agua para bañar al recién nacido, en caso de no encontrar la lama, se recoge el agua de lluvia.

Figura 21

Daños a los otros de naturaleza caliente: k'i'inam y ojo

Condición corporal	Alteración corporal en otros	Parte del cuerpo alterada	Medicina
<i>K'i'inam</i> de nacimiento	→ 1. <i>K'i'inam</i> en heridas, ombligo y mollera (hasta 3 meses). 2. Muerte de plantas 3. Imposibilidad de criar abejas	1. Heridas, ombligo, mollera 2. Plantas 3. Abejas ←	1. Medicina fría 2. y 3. Sin cura
<i>K'i'inam</i> de difunto	→ 1. Muerte de plantas 2. Imposibilidad de criar abejas	<i>K'i'inam</i> ←	Medicina fría
<i>K'i'inam</i> de menstruación (+ perras, gatas, pollas), y embarazo	→ 1. Vísceras de cerdo crudas 2. <i>K'i'inam</i> en heridas 3. Salta el ombligo 4. Caída mollera 5. <i>K'i'inam</i> en	1. Alimentos crudos 2. Heridas 3. Ombligo 4. Mollera 5. Heridas ←	1. Alejarse 2. Limón, ajo 3. Saliva 4. Saliva 5. Reclusión y <i>po'o' jool</i>

		mordedura de víbora	por mordeduras de víboras	
Cansancio, hambre, volver de viaje, embriaguez, resaca (desde los 10 años)	→	<i>Ojo</i>	Fuerza	← No salir debilitado o sin alimentarse, medicina fría.
Menstruación y embarazo	→	<i>Ojo</i> (infantes a partir de los 3 meses)	Fuerza	← Amuletos, cubrirse, medicina fría
Mirar demasiado a alguien	→	<i>Ojo</i>	Fuerza	← Medicina fría
1. Alagar a infantes (hasta 5 años) 2. Alagar aves y cachorros	→	<i>Ojo</i>	Fuerza	← 1. Amuletos, cubrirse, medicina fría 2. Sin cura
<i>Nokoy ka'an</i> (cielo nublado)	→	<i>Ojo</i> (hasta los 3 meses)	Fuerza	← <i>Ta' cháak</i>

***Tankas iik'* (mal aire).** *Tankas iik'* y *k'aak'as iik'* son términos genéricos de los que se pueden encontrar ciertos prototipos, la población común utiliza ambas categorías de forma intercambiable para nombrar a los vientos dañinos, solo el *jmeen* se encuentra capacitado para distinguirlos. Una persona puede sospechar de *tankas iik'* si sus malestares iniciaron en martes o viernes, o durante las horas liminares. También si al ir caminando se tiene la sensación de se es jalado y después vienen mareos. Se manifiesta con dolores corporales y de cabeza, los infantes tienen llantos incontrolables, comportamientos inquietos o extraños, como gritar o tensionar el cuerpo. Para saber si se ha contraído mal aire es necesario acudir con el *jmeen* quien al *sacar el suerte* sabrá cuál es el origen del malestar. Se comprueba que se trata de *tankas iik'* si el contacto con la mata de ortiga, *lálal* (*Urera baccifera*), no causa escozor.

El *tankas iik'* se origina de la siguiente manera: “El *tankas iik'* nace cuando muere un bebé sin bautizar, es un aire que está libre por todos lados” (Doña D, 23 de septiembre 2021). Lo anterior muestra que el bautizo es un procedimiento de humanización del cuerpo, por el que se recibe calor, en su ausencia, los cuerpos no bautizados tienen cualidades frías que son dañinas. Michel Boccara (2004) señala que el *tankas iik'* es “La fuerza vital original al principio del tiempo, la profundidad de la

existencia [...] no sabemos bien si podemos hablar de un viantepasado, es decir de una entidad, o de una forma muy peligrosa de la energía libre” (p.35); y por su parte Love (2012) lo describe como “a spirit or soul wind (all animals have *tankas*) that causes numbness in parts of the body” (p.28).

En Chanchah Derrepente además se explica que el *tankas iik'* es una clase de mal aire del que se valen los brujos (*jwáay*) para enfermar a otros, y en el caso de fallecer por esa causa, las personas lo harían con los ojos abiertos, siendo un indicativo de que aquel no era su destino y, por tanto, su muerte es producto de la brujería. Asimismo, el *tankas iik'* lo poseen los *yuumtsilo'ob*; por tal razón, cualquier persona que visite las milpas o el monte pueden traerlo pegado consigo si en su camino se cruzó con dichos seres, también si acechó con malas intenciones un terreno que no le pertenece o un lugar vivo (*kuxa'an*). Como medida de precaución, antes de entrar a su casa, los campesinos esperan un poco, cuanto más si hay infantes o embarazadas, enseguida proceden a bañarse y después se sientan a comer.

Al interior del pueblo, el *tankas iik'* se encuentra en los lugares que son las casas o lugares de nacimiento de los seres de aire, se trata de los pozos, las ceibas, el cementerio y los cruces de caminos. En Chanchah Derrepente el mal aire que nace de los pozos es llamado *túus iik'*, el nacimiento de este mal aire es una de las razones por las que dentro del pueblo los pozos se clausuran, otra razón es para evitar el peligro de caía entre los infantes. Fuera del pueblo, los pozos se mantienen en uso y se localizan en los vestigios de pueblos o ranchos antiguos, áreas que se aprovechan para criar ganado por la disponibilidad de agua. En caso de utilizar los pozos se requiere tomar ciertas precauciones,

El campesino va a revisar así las horas que entran los *túus iik'*, son vientos venenosos que no te dejan respirar. Vas a estar revisando a diferentes horas hasta que lo sepas. Vas a bajar un vela encendida, en el tramo que la vela se apaga, está el mal viento. Hay que revisar el pozo y cuando lo sepas que no están los malos aires vas a entrar a limpiar el pozo para tus ganados. Otros meten a un perro, a un perro que hace *tamax chi'* [agüero] o es flojo, entonces dicen que el perro agarra el mal aire, se muere, su corazón estalla por el gas venenoso y ya puedes bajar al pozo. Pero eso no está bien porque el mal aire tiene horarios y tú no vas a sacar tu agua ni pasar cerca en cualquier hora, con el perro no vas a saber la hora del mal aire (*Don A*, 4 de julio 2021).

Dado que el *tankas iik'*, como lo menciona Boccara, es “La energía vital en estado libre tiene tendencia a introducirse en cualquier envoltura corporal” (2003:539), se manifiesta con diversas corporalidades, entre ellas se encuentra la *xTáabay* se trata del mal aire que toma la forma de una mujer atractiva que habita en las ceibas (*ya'axche'*) y en el *kulinche'* (*astronium graveolens*) (Redfield y Villa Rojas, 1934:122). “Se muestra con particular frecuencia a los adúlteros, tomando incluso los rasgos de sus queridas” (Ruz, 2002:336), con tal transformación y su belleza atrae a los hombres para robarles la vida. Además, se aparece a los cazadores a los cuales abraza y les provoca la muerte por desangramiento (Garrison, 1937:26); es la patrona de los suicidas (Tuz, 2009:112), de los enamorados y de los borrachos (Boccara, 2004:110). Con atribuciones similares, Pacheco (1934a:119) habla de la existencia de la *Xkokoltzek* (mujer mugrienta castigadora) en Quintana Roo.

En Chanchah Derrepente las ceibas son árboles con el cual se tiene cautela, no se suele descansar bajo sus ramas, no se debe acercarse a ellos en las horas liminares, las aves que en él son consideradas sus animales domésticos (*alak'o'ob*) de la *xTáabay*, la cual además de tomar la forma de mujer puede manifestarse como la serpiente llamada *chaayil kaan*, otros nombres que recibe son *ya'ax kàan* (Le Guen, 2012:153) y *chay-i-ean* (Redfield y Villa Rojas, 1934:122).

Otras de las corporalidades que puede tomar el mal aire y de las que se tiene poca información es el *Boob*, bestia mítica que se alimenta de la carne humana “[...] de cuerpo semejante al del caballo, con mucho pelo y cabeza parecida a la del ‘león’” (Villa Rojas, 1978:300). El *Che' Winik* (Trujillo, 1946:37; Garrison, 1937:23), llamado duende de los bosques, tan gigantesco que un hombre apenas le llega a la cintura, no posee coyunturas y duerme recostado en los árboles, sus pies están al revés, teniendo los talones al frente y los dedos por detrás.

Otros seres malignos menores de comportamiento travieso son el *H-box-k'atob* (fuertes imágenes de barro) figurillas que se encuentran en los terrenos; el *Xbolon-toloch*, habita en la casa y de noche reproduce los sonidos generados durante el día; el *Bokol-h-otoch* (“revuelve-casas”), se arrastra bajo el piso imitando el ruido del batidor de chocolate; el *Yankopech* es el diablo-jarro que penetra en los cántaros haciendo que el agua se agote pronto, el *Kulkalk'in* “sacerdote sin cabeza”, que se pasea de noche asustando por los pueblos (ver Garrison, 1937:24-26; Trujillo, 1946:37), parecido al *H-cul cal kin*, sacerdote con pescuezo corto o sin él (Pacheco, 1934a:126).

De tratarse de mal aire, el *jmeen* es el único capacitado para curarlo con una limpia en la que utiliza *tankas che'*. Si se trata de un adulto, el *jmeen* hará punciones por todo el cuerpo o en el lugar donde se sienta más dolor para provocar que el aire salga del cuerpo. Las punciones se realizan con la espina de *sína'anche'*, o con el colmillo de la víbora *cuatro nariz* (*Porthidium yucatanicum*), la cual es muy temida en la microregión.

Las enfermedades de mal aire son padecimientos fríos que se tratan con plantas calientes, en las diferentes visitas que hice al *jmeen* acompañando a mis interlocutores, el especialista recetó para un infante: baños de *kamuk olal*, hojas de naranja agria, ruda, albahaca, *sína'anche'* –5 componentes–. En otra ocasión, mandó sobar la barriga del niño con una mezcla de alcohol de tapa azul, orina de la hija mayor, y un *mejoralito* disuelto –3 componentes–. Para un adulto, lavar la cara con *sína'anche'* y albahaca. Todos estos tratamientos debían hacerse tres veces al día hasta desaparecer el malestar.

Figura 22

Cruz de henequén y cruz de nopal para alejar los malos aires



Foto. Anaíd Ortíz. Santa María Poniente y Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

La población en general desarrolla su vida cotidiana protegiéndose del mal aire, se evitan los lugares que lo generan, así como las salidas al monte. En especial, se cuida a los infantes resguardándoles de las corrientes de aire, pues en ellas transitan los aires genéricos (*iik'o'ob*), para tal fin, mientras se tiene niños pequeños, al menos una de las dos puertas de la casa permanece cerrada para evitar las ráfagas de aire. Contra el *tankas iik'*, se cuelgan cruces verdes en la hamaca del recién nacido elaboradas con nopal; en las paredes externas de la casa se pegan cruces de henequén,

kij (*Agave spp.*), en estos casos se observa la fortaleza atribuida del color verde, asignado de forma clásica a centro del espacio –la ceiba del *axis mundi*–, el verde es también el color que porta el santo patrono del pueblo en su ropa y el color en que pueden ser pintadas las Santas cruces.

En la puerta posterior de las casas, la que dan para el terreno no habitado del solar, se guindan ajos para detener los malos aires. La figura de la cruz puede también colocarse en los lugares dañinos como su “contra” o como protección de cualquier espacio, esto es, en las ceibas, los cementerios, las cuevas, las cimas y las intersecciones de camino (ver Valverde, 2002:311; Ruz, 2002:334). También para evitar la entrada de un *wáay* (doble animal de un brujo) se dibujan 3 cruces blancas en la parte exterior de las puertas de la casa.

Figura 23

Daños provocados por aires de naturaleza fría: tankas iik' y k'aak'as iik'

Origen del aire	Alteración corporal en otros	Parte del cuerpo alterada	Medicina
1. Muerte de infante sin bautismo 2. <i>Yuumsilo'ob</i> , <i>iik'o'ob</i> 3. <i>Mal aire</i> que envían los <i>Jwáay</i>	→ <i>Tankas iik'</i>	Sangre, fuerza	← 1, 2 y 3. Protección de la casa y la hamaca con cruces y medicina caliente, solo con el <i>jmeen</i>
Coito de adulterio	→ <i>K'aak'as iik'</i>	Sangre, fuerza	← Medicina caliente, solo con el <i>jmeen</i>

***K'aak'as iik'* (aire maligno).** *K'aak'as iik'* es una categoría eufemística para referir a todo lo que es maligno y no se quiere ni debe referir a mayor detalle, se puede encontrar un prototipo de *k'aak'as iik'* que de nueva cuenta solo el *jmeen* podrá distinguir, pero este vocablo puede aludir a más elementos que los que aquí se sintetizan. En Chanchah Derrepente se trata del peor de los malos aires, el cual si ataca el costado de una persona puede ser tratado, pero si lo toca de frente es mortal. Lo describen como una punzada muy intensa en el corazón, de allí su peligro.

El *k'aak'as iik'* se produce cuando dos personas tienen coito a cielo abierto, lo cual sucede en caso de adulterio. Una vez concluido el coito, los adúlteros cargan el *k'aak'as iik'* que generaron en su espalda (*u yik'al u pach*), y es al encontrarse con otros que los enferman. Se puede observar la importancia de guardar las normas

morales locales, en especial en el territorio salvaje, espacio delicado y puro, potestad de los *yuumtsilo'ob*.

Quienes mueren de *k'aak'as iik'* se tornan de color morado, lo que comprueba la enfermedad por esa clase de aire. El único capacitado para tratarlo es el *jmeen* y es reversible únicamente en los casos que se atienda inmediatamente y que el *k'aak'as iik'* no haya pegado de frente, o que la persona no se encuentre muy debilitada cuando el aire maligno la sorprendió.

Cuidados de los infantes

Como se ha señalado, el cuerpo *máasewáal* madura y se forma con la edad y por medio de los rituales del ciclo de la vida, razón por la cual las posibles alteraciones al bienestar del cuerpo son más agresivas en los recién nacidos y en los infantes, especialmente durante sus tres primeros meses de vida, periodo en el que se coloca bajo su hamaca una cruz de *tankas che'* para evitar que el mal aire llegue a ellos, se ha mencionado el uso de cruces de pencas de henequén para proteger las casas, lo mismo que cruces de nopal para las hamacas, así como pulseras y amuletos de color rojo.

Con los recién nacidos y pequeños, se guarda la precaución de no revelar sus nombres para evitar que los dañen, además de no elegir el nombre del santoral católico para nombrarlos: “Tu hijo viene ya con un nombre, el nombre del santo del día que nace, lo puedes poner en el bautizo, pero lo registras con otro nombre para que no hagan daño” (*Doña L*, 8 de octubre 2021). Para protegerlos, se prefieren utilizar apodos para nombrarlos, práctica que buscan que los verdaderos nombres no sean un saber común al alcance de todos. Como se mostró en lo relativo al bautizo, el nombre es esencial para la terapéutica y es también suficiente para realizar un maleficio.

Para promover el crecimiento y fortaleza de los cuerpos tiernos de los infantes, así como para ayudar a que caminen rápido, se pasa un huevo de pollo del país por las coyunturas de brazos y piernas de los niños, lo mismo que un insecto volador de color negro llamado *cho'omi*, el cual sin matarlo se recorre por las mismas partes del cuerpo. Así, las características positivas de dichos animales permean el cuerpo humano en formación. En sentido opuesto, en los tres primeros meses de vida no se debe pronunciar la palabra ratón ni en maya ni en español frente a ellos, ya que de

hacerlo se llenarán de vello. Para curarlo, algunas familias los rasuran y otras cuecen las hojas de la mazorca del maíz para realizar baños tres veces al día.

No debes decir la palabra ratón si ya nació un bebé así, porque rápido se salen los pelos. Se quitan el pelo, el ratón, y lo cae encima del niño. Ya no va a dormir, está llorando, llorando. Hasta que lo quitas con el rastrillo. Después lo quemas. Si no lo quemas lo va a subir otra vez. Va a volver a poner (XP, 28 de marzo 2021).

Estos breves ejemplos muestran que los cuerpos en desarrollo pueden adquirir las características de algunos animales, que son deseables para desarrollar la vida cotidiana *máasewáal*. En ese sentido, es apreciado crecer sin miedo, para fomentarlo, los ombligos se procuran tirar lo más lejos que se pueda del pueblo, así, los infantes al crecer no temerán, al salir de su pueblo, de andar por el monte o el solar por las noches. El cuidado no solo implica la salud del cuerpo, sino prepararlo para la vida local.

Los *máasewáalo'ob* cuidan de los infantes siempre aceptando su personalidad y deseos; la noción local de cuidado, *kanan* implica que cuidar no es controlar ni forzar, por el contrario, los cuerpos y la persona se moldean y fortalecen atendiendo el carácter de cada persona. Por ejemplo, si un infante tuviese algún problema cognitivo o motriz, se le nombra *ma' normali'* (no normal), no se trata de un mote peyorativo, es más una forma para ponerles atención y tratarles de manera delicada. Temas similares se observan en otras clases de desajustes llamados *k'oja'an tu meen ma' tu jantaji'* (enferma (o) por no comerlo) y *chéech paal* (infante llorón).

***K'oja'an tu meen ma' tu jantaji'* (enferma (o) por no comerlo).** Cuando los infantes que cuando tienen deseo de comer algo y no les es cumplido, comúnmente dulces y *Sabritas*, comienzan a debilitarse y a mostrar somnolencia. Esto no se considera un capricho, sino una enfermedad llamada *k'oja'an tu meen ma' tu jantaji'* (enferma (o) por no comerlo), lo cual se cura dando de comer lo deseado, como se observa en el siguiente ejemplo:

Mientras regresábamos de Carrillo, la niña menor de 6 años empezó a dormir en el camino, yo pensé que estaba cansada, pero sus padres se preocuparon. Me pidieron que nos detuviéramos en Kopchén para que le compraran una bolsa de *Sabritas*, a lo que opiné “pensé que estaba cansada”; “No, está enfermado, quiere comer su *Sabrita*” (Diario de campo, 10 de marzo 2020).

El deseo de comer no es un capricho de los infantes, es una necesidad que debe ser cumplida para evitar que se debiliten. Como se explicó en el debilitamiento causado por el pasmo, la fuerza es una cualidad del cuerpo que se asienta en la sangre, de allí las razones por las que el deseo de comer debe satisfacerse, dado que se encuentran afectando una parte esencial del cuerpo.

Chéech paal (infante llorón). Hay infantes que se les puede observar tristes, con llanto, somnolencia, vomito y temperatura elevada. Cuando son menores de diez años, algunos llegan a sentir tristeza, ya sea por extrañar a sus progenitores si estos han salido del pueblo a trabajar, o también por los hermanos que ya se han casado. La tristeza se llega a solucionar llevándolos a visitar a sus seres queridos, pero en ocasiones no mejoran completamente hasta que aquellos a quienes extrañan regresan definitivamente al pueblo: “Mi hijo salió a trabajar, pero como mi nieta lo piensa, lo piensa, se enferma, llorar hace todo el día. Todo el dinero que trae se va en medicinas, creo que ya no va a ir otra vez” (XA, 4 octubre 2021).

También, hay quienes son llorones sin motivos aparentes y se encuentran muy apegados a sus madres, para curarlos se coloca al infante sobre un huacal en el que se ha depositado un pollito, se procede a bañar al niño al tiempo que el ave recibe el agua, al término el infante deja esa tristeza y el pollito sale de la caja dando tumbos, y en muchas ocasiones el animal muere, en cambio, el infante pierde la tristeza. En otro método, una clase de avispa llamada *chéech jolom* se mezcla con miel de abejas nativas (*xunáan kaab*) para dibujar una cruz en la nuca, el pecho, las palmas de las manos, y en las plantas de los pies, se trata de puntos abiertos y sensibles del cuerpo, puntos tiernos y abiertos, susceptibles de ser dañados, pero también por donde pueden ser tratadas las personas.

Pero, sí, el infante llora tanto que se le dibujan manchas rojas en la nuca o en la frente, se explica que está pidiendo la medicina de las hormigas, para curarlo se lleva al pequeño llorón sobre un hormiguero de *ku síinik*, dejándolo allí para que lo piquen un poco y al retirarlo sus llantos habrán desaparecido. En lo relativo a esta curación, un día me tocó observar a una madre que estuvo pensando por una hora si curaría a su pequeño de esa manera, pues estaba cansada de cargarlo todo el día, ya que no quería despegarse de ella, al final no se atrevió a hacerlo (Diario de campo, 4 de agosto 2021). Cuando seguí preguntando por el tema, otras madres me dijeron que tan solo con poner la huevo de la hormiga en la nuca es suficiente para curarlo. El uso

de esta clase de hormiga roja y el calor que dejan al picar, el cual se busca que transmitan al infante, demuestra que la tristeza es una enfermedad fría.

A su vez, se utilizan diversos amuletos contra el llanto, uno de ellos requiere hilvanar una clase de bolitas que se encuentran en la corteza del *tsalam* (*Lysiloma bahamense Benth*). Si se sabe que se trata de un llanto producto del miedo, se elabora un collar con nueve cruces de nopal, de la penca del nopal se forman hojas delgadas y sin espinas que se secan al sol. Para el mismo mal, los días martes y viernes se dibujan cruces con la resina del nopal en el cuerpo infante –mollera, frente, cabeza, nuca, espalda, pecho, coyunturas de los brazos, palmas de las manos, estómago, muslos, coyunturas de las piernas, plantas de los pies–, de nueva cuenta en los puntos abiertos del cuerpo. En estos casos de nueva cuenta se muestra la fortaleza del color verde para tratar los desequilibrios anímicos.

Los dos casos revisados sobre los desequilibrios anímicos, *k'oja'an tu meen ma' tu jantaji'* (enferma (o) por no comerlo) y *chéech paal* (infante llorón), los cuales afectan los sentimientos, los cuales son relacionados con una interioridad del cuerpo que los mayas nombran *óol* (vitalidad, ánimo, voluntad, sentimientos). Quintal y colaboradores (2013:72) proponen que el *óol* se localiza en el corazón (*puksi'ik'al*); por su parte, Boccara (2004) lo llama “corazón espiritual” dado que es la región asociada a las emociones, y “Si se designa un órgano, son más bien los pulmones [*sak óol*] cuya función es hacer circular el aire o *ik'* del exterior al interior” (p.29). Bourdin (2007a) lo nombra “corazón formal” (p. 107), y explica que “[...] forma y materia son nociones pertenecientes a la concepción escolástica tomista, de los evangelizadores del siglo XVI, donde el cuerpo es sustancia y el alma es forma; es en esta acepción del alma igual a forma que debe entenderse la glosa de *ool* como corazón formal” (Bourdin, 2007b:10), en dicho análisis se observa cierta superposición a la noción cristiana de alma. Le Guen (2015) explica los atributos de *óol* con relación a la temperatura categórica de las personas y cosas, y lo traduce como “energía vital”.

I choose to translate this term as ‘vital energy.’ One reason for this choice lies in that *óol* is also used in composition for emotion terms that do not simply refer to the western concept of ‘emotion’ but generally extend to physiological and sometimes cognitive states (for instance, *líub óolal*, lit. ‘the fall of the vital energy’ does not mean solely ‘sad’ but also ‘sick’, both being semantically implied (p.760).

Además, en Chanchah Derrepente los animales se reconocen también como poseedores de *óol*. Por ejemplo, cuando las gallinas cantaban al poner un huevo, o el perro brincaba al ver a su dueño, la gente decía “*ki'imak u yóol* (él/ella está contento)”. Lo que implica que los animales tienen capacidades afectivas y de mostrar sentimientos.

El *óol* se adquiere por la alimentación, siendo el maíz el grano de mayor importancia, “el maíz es el *ool*, ya que es la *gracia* que permite la existencia del maya” (Tuz, 2009:125), *óol* es una clase médula anímica presente en el cogollo de los vegetales, las plantas, las semillas y las cosas. De especial importancia, son las cualidades anímicas reconocidas en los árboles grandes:

Dicen que los árboles tienen *pixan*, porque si uno está sufriendo mucho y no tiene con quien platicarlo, se va uno en el monte y busca un árbol grande, grande y lo va a contar todo y esa plática se va a quedar ahí y el árbol se va a secar. No sabemos qué es, si *pixan* [alma] o *óol* [vitalidad], pero es *kuxa'an* [vivo], de que tiene vida, tiene vida, muere si le cuentas lo que te pasa (JJ, 20 de marzo 2021).

El *óol* resulta ser un componente anímico esencial para la presencia de la vida en otros seres. Los sentimientos tristes pueden ser curados al compartirse con otro ser vivo que al adquirirlos morirá. El *óol* es además una cualidad que las personas comparten con los objetos que poseen, ya sea por vivir en cercanía, o por haber entregado su energía y trabajo en ellos:

When the end is imminent, all seed corn, and any other seeds reserved for planting are removed from the house, else would their “hearts” die also and they would not sprout. It is customary to remove all clocks, sewing-machines or phonographs; else would their power of movement cease with the owner's death (Redfiel y Villa Rojas, 1934:200).

De manera similar a la estudiada en los casos de *k'i'inam*, donde al morir una persona en un solar que se cuiden abejas, estas escapan en una suerte de repulsión al *k'i'inam* del difunto, lo mismo que las plantas cultivadas por el difunto perecerán. Al terminar la vida de una persona, el *óol* que abandona el cuerpo o muere con él y provoca muerte en el entorno, particularmente de los objetos que tienen cualidades de vida. Como se observa, aún hay bastante trabajo pendiente respecto al *óol*, y el estudio de los sentimientos entre los *máasewáalo'ob*.

Por otra parte, nacer con un mellizo o gemelo es un atributo peligroso que debe ser tratado. Lo anterior se explica al seguir a López Austin (2001:30), quien ha

abordado la noción mesoamericana de opuestos complementarios, la cual sugiere que en estos casos se trata de un solo ser que se escinde en dos y por ello son inestables.

Mellizos y gemelos. Los mellizos al nacer, corre el riesgo de morir el mayor de ellos. Para evitarlo, los progenitores deben realizar un funeral para el infante mayor en el solar.

Si el que nació primero es un niña, entierras una cruz de manzano *ja'as* [plátano], si el mayor es un niño entierras su cruz de *ja'as*, pero el de comida [plátano macho]. Las vas a hacer igual que un niño o una niña, y lo vas a vestir con su ropa, todo, su pañal, su ropa, como es un angelito haces su corona. Cuando lo entierras le dices a Dios que se le está regalando un hijo (*Doña L*, 24 septiembre 2021).

En el caso de mellizos se observa una rivalidad entre hermanos, donde el menor depreda al mayor, pero además parece devenir de la ausencia de un par del mismo género y muestra que los mellizos son seres incompletos. En cambio, de tratarse de gemelos, el anterior funeral no es necesario, lo que se debe hacer es salir a las calles a pedir por nueve ocasiones caridad para los gemelos (*máatan ti' gemelos*), en la cual se reciben regalos de cualquier cosa que pudieran usar o consumir los gemelos.

Ahora, si en cualquiera de los dos casos uno de los gemelos o mellizos muriera, al enterrarlo se le debe sepultar con su hermano (a) fabricado de plátano, como en el caso de los mellizos, para que el que ha muerto no se lleve a su compañero: “Si uno se muere, vas a enterrar a los dos, al finado y al otro que vas a hacer de plátano. Porque los dos vinieron de La gloria juntos al mundo y a La gloria quieren regresar juntos, entonces le das a su hermanito para que no se lleve al que quedó vivo” (*Doña N*, 1 de diciembre 2021).

Además de la inestabilidad de los mellizos y gemelos, en las culturas mesoamericanas se encuentra ampliamente extendido el síndrome de la rivalidad entre hermanos. Alejos (2017:49) señala que en el centro del país es conocido como un estado *chipil*, y se trata de una clase de celos de los hermanos mayores hacia los menores que en algunos casos requieren intervenciones terapéuticas locales. Entre los *máasewáalo'ob*, las disputas entre hermanos que surgen ante la llegada de un nuevo integrante se explican por la presencia de más de un remolino (*suuy*) en la cabeza o en

cualquier capilaridad, o bien, por la aparición de los dientes caninos prominentes (*iikin*).

Remolinos: *suuy e iikin*. Al nacer todas las personas tenemos un remolino (*suuy*) en la cabeza, pero tener dos o más resulta dañino: “Todos tenemos, pero nada más uno. Entonces ese es un mal que no se puede permitir porque el simple razón por Dios. Dios nos dio uno, entonces el diablo no tiene por qué darnos dos o más de dos” (*Doña C, XE* tradujo simultáneamente, 27 de febrero 2017). Para comprobar la presencia de un solo remolino, un bebé al nacer debe ser auscultado por sus padres, quienes en caso de encontrar más de un remolino deben matarlo prontamente, de lo contrario al paso de unas semanas el recién nacido comenzará a manifestar diversos malestares como llanto, fiebre y diarrea. Dichos remolinos pueden formarse no solo en la cabeza, también detrás de las orejas, en la patilla, en los brazos, en la espalda o en cualquier vello del cuerpo. Igualmente, los padres deben estar atentos de la presencia de un *iikin*, el cual tiene las características dañinas de un remolino que se manifiesta cuando los dientes caninos son especialmente puntiagudos y largos, o bien si son los primeros en emerger.

Si el pequeño logró crecer con sus remolinos y su madre se encuentra embarazada nuevamente, ella sufrirá abortos, eso quiere decir que alguno de sus hijos le está haciendo mal al producto en gestación. Puede ser que el producto nazca, pero que se enferme constantemente por la misma razón, o incluso la madre o el padre pueden haber llegado a la edad adulta sin descubrirse sus segundos remolinos, los cuales están dañando a sus hijos.

El remolino es la fuerza de la persona, debes tener cuidado en no matarlo. Es su vida así, su *muuk'* [fuerza]. Lo que pasa todos lo tenemos así [...] Si el niño no se enferma de pequeño, se enfermará de grande y solito se va a comer. Si no lo matas, si no lo tratas bien, te va a matar, lo tienes que curar rápido (*Doña C, XE* tradujo simultáneamente, 27 de febrero 2017).

La enfermedad por *suuy e iikin*, el remolino y el colmillo parecen compartir las características de los pliegues como puntos abiertos y sensibles (ver Pitarch, 2013), en consecuencia, el remolino es la evidencia de la fuerza del cuerpo. A su vez, el alma (*pixan*), componente esencial de la vida humana, se encuentra fijado en la sangre, así tener más de un remolino implicaría la posesión de más de un alma (*pixan*), se trataría

de un ser doble que requerirá comida, por tanto, debilitará a quien lo posea alimentándose de su fuerza, así como de los otros que lo rodean.

En Chanchah Derrepente para tratar el *suuy* y el *iikin* tampoco es necesario un *jmeen*, lo puede hacer cualquier persona que conozca el procedimiento, a diferencia de lo que sucede en otras partes de la geografía peninsular donde se requiere del especialista ritual (ve Bartolomé, 1988:239; Hirose, 2008:97-98 y Quintal et al., 2003a:287). Lo anterior muestra la importancia de poner el enfoque sobre el saber-hacer y saber-tratar en el sentido de conocimientos comunes de amplio alcance.

Para la terapéutica se requiere de un pollo del país por cada remolino extra. En relación con la edad del enfermo será el tamaño del ave, si se trata de un infante de hasta nueve años se utiliza un pollito y de diez años en adelante un animal que ya se pueda comer. Ahora, en caso de niño, se precisa una gallina y para tratar a una niña un gallo.

Quien va a curar, debe identificar en primer lugar el remolino original y matar el apócrifo, esta parte del procedimiento es de sumo cuidado cuando los remolinos están en la cabeza y se corre el peligro de confundirlos, lo que implicaría que se va la vida del infante en ello. Posteriormente, se aporreará despacio, nueve veces al pollito contra el *suuy* falso, si se trata de un *iikin* la boca del enfermo se cubre con una tela blanca y se golpea al pollito sobre el diente puntiagudo. Después de los golpes, se aprieta el pescuezo del pollo sobre el remolino y se deja morir allí.

Enseguida, si la persona que se está tratando es mayor de 10 años, el pollo va a ser asado sin sal, se sirve con siete tortillitas y un poco de agua simple. Se coloca una mesita y un banquillo en la orilla del solar y el paciente procede a comer en ese lugar a solas, debe tratar de comerlo todo sin que deba terminarlo forzosamente. Cuando ya no pueda más, quien lo está tratando, levanta los restos y los entierra en otro rincón del terreno, lejos de la casa. Lo mismo sucederá en el caso de los pollitos pequeños que no se cocinan, se procede a enterrarlos. Con esto queda sepultado ese doble *pixan*, y la salud del infante mejora, lo mismo que la de sus hermanos menores o de los hijos que estaban siendo afectados.

En la curación de *suuy* e *iikin* que implican la muerte y consumo de un ave, se observa que el doble *pixan* es trasladado a otro cuerpo para retirarlo de la persona y así poder matarlo. La etapa de consumo del ave muestra que el infante, con *suuy* o *iikin*, no solo depreda los componentes anímicos de sus hermanos, también su cuerpo material, por lo que su deseo o hambre deben ser suplidos con otro cuerpo, en este

caso en el ave, y dado que se trata de un ser dañino se alimenta sin sal. Finalmente, al darle un trato funerario a los restos del pollo, se devuelve lo que queda de ese ser a su morada original, el subsuelo.

Si tras atender los anteriores cuidados, en los pequeños persiste algún malestar. Lo mismo que como una suerte de medicina preventiva, los infantes de Chanchah Derrepente son llevados ante *X Ki'ichpan maama*, virgen del *Tampak'* – montículo arqueológico local–, para realizar un intercambio (*k'eex*).

***K'eex*: intercambio.** Cuando un recién nacido constantemente se encuentra enfermo, es más chiquito de lo normal y no crece, así como para anteceder posibles enfermedades, los pobladores de Chanchah Derrepente realizan un *k'eex* (intercambio) en *Tampak'*. Como se explicó en etnografía sobre el pueblo, el *Tampak'* es considerado una iglesia por la aparición de *X Ki'ichpan maama K'an le' óox* (Hermosa madre hoja del ramón amarillo). Dada la presencia de la virgen en tal lugar, el mismo se estima como un espacio vivo (*kuxa'an*) y no un simple *múul* (montículo de piedras). El *k'eex* (intercambio), puede ser ofrecido a cualquier otra virgen local, pero se tiene mayor fe en la virgen del *Tampak'*, incluso habitantes de otros pueblos acuden a este recinto.

Anteriormente, por aquí cerca de nuestra zona, no había curandero, no había *jmeen*. Nada tenemos, entonces tenemos la creencia de que allá, pues si lo pueden curar en *Tampak'*, porque allí se apareció *X Ki'ichpan maama*. Cuando la encontraron en la Guerra, allí apareció y allí la vieron. Hasta ahorita se tiene la creencia (*Doña C*, XE tradujo simultáneamente, 27 febrero 2017).

El *k'eex* de Chanchah Derrepente difiere de otras prácticas peninsulares de *k'eex* (ver Alejos, 2017; Bartolomé, 1988; Hirose, 2008; Orihuela, 2015; Quintal et al., 2013 y 2015a; Tuz, 2009) en el sentido que se realizan como una suerte de medicina preventiva, y además al ser realizado a todos los infantes de la localidad, es casi como un ritual del ciclo de la vida en Chanchah Derrepente donde se busca la protección de quien se considera la virgen más milagrosa de la geografía local: *X Ki'ichpan maama K'an le' óox*. Su importancia no es minúscula, forma parte del relato de origen del pueblo, así su presencia en el territorio permite la protección de sus hijos(as) que viven en la tierra o bien se asume que la Virgen roba a los infantes para llevarlos con ella, como sucede entre los tzotziles.

Tan pronto como el niño empieza a dar sus primeros pasos tambaleantes, los padres temen una caída, acto que implicaría la posible pérdida de su alma a favor de la Tierra, que querría conservarla de criada o mocito. Los progenitores engatusan a la Tierra cambiándole el alma por una gallina o un gallo, según sea niña o varón (Guiteras,1986:105).

El *k'eex* es también una alternativa cuando diferentes procedimientos no surtieron efecto, así, el *jmeen* sugiere su realización para que la Virgen tenga en su cuidado al infante, e incluso se puede indicar que la madre o el padre realicen un nuevo *k'eex* para ellos.

Figura 24

K'eex. Muñecos de cera ofrecidos en intercambio



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. En la figura al frente se observan los genitales masculinos bien definidos, así como el sombrero, marcador asignado al género masculino.

Para realizar el *k'eex*, de nueva cuenta no es necesaria la presencia ni del *jmeen* ni del rezador, los padres pueden officiar el ritual o bien se ayudan de los abuelos. Lo primero es formar una figura del infante con cera de abejas meliponas, es indispensable que tal muñeco tenga bien definidos los órganos sexuales que corresponden a los del niño o niña a tratar.

Así tienes que hacer un *chan xiipal* [hombrecito] y una niña, *chan ch'uupal* [mujercita]. Si una niña que enferma, misma su forma de la niña, así van a hacer. Si la forma del niño, así van a hacer. Tienen que hacer un *chan pichonsito* del niño así, tienen que hacer un *pichón* porque es un niño. Si la niña, tienen que hacer su *chan* cosita también para que dicen es un niña también, así lo hacen (JR, 28 de febrero 2017).

Figura 25

Rezando el K'eex en Tampak'



Foto. Anaid Ortíz. Chanch Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. Al frente del altar la *madín* (abuela paterna de la madre) reza, detrás de ella se encuentra la madre del infante y la abuela del infante (nuera de *madín*). Sentada, la hermana menor (*íts'in*) de la madre carga al infante y a su lado la abuela materna

(*ábuuela*). Los varones no asistieron, dado que la terapéutica se realizó antes del mediodía cuando ellos se encontraban en la milpa.

En la parte superior del *Tampak'* se encuentra una especie de altar de piedra con cruces de madera, esas cruces son *X Ki'ichpan maama* quien en su cuello recibe a los infantes-muñecos de cera. Frente a la virgen se depositan los alimentos, una gallina del país si se trata de un niño o un gallo del país si es una niña, los cuales se cuecen sin vísceras y con los condimentos a elección de los padres, puede llevar achiote, pero no chile. Se colocan además siete jícaras de *saanto uk'ul* –atole de masa cocida sin cal–, trece tortillas y una vela. La madre o el padre prenden una vela para decir “*este es el k'eex de [nombre del hijo (a)]*”. Los presentes se hincan mientras se reza lo que cada familia decida, pidiéndole a la virgen que proteja al hijo que tiene dejado en la tierra. Los presentes permanecen en el lugar hasta que la vela se consume. Al terminar, se hace *máatan* de la bebida, y las familias se dirigen a la casa a concluir el *máatan* de comida.

La rivalidad entre hermanos y la práctica de *k'eex* son relatadas en el Popol Vuh, donde los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* vuelven del inframundo por medio de un *k'eex*. En dicho pasaje se observa, que como lo ha apuntado la epigraffa, el nacimiento es una práctica de intercambio entre el mundo de los vivos y los muertos (ver Carlsen 1991:57). Además, que los sacrificios del *k'eex* están atados a un concepto de deuda de sangre con los dioses de la muerte (ver Taube 1994:675). Así, que al intercambiar un muñeco de cera con la virgen, se intercambia un infante real de una materialidad de atributos especiales y con definición de género que lo dota de individualidad, funcionando como un sustituto del cuerpo humano.

Se han desarrollado los diversos cuidados cotidianos y prácticas terapéuticas rituales que requieren los infantes para el desarrollo de su cuerpo, lo mismo que para constituirse en personas *maasewáalo'ob*. A continuación, se abordan las precauciones que las mujeres guardan en la vida cotidiana, las cuales tienen como objetivo general conservar la salud reproductiva, lo que requiere cuidar las temperaturas corporales, ya sea atendiendo la ingesta de alimentos, cuidando los horarios para transitar por el territorio, lo mismo que ciñendo su movilidad al solar familiar.

Los cuidados de la mujer

La vida cotidiana de las mujeres se desarrolla principalmente en el solar familiar, desde niñas, las mujeres aprenden a permanecer al interior de la casa y a

moverse por los lugares domesticados del solar, para no enfrentarse a los agentes invisibles, fugaces y rápidos que deambulan por el territorio (*k'ak'as iik'o'ob*), y que en caso de encontrar a una mujer, las consecuencias en ella serían mayores que en los hombres.

A lo largo de su vida, las mujeres aprenden diversas prácticas de cuidado para la salud reproductiva, la capacidad de procrear es apreciada y forma parte del ciclo de vida de la mujer *máasewáal*. Incluso si una pareja de recién casados que tras varios intentos no concibe, el hombre culpa a la mujer de infertilidad y se dan casos en que la mujer es devuelta a los padres.

Las mujeres también guardan atención en los modos de realizar ciertos quehaceres cotidianos con el fin de preservar la relación conyugal y evitar complicaciones de embarazo, por ejemplo, se aprende a servirles a los hombres el ala del pollo para que el olor de esa parte del animal aleje a otras mujeres de ellos. Cuando una mujer recalienta una tortilla para tostarla y se infla como cuando se cocía por primera vez, indica que la mujer cambiará de marido, en las ocasiones que observé lo anterior, las mujeres ocultaban el suceso de la vista de sus cónyuges. Es vital no meter palos que estén bifurcados a la candela, de hacerlo al momento del parto los infantes vendrán de pies. No se debe sacar un palo encendido de la candela y volverlo a meter, pues de hacerlo, el marido sacará a su mujer de la casa para meter a otra. En estos casos se observa que el fogón corresponde al útero femenino, y la mujer es responsable de lo que sucede en ambos.

La salud reproductiva. En el día a día, a las mujeres, desde niñas, se les enseña a poner atención para cuidar su salud reproductiva. La llegada de la menarquia las toma con cierta sorpresa, aunque las actuales generaciones ya conocen el tema por medio de la escuela. A partir de este acontecimiento, las niñas sutilmente se integran al trabajo doméstico, participan en el lavado de la ropa, la preparación de tortillas, la limpieza de la casa y dejan de tener tiempo de únicamente jugar. Se les enseña además como cuidar la alimentación durante el periodo menstrual, lo mismo que a guardar distancia con los hombres, “Cuando le dije a mi mamá qué me había pasado, me dijo que ahora soy una mujer y debo cuidarme de los hombres, que ya no puedo jugar con los niños” (XL, mujer de 39 años, 6 de octubre 2021).

Durante la menstruación se tienen una serie de cuidados alimenticios para evitar un pasmo de sangre y llegar a la infertilidad. No se deben consumir hielo,

alimentos refrigerados o fríos, tampoco coco o su agua, así como los alimentos de cualidades frías ya señalados; también se evita mojarse con agua de lluvia. Si una mujer observa que su sangre menstrual se oscurece, puede sospechar de pasmo, lo mismo indican los cólicos menstruales o la incapacidad de concebir. Para solucionar estos problemas, se bebe la infusión de cinco hojas de orégano durante los cinco días previos al periodo menstrual, mes con mes hasta que la sangre recupere su color adecuado.

Hay otros compuestos para tratar el pasmo que tienen como ingrediente clave la miel de abejas meliponas, la cual es altamente apreciada por su eficacia curativa, y es la medicina con cualidades más calientes, lo que implica la desventaja de cuidarse al extremo en caso de consumirla. Uno de estos *secretos* consiste en mezclar *xchau che'*, *yaj ba'al naj* (cochambre que se forma a causa del humo en los palos de la cocina), orégano y miel de meliponas, se bebe por una ocasión el primer día de la menstruación y por la noche, bajo la hamaca se coloca carbón. Además, la mujer por tres días deberá alimentarse únicamente de huevo cocido sobre las brasas del carbón con un poco de sal, y tortillas tostadas, para el baño utilizará solo agua calentada sin mezclarla con agua fría y no podrá salir de la casa. Después, por dos semanas evitará los alimentos fríos y de cualidades frías, de no seguir las indicaciones la mujer puede empeorar su condición.

Durante el embarazo llamado *k'oja'an ti' nene* (enferma de bebé), las mujeres son tratadas como enfermas que pueden enfermar a otros por el *k'i'inam* temporal que cargan. Además, pueden perder el producto si algún antojo no les es cumplido, este es otro cuidado fundamental y es deber del esposo conseguir lo que la mujer desee comer. Por esto, cuando una embarazada o su esposo se acercan a una casa a pedir alguna fruta que la mujer ha mirado en los árboles o un trozo de carne de cacería, siempre se accede a regalarlo pese a que un pago sea ofrecido.

Cuando recién comienzas así [a abortar], dicen que tiene ganas de comer algo que no lo come, porque el sangre tiene ganas de comer así algo. Ella dice que no tiene, pero el sangre tiene ganas así. Por eso se baja el nené [aborto]. Ese sangre de una persona que está embarazada, el sangre, todo el bebé tiene ganas de comer. Aunque sea que dice que no tiene ganas, pero el sangre tiene ganas. Así tiene que comer todo, pa' que se quede el bebé, si no puede perder su bebito, bueno, aquí decimos así (*Doña P*, partera de Cuzamá, Yucatán. 19 de abril 2019).

Se ha señalado que la sangre es el componente del cuerpo que les fuerza a las personas, y a su vez es el lugar donde se asienta el alma (*pixan*). El *pixan* del producto, es un componente con agencia, así, el alma demanda por medio de la sangre sus propios requerimientos que deben cumplirse sin chistar.

Para el momento del parto, las mujeres lo hacen en el hospital de la cabecera municipal pese al miedo que les genera quedar en manos de los médicos que como se mencionó incurren en prácticas de violencia obstétrica. Después del parto, el cuerpo de la mujer se estima caliente y por ello debe permanecer dentro del hogar con la cabeza tapada por tres días, comiendo caldo de pollo del país, cuidándose de los alimentos fríos y las corrientes de aire, para buscar que el cuerpo vuelva al equilibrio.

Por su parte, la práctica de la partería se ha perdido debido al estigma de riesgo promovido desde las políticas públicas de salud. En la microregión actualmente solo hay una partera en Chan Santa Cruz, quien se limitan a realizar masajes para acomodar al producto durante la gestación, trata los abortos accidentales, y cura el pasmo menstrual, ella me explicó también que “los niños vienen siempre en luna nueva y las niñas en cualquier otra, pues las niñas son pequeñas y los niños grandes” (*Doña B*, 9 de mayo 2021). La última generación que parió en el hogar tiene ahora al menos 40 años.

A veces estuve sola [en la casa], mis otros hijos son pequeños. Porque mi esposo está en la milpa y no hay tiempo de ir a buscar quien me ayude. Cuando un niño viene en su *piix* [placenta], debes romper su *piix* con tus manos, así con tu uña; con un cuchillo a lo cortas. Para que no venga así, cuando te faltan dos meses vas a tomar todos los días su cáscara [corteza] de *pixoy* [*Guazuma ulmifolia Lam*].

¿Usted tuvo alguna complicación en los partos?– Anaid.

Hay veces que no sale su *piix* [placenta], entonces vas a quemar dos ajos y los pones en una ropa y luego te los acercas, así sola va a salir. Un vez cuando nació [XZ] salió primero un pie, entonces rápido la vuelvo a entrar para que salga toda. Cuando llegue mi esposo, ya estuvo, yo estoy ahí en la cocina (*Doña L*, 8 de octubre 2021).

Como se observa, las mujeres en algunas ocasiones parieron sin contar con ningún apoyo. Así mismo, es fundamental contar leche para amamantar, para esto se toma atole llamado *che'eche' xi'im* –elaborado con granos crudos de maíz, hervidos tres veces para retirar la cascarilla que flota–, también, se lava el pecho con una

infusión tibia de hoja santa o con hojas de naranja agria, que a diferencia de la naranja dulce tiene una temperatura categórica caliente. La mujer no podrá comer frijol, huevo frito, huevo revuelto que provoca diarrea en el infante, tomate, carne de cerdo, limón, naranja dulce, pepita, chaya, chile piquín *-max (Capsicum frutescens)-*, pero, en cambio, si puede consumir chile habanero, productos enlatados y refresco.

Pasados ocho días, el cuerpo de la mujer se amarra (*k'aax u yoot'*), para ello, la mujer se tiende al suelo sobre una cobija, con una tela grande o un rebozo, la sobadora, con la ayuda de otra persona, recorre el cuerpo de cabeza pies apretando la tela con fuerza. La presión que se aplica sobre el cuerpo busca que los puntos abiertos cierren para evitar la entrada de los malos aires, al mismo tiempo se busca que los órganos internos vuelvan a su lugar.

Los cuidados en la milpa y el monte. Conforme van creciendo, los infantes aprenden formas diferenciadas por género para comportarse dentro y fuera del espacio doméstico. Las niñas podrán ir solas por el pueblo, pero solo de día y rumbo a la tienda, al molino y en ocasiones al parque. Se les enseña a tener miedo de ser robadas, violadas y a alejarse de las personas desconocidas, también temen perderse por los caminos fuera del pueblo que nunca han transitado y del riesgo que conlleva encontrarse con los malos aires.

Al llegar a adultas, las mujeres han desarrollado su vida principalmente en el solar y en menor medida en el pueblo. Por esto, cuando las mujeres salen de su casa, es como dar un paseo, siempre se asean, cambian su ropa y limpian sus pies, en el recorrido a su destino, ya sea la tienda, el molino o una breve visita, caminan observando el entorno y a las personas con sumo detenimiento, los cambios en las construcciones, los árboles, sus frutos.

Fuera del pueblo, las mujeres conocen el camino a la milpa de su marido, de su padre y de su suegro, dado que, en ocasiones, visitan las milpas para la época de cosecha, y los montes para recolectar bejuco o leña, nunca incursionan a los montes altos, siempre lo hacen de día procurando transitar los senderos que correspondan a su grupo doméstico, ya que esos territorios al no estar del todo domesticados por la constancia de las acciones humanas en ellos, les pertenecen a los *yuumtsilo'ob* los cuales tienen reglas propias.

Figura 26

Niñas jugando en las inmediaciones del solar



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2020.

Don J (30 de junio 2021) me explicó que a los *yuumtsilo'ob* no les agradan las mujeres, pues ellas no trabajan la tierra y no son les ofrecen comida, también rehúyen de las mujeres por el motivo que sus genitales despiden mal aire (*tankas iik'*). Tras una variedad de preguntas e insistencia por entender lo anterior, los hombres y las mujeres aseguran que el cuerpo de la mujer es débil, por lo cual es peligroso ir al monte por el riesgo de no resistir el encuentro con los malos aires, por esto es mejor no arriesgarse porque nunca se sabe dónde se les estarán, pero hay mayores probabilidades de encontrarlos en las milpas, el monte y los horarios liminares.

Discutí el tema con Valentina Vapnarsky (noviembre de 2021), quien me explico la lógica no evidente del cuerpo de sexo femenino, el cual tiene un calor interno mayor, cuanto más si se encuentra en periodo menstrual o el embarazo, momentos en que el *k'i'inam* aumenta, y al encuentro con los seres de aire, de temperatura categórica fría, les genera una clase de animadversión, razón por la cual se puede concluir que a “los *yuumtsilo'ob* no les agradan las mujeres”.

El contexto de la milpa y el monte es ajeno especialmente a las mujeres y potestad de los *yuumtsilo'ob*, las mujeres con sus cuerpos calientes y con menor fortaleza, dado que durante la menstruación se explica que “todas las venas están abiertas”, son proclives a recibir cualquier clase de daño. Por estas razones, los

cuerpos de las mujeres no están capacitados para transitar en tales territorios, en especial si se está realizando la quema de la milpa o alguna ceremonia, casos en los que se convoca a los *yuumtsilo'ob* a asistir y un encuentro con dichos seres podría dañarlas gravemente.

Si bien, los varones se encuentran mejor capacitados para enfrentarse a los malos aires, no quedan exentos de los peligros de este espacio, entre ellos se encuentran los riesgos por robo o extravío. El espacio del monte que día a día los campesinos recorren, puede ser alterado por la agencia de los *yuumtsilo'ob*, ocasionando el extravío de los campesinos, el cual en algunas ocasiones es más bien un rapto que puede tener tres fines: a) compartir los conocimientos de curación, la persona raptada será trasladada al interior de los *múulo'ob* y de esta forma será iniciada como *jmeen* (ver Gutiérrez, 2002:373-374; Quintal et al., 2003a:289; Vapnarsky y Le Guen, 2006:196); b) conseguir a un “ayudante”, “los *yuumtsiles* quieren a la persona, para que trabaje para ellos” (trabajo de campo, 2017); y c) para aleccionar a una persona que ha trasgredido las normas de uso del espacio o a quienes no creen en la existencia de los *yuumtsilo'ob* (Capítulo III). Si bien el rapto es una acción que las personas no pueden controlar, es de conocimiento popular las zonas del territorio que se consideran con cualidad de vida (*kuxa'an*) y son eludidas en la medida de lo posible.

Quienes han sido raptados, viven una alteración en la noción del tiempo humano. Mientras ellos creen que se trató de un día, si llegan a encontrar el camino de regreso verán que pasó un mes. Si las personas logran volver al pueblo humano, deben guardar una serie de precauciones que son de dominio popular para no morir después del rapto, entre ellas, deben dejar pasar un periodo de tiempo antes de platicar lo sucedido y en caso de relatarlo no deben dar con mucho detalle de lo que los *yuumtsilo'ob* les mostraron. Pero no solo los *yuumtsilo'ob* tienen la capacidad de confundir al campesino y alterar el tiempo y el espacio, también lo hace el basilisco de color verde:

¿Cómo es que se perdieron?– Anaid.

Hay veces que el *tóolok* [basilisco] te pierde. Él va a dar la vuelta a un palo, y si no lo ves te pierde, cambia tu camino.

¿Cómo buscas tu camino?– Anaid.

Debes buscar la punta de un bejuco, donde acaba es tu salida. Estoy con mi hermano *JO* y *XE*, lloro porque tengo miedo y soy chica. *XE* tiene leche [en

los senos] y eso es malo porque a lo huele el *chak mo'ol* [jaguar] y viene. Subimos un árbol toda la noche, oímos que nos gritan, que nos buscan y contestamos, pero no escuchan. Al otro día, solos buscamos el camino (XP, 6 de abril 2021).

El extravío es un hecho complejo, pues sucede en el mismo espacio humano, el campesino puede encontrarse en apariencia muy cerca de su casa y, sin embargo, estar al mismo tiempo en un lugar inaccesible, razón por la cual a la población se le enseña en todo momento a dudar de lo que ve y a permanecer en los espacios domesticados.

What these narrations imply is that one should always be evaluating information with respect to multiple external signs in the world and not just one source (like seeing someone familiar), for instance the spatial context (whether it happens in the village versus the forest), the person's attitude (Does it fit usual patterns?), some features of the body (Are both legs visible or not?), etc. (Le Guen, 2018:205).

Para evitar extraviarse en los montes, se requiere transitar por espacios conocidos, evitar los lugares vivos (*kuxa'an*), los horarios liminares, respetar el territorio y los bienes de los *yuumtsilo'ob*. Pero, además, el extravío puede ser evitado hasta cierto punto, por medio de algunas precauciones alimenticias que corren a cargo de las mujeres, y son su responsabilidad por encargarse de la alimentación de la familia. Entre ellas, se debe tener cuidado de no dar de comer a los hombres *posta'antbil waaj* –tortillas gordas cocidas sobre las cenizas del carbón–, en cambio, las mujeres sí pueden comerlas siempre y cuando no visiten el monte (XL, 28 de octubre 2021). Al ver mi poca habilidad de cocer las tortillas, un día XC (19 de octubre 2021) me explico también que las tortillas que no quedan bien cocidas (*sakan waaj*), tampoco deben consumirse ni por hombres ni mujeres, para evitar perderse.

Como se observa, los cuerpos de las mujeres requieren cuidados mayores a los de los varones. Las mujeres son más sensibles a enfermar por alteraciones a la temperatura corporal, especialmente durante el periodo menstrual y de embarazo, cuando el *k'i'inam* femenino se agudiza como un calor interno que requiere mayor atención para evitar contrastes que pudieran afectar la salud reproductiva, y que al mismo tiempo puede dañar a otras personas. En el mismo sentido, durante tales periodos se corren mayores riesgos al transitar fuera de los espacios domesticados,

porque el *k'i'inam* es opuesto a la frescura de los seres del monte, que repelen el calor, y al encontrarse con un cuerpo femenino le causarán daños.

Consideraciones finales. Los rituales del ciclo de la vida aportan los fundamentos necesarios para el desarrollo del cuerpo y la persona *máasewáal*. El bautismo, convierte un cuerpo animal en un cuerpo humano al presentarlo ante Dios; además, el acto de oficializar el nombre de la persona implica la atribución de un alma propia. El *Jéets méek'* es la iniciación a la vida social, lo cual implica una clase de alimentación, de comportamiento y raciocinio, pero en especial, asigna el género de la persona por medio del trabajo. El casamiento marca el inicio de la adultez al estimar a las personas como completas, dado que su búsqueda ha terminado (*ts'oka'an u beel* [ha terminado su camino]), ahora, deberán hacerse cargo de todas las áreas de la vida *máasewáal*; lo que incluye procrear descendencia, proveer de alimentos y sustento, construir la casa, corrales y huertos, cuidar a las personas, los animales y las plantas. Los finados requieren de tratamientos específicos para despedirlos a su muerte, así como para recibirlos en el mes de noviembre; son agentes activos y fundamentales en la vida cotidiana, como se muestra en el caso del casamiento.

Figura 27

La mesa del santo en los rituales del ciclo de la vida máasewáal

	<i>Okja'</i> Bautismo	<i>Jéets Méek'</i>	<i>Ts'o'ok u Beel</i> Casamiento		Difuntos			
					Velación Novena	-Sepultura - 3 días -8 días (<i>Biix</i>) -Mensual - 7 meses	-Cabo de año - <i>Máatan</i>	<i>Biix</i>
Lugar	Iglesia	Casa del padrino o madrina	Iglesia	Casa	Casa	Casa	Casa	Casa
Oficiante	Rezador	Padrino o madrina	Rezador	Rezador	Rezador	Rezador	Rezador	Rezador
Velas	13	7	7 +1+1	7 +1	1+1	7+1	7+1	7+1
Tortillas	---	1 paquete	---	1 paquete +1 tanto	---	1 paquete +1 tanto	1 paquete +1 tanto	Tamales
Bebida (jícaras)	7	7 pinole con miel	7	7 +1	7	7+1	7+1	7+1

Comida	---	- Chaya con pepita. - 7 huevos - Pepita grande - Pinole en polvo	---	9 +1 plato huesos	---	7 Gallina sin chile ni achiote. +1 plato huesos	7 <i>Chimole</i> de gallina. +1 plato huesos	Cualquier cosa del agrado del difunto
--------	-----	---	-----	----------------------------	-----	---	--	---

Los rituales del ciclo de la vida se realizan principalmente en la casa, el oficiante es el rezador local, a excepción del *Jéets méek'* que es presidido por padrinos. Las mesas del santo se posicionan en dirección cardinal al Este, sobre ellos se coloca al santo familiar o del pueblo y un vaso de agua perfumada; se requieren también de velas, el número mayor lo ocupa el bautismo con 13. Las tortillas no deben contarse, como sucede en la ritualidad del territorio. De las bebidas, el número corresponde a la cantidad de velas, lo mismo que los platos de comida, la cual incluyen siempre pollo o huevo del país, sin embargo, los alimentos son variables e incluso prescindibles. En la tabla anterior, donde se muestra +1 indica que La muerte es convidada.

La segunda parte, *El saber-hacer común*, muestra que el cuidado de los cuerpos se da en el seno familiar y solo en caso de enfermedades por malos aires será necesaria la intervención de los especialistas rituales, de allí lo relevante del enfoque sobre el saber-hacer y saber-tratar en el sentido de conocimientos comunes de amplio alcance. El nacimiento y el desarrollo de una persona no se limita a un acto biológico, el capítulo desarrollo los procesos terapéuticos y del ciclo de la vida que se encuentran en completa interrelación y coadyuvan en la formación del cuerpo y la persona *máasewáal*, como se busca resumir en la siguiente figura.

Si los infantes nacen con mellizos o gemelos, requieren atender la terapéutica para evitar su muerte. La infancia, como se estudió, es el momento más delicado del crecimiento. Las prácticas de cuidado se redoblan los 3 primeros meses de vida, en especial frente al *k'i'inam* y el *ojo*, dado que los cuerpos aún no han recibido el Bautismo ni el *Jéets méek'*. Los pequeños son susceptibles a alteraciones ánimas en su centro de vitalidad (*óol*), se trata de los casos de *chéech paal* (infante llorón) y *k'oja'an tu meen ma' tu jantaji'* (enfermo por no comerlo).

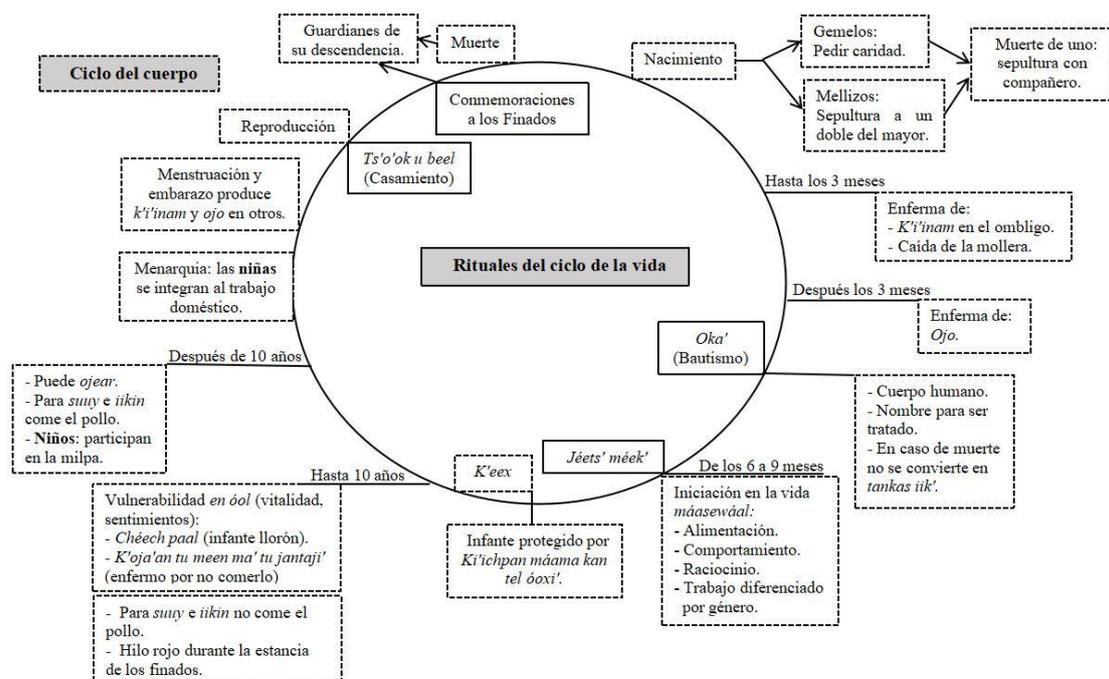
La posibilidad de *ojeaar* a una persona a partir de los 10 años muestra que el cuerpo para esa edad se encuentra fortalecido. En caso de requerir un *k'eex*, así como tratamientos para *suuy* e *iikim*, a partir de los 10 años la medicina les es administrada igual que a los adultos. Alrededor de esa edad los niños se integran al trabajo de la

milpa y las niñas, a la llegada de su menarquia, participan del trabajo en el solar. Las diferencias biológicas de los cuerpos requieren de cuidados distintos, es un deber de las mujeres cuidar su salud reproductiva y saberse conducir por el territorio evitando a los malos aires.

Es el casamiento y las responsabilidades que conlleva: reproducirse y fomenta un solar, lo que permitirá que un cuerpo se considere totalmente maduro. Los difuntos requieren de tratos específicos a la muerte, y su descendencia les debe recordatorios periódicos por su trabajo de protección.

Figura 28

Rituales del ciclo de la vida y el ciclo del cuerpo máaseváal



Capítulo III. El cuidado del pueblo, el solar y la milpa

Para mantener territorio de la comunidad libre de peligros como lo son aires malignos, enfermedades, personas y seres dañinos que pudieran ingresar al pueblo; asimismo las milpas fértiles y los montes con abundancia de animales, son imprescindibles diversas prácticas relacionales de cuidado, donde se reconoce de forma cotidiana y en contextos rituales la potestad de los *dueños* y *guardianes* del territorio –*yuumtsilo'ob* (señores, dueños, guardianes), santos, y difuntos (*pixano'ob*)–, al tiempo que se pide su protección.

El territorio se encuentra rodeado de una ontología múltiple y compleja de seres, los cuales generan una vida cotidiana inquietante en la que pueden dañar o proteger a los habitantes. Los *dueños* y *guardianes* pueden ser ubicados en espacios relativamente fijos del territorio “[...] la mayoría de los espíritus, en especial los más antiguos de acuerdo con esta definición, poseen unas coordenadas espaciales fijas que definen su lugar en el mundo” (Hanks,1993:83). En el mismo sentido, Vapnarsky y Le Guen (2006) apuntan que, “[...] being grounded and attached to specific places in relation to acts of settlement, use, protection, and control of land, the *yùuntsilo'ob* help delimit, organize, qualify, and constrain the multifaceted nature of spaces” (p.192).

Para enfrentar los riesgos del día a día, en Chanchah Derrepente cada persona es custodiada por un *Ajkanul*, llamados también *Áanjel de la guáardya* y son a su vez *Uyúumil máak* (el dueño de la persona) (Vapnarsky y Le Guen, 2006:195). De atributos similares al *Ajkanul*, en otras regiones de Quintana Roo se ha etnografiado que los habitantes son custodiados por un *H balam* (Pacheco, 1934a:127), cuya función es cuidar a quienes salen del pueblo entrada la noche “[...] los hombres van protegidos por dos de estos espíritus y las mujeres y los niños por tres” (Villa Rojas, 1978:290).

El pueblo, espacio del monte humanizado por medio de las acciones cotidianas, no se encuentra libre de peligros, entre ellos los *k'ak'as iik'o'ob* (malos aires) que deambulan en busca de víctimas. Con el objetivo de minimizarlos, contener la entrada de otros seres malignos mayores, así como de personas dañinas, en las entradas del pueblo se construyen las puertas del pueblo (*joolkaaj*) –cobertizos con una repisa para el santo y sus ofrendas–. En las puertas del pueblo, se coloca al *Yuumil joolkaaj* (dueño de la puerta del pueblo), en español es llamado santo y se

tratan de una santa cruz que custodia la entrada y salida del pueblo. Según Villa Rojas, en este lugar se asientan también los “*balam-cahob* y *canan-cahob* (guardianes-pueblos)” (Villa Rojas, 1978:289) y Pacheco habla de los *H-cananholcah*, los describe como viejitos barbados (1934a:128). Esta diversidad de existentes, comparten y fortalecen sus funciones para proteger a los habitantes.

Figura 29

Puerta del pueblo y su santo (Yuumil joolkaaj)



Foto. Anaid Ortíz. Chanch Derrepente, Quintana Roo, 2021.

El cementerio es un espacio delicado en el pueblo, se trata de la morada de las ánimas (*pixano'ob*), la forma de resguardarse de este es evitándolo. La iglesia es la casa por principio de Dios padre, también del Santo Cristo del Amor, patrono del pueblo, quien tiene la función de Dueño del pueblo (*Yuumil kaaj*), en la iglesia se encuentran también La Santísima Cruz, la Virgen María y la Virgen Peregrina. El

patrono de la comunidad cumple funciones similares a los *Balam* del pueblo: “[...] Al igual que las personas humanas, los santos no solo pertenecen a un lugar, sino que también lo recorren pues son en parte señores y señoras de esos territorios o de esos pueblos donde tienen su casa (el templo)” (Quintal et al., 2015c:38). Los patronos de los pueblos, explica Ruz (2006c:39-40) son intemporales, ya que pueden tener su hagiografía en los tiempos primigenios junto a divinidades de mundo prehispánico, o ubicarse en pleno siglo XIX, “Identificar a los santos con el Dios católico no es frecuente. Sí lo es, en cambio, asociarlos con deidades mayas prehispánicas” (Ruz, 2006c:42).

Los solares son custodiados por el *saanto* familiar y las ánimas familiares, los santos son cruces de madera que en ocasiones es heredada entre generaciones. Además, algunas familias construyen capillas u oratorios para resguardar a los santos y vírgenes del grupo doméstico, en el caso de Chanchah Derrepente se encuentran capillas a Los Tres Reyes Magos, La Virgen de Guadalupe y el Santo Niño Jesucristo.

Las tierras ejidales se conforman por dos clases de espacios. Por un lado, se encuentran las superficies agrícolas que incluyen las milpas; los ranchos –cultivos de chile habanero, plátanos o coco–; y con el programa federal *Sembrando Vida*, iniciado en 2019, se fomentan cultivos de árboles frutales y maderables, a dichos terrenos se les llama *sembrando*. Por otro lado, las tierras ejidales se componen de los montes, de los cuales una parte se destina a la explotación de maderas y la otra es suelo de conservación.

Las superficies agrícolas –milpas, ranchos y sembrando–, son una clase de islas dentro de los montes, pues se trata de espacios amojonados por el campesino por medio de operaciones rituales de fundación y delimitación. Para la protección del terreno, en el centro de la milpa se coloca al santo (cruz) de la misma, y en las mojoneras se pide el asiento de los *Ajkanulo'ob*. Villa Rojas (1978) documentó otros nombres para estos últimos seres, los llama “*balam-col* [*Balam* de milpa], *canan-gracia* [protector del maíz] o *canan-era* [protector del sembrado]” (p. 290). Además, para el cuidado de la milpa, existe la posibilidad de animar un *Arux* –geniecillo de cuerpo de barro, piedra o cera–.

Las milpas son transitadas por los seres que habitan los montes, se trata de *Yuum k'áax* (dueño del monte), los *yuumtsilo'ob* llamados también *nukuch máako'ob* (grandes personas o ancianos) o *nukuch p'óoko'ob* (sombrrones). Asimismo, se

encuentra el dueño de los animales, *Sip*; y *Cháak*, el hacedor de lluvia, aunque con mayor precisión, se localiza en el espacio celeste.

La etnografía de la región peninsular ha reportado diversos dueños del monte, entre ellos los *Kuilo'ob k'aaxo'ob* (divinidades de los montes) quienes cuidan su destrucción excesiva, “Es por ello, que el agricultor nunca debe apoderarse de terrenos mayores de los que puede utilizar en la milpa” (Villa Rojas, 1978:291). En Maxcandú, Yucatán, se habla del *Ah canan k'aax* (Naranjo, 1993b:490). *Yúum báalam*, entre los mayas de Tiholop, Yucatán (Balam, 2015:62). Nombre similar al *Tatá balam* (Rosado, 1940:209) para Quintana Roo y que en su descripción se asemeja al *Arux*: “es también un enanito, y también es dueño del monte, e igualmente tiene predilección por los niños que rapta” (p. 209). El *Yúum báalam* de Tiholop, tienen un jefe, *Báalam k'ik iik'* (jaguar-sangre-aire) (Balam, 2015:62), quien en sus funciones coincide con los *Nukuch-Báalamo'ob* (Vapnarsky y Le Guen, 2006:195), el cual se caracteriza por habitar las oquedades, las colinas naturales o los vestigios arqueológicos, y los pueblos viejos (*x la' kaaj*).

En los montes y en las milpas, se localizan diversos montículos de piedras (*múulo'ob*), con diferentes cualidades. Algunos se consideran sin cualidad de vida, y, por lo tanto, no se corre peligro al realizar la milpa en su cercanía, lo mismo que cazar. Los que tienen vida (*kuxa'an*), se estiman como las casas de los *yuumtsilo'ob*, y son lugares especialmente fértiles: “The place is said to be *kuxa'an* “alive,” it is a place of abundance for farmers who will benefit from the very fertile soil and have generous harvests, and for hunters who will find there inexhaustible game” (Vapnarsky y Le Guen, 2006:201).

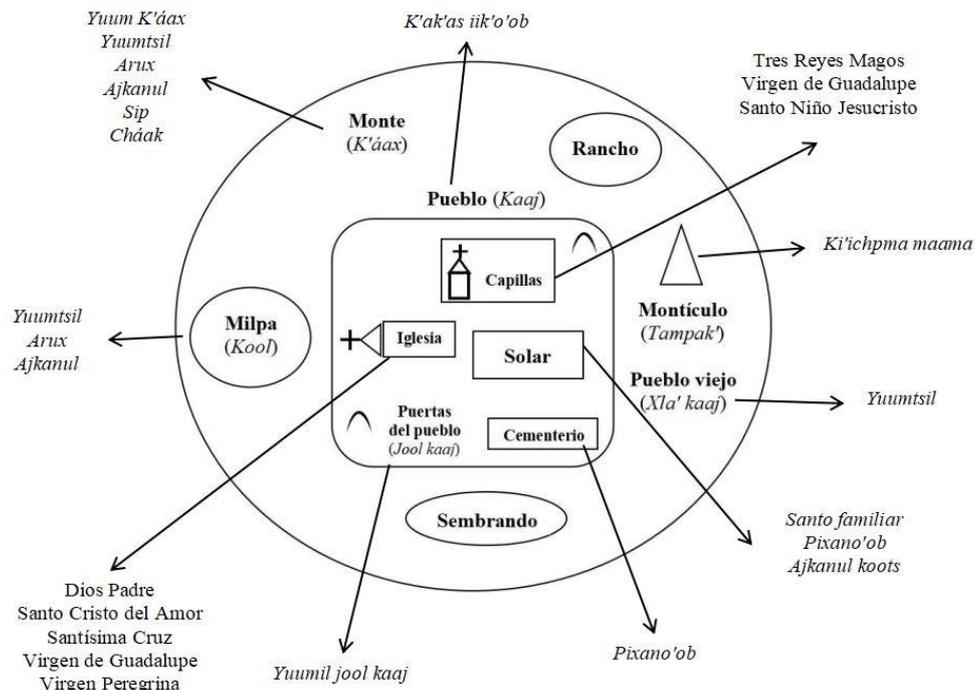
El uso de los terrenos con vida dependerá del permiso que otorgue el *dueño*, a cambio de lo cual el milpero le deberá diversas retribuciones de reconocimiento. Los lugares vivos son por supuesto sitios delicados donde es posible enfermar a causa de los malos aires que despiden los *dueños*, quienes determinan las formas en las que se puede hacer usufructo del espacio, comúnmente por medio de diversos regalos que reconocen al legítimo *dueño* y también es importante “la costumbre” de convivir diariamente con el mismo campesino, y el hábito a recibir ofrendas periódicas, para solicitar permisos y el trabajo conjunto de la milpa.

También se encuentran los montículos con cualidad de vida (*kuxa'an*) en torno a los cuales no se puede utilizar tal espacio. Es el caso del vestigio arqueológico principal de la localidad, *Tampak'*, morada de la virgen *X Ki'ichpan maama K'an le'*

óox y que tiene características de una iglesia. Así mismo, en los montes se localizan también los pueblos viejos (*xla' kaajo'ob*) lugares que siempre poseen vida (*kuxa'an*) al ser sitios que fueron habitados, pueden utilizarse como potreros en el caso de que conserven sus pozos, o lugares de cacería, pero usualmente se prefieren eludir.

Figura 30

Ubicación espacial de los dueños y guardianes del territorio local



La primera práctica de protección para todo espacio es la delimitación, operación fundamental para iniciar cualquier construcción, como lo es la edificación de la casa en el solar, o el desmonte para realizar la milpa. El proceso de fundación no solo consiste en la petición de permiso, sino también implica marcar el adentro y el fuera, el espacio socializado y el salvaje, el espacio de nosotros y de los otros. Pese a estas precauciones, todas las áreas son permeables y siempre tendrá peligros latentes; además, que se requiere que las prácticas de cuidado sean recurrentes para mantener la protección que los *dueños* y *guardianes* brindan sobre el territorio.

En relación con el ciclo de la milpa, en Chanchah Derrepente se sigue un calendario ritual en el cual no hay una separación entre la ritualidad del pueblo que incluye a los santos, la ritualidad del solar destinada al santo familiar y los difuntos, y la ritualidad agraria dirigida a los *yuumtsilo'ob*. Se trata de un complejo ritual que tiene vínculos entre sí, dado que su objetivo es solicitar el cuidado y protección de los

dueños y guardianes sobre el territorio y los bienes. Así, es posible proponer que se trata de rituales de cuidado que tienen un carácter interrelacional y recíproco, esto es que las personas ejercen tareas de cuidado hacia los *dueños y guardianes*, por medio del reconocimiento ritual; y en sentido inverso, se demandan cuidados de estos seres hacia las personas y los bienes.

Los detalles sobre el calendario ritual del pueblo quedan bajo el mando de La compañía local, los rezadores, el *jmeen* y de los *nojoch kuchnalo'ob* (grandes cargadores), llamados también *diputados* y son los encargados de uno de los días de la fiesta del santo patrono. Por su lado, para el bienestar del grupo familiar se lleva a cabo la ritualidad del solar y la milpa, dirigidas por los rezadores, el *jmeen*, y la población común, según la ritualidad. Independientemente, de que el calendario ritual local sea dirigido por los especialistas rituales, la participación activa de la población en general, por medio del trabajo, donaciones y oraciones, es indispensable para ejecutar la ritualidad local, puntos que se buscan subrayar a lo largo del presente capítulo.

3.1 El cuidado del pueblo

El pueblo es el espacio de seguridad que alberga a la población. Sin embargo, en él hay sitios de riesgo, como lo son los pozos, las ceibas, el cementerio, los cruces de caminos y los sitios deshabitados. La ritualidad es necesaria para mantener estos espacios fuera de peligros y para pedir la protección y salud de los pobladores, para lograrlo es necesario honrar en primer lugar a Dios padre durante la Semana Santa; al Santo Cristo del Amor, patrono y dueño del pueblo (*yuumil kaaj*); a San Juan de Kopchén, santo peregrino que visita la comunidad el mes de junio; y a lo que llamaré los santos secundarios, se trata de los santos y vírgenes de las capillas familiares para los cuales se realizan festejos públicos.

Iniciaré describiendo las celebraciones más pequeñas que se realizan en las capillas de Chancah Derrepente, las cuales se dedican a los Tres Reyes Magos, festejados el 6 de enero, e invitados recíprocos a la celebración del Santo Cristo del Amor; la Virgen Peregrina, que se encuentra dentro de la iglesia, visita las casas del pueblo durante el mes de septiembre. El día 12 de cada mes se realizan novenas a la Virgen de Guadalupe en una capilla familiar, y del 4 al 12 de diciembre, las novenas a la virgen se llevan a cabo en 15 capillas familiares de forma simultánea, semana en que las mujeres y niños van por todo el pueblo recibiendo *máatan*. En el caso de las

novenas a la virgen de Guadalupe, no solo participa el grupo doméstico, quien lo desee puede colaborar llevando, alimentos, bebida y una vela para que sean rezados y compartidos entre todos los asistentes; y para el día 12 de diciembre, los dueños de las capillas ofrecen *máatan* de *chimole*. La última celebración del año es para el 24 de diciembre, por la noche, en la iglesia local, los rezadores presiden *u janal u tuch niño* (su comida del ombligo del niño), donde se entrega dulce de calabaza, yuca, camote y arroz con leche. El día 25 se realiza el *máatan* para el Niño Dios en la iglesia y en dos capillas más.

La mesa del santo para de las novenas o el día principal de celebración se compone de 7 platos de comida –para las novenas no es indispensable el pollo del país–, 7 jícaras de bebida y 5 velas. Todas las oraciones de la ritualidad del pueblo o el solar, se dirigen a los santos en el siguiente orden: Santo Cristo del Amor (patrono del pueblo), Dios padre (*Jajal diios*), Jesucristo (*Ki'ichkelem Yuum*), Virgen María (*X Ki'ichpam maama*), San José, San Pedro, San Juan, San Miguel Arcángel, San Bernardino, San Antonio, San Isidro Labrador, Virgen de Guadalupe, y las Santísimas cruces de Chancah Veracruz, Tixcacal Guardia, Chumpon, Tulum, San Antonio, y Xocén (*don M*, jefe de los rezadores de Chancah Derrepente, 3 de octubre 2021),

Además de las capillas familiares, la ritualidad del pueblo se desarrolla en la iglesia local, en Chancah Derrepente consiste en una construcción análoga a la casa maya, de paredes de piedra y techo de palmera de guano. Cuenta con dos puertas laterales, la puerta principal se orienta al poniente, y el altar se coloca rumbo al oriente y lleva el nombre de La gloria, el ingreso al altar lo divide una media pared con una entrada al centro, la sacralidad del recinto indica que es necesario descalzarse en este punto, e impide la toma de fotografías en su interior.

El altar asemeja a una mesa, se trata de un cuadrado de seis metros de largo por dos de ancho. En una caja de madera pintada de color verde de aproximadamente 40 cm de alto con dos puertas abatibles abiertas, se encuentra en su interior el Santo Cristo del Amor, se trata de una santa cruz en principio familiar, perteneciente a don Marcelino Chan, fundador del pueblo, quien al abandonar el antiguo poblado de Kon chén, trajo consigo al santo familiar que se convirtió el santo patrono de Chancah Derrepente. El cuerpo del santo es una cruz de la cual se asoma el rostro, mientras el cuerpo del santo permanece vestido con una tela cuadrada de color blanca llamada *nook'* (ropa), dado que no es cosida por los costados ni tiene figuras bordadas como un *wipil*, además lleva listones verdes y de su cuello pende un rosario y un espejo. En

el uso del color verde para el santo se evidencia la lógica relacionada con el centro del cosmograma: la ceiba que a su vez representa el centro del mundo, y la iglesia se localiza en el centro del pueblo.

En la mesa se sitúa también el *Mejen saanto* (Santito), se trata de una cruz que es el Santo Cristo del Amor que sale de la iglesia al momento de las celebraciones, vestida de blanco y acompañada de listones amarillos. En otra caja se resguarda La Santísima cruz con ropa blanca, listones azules y rosados, y un espejo. Se encuentran, además, las efigies de la Virgen de Guadalupe, la Virgen Peregrina, una imagen de San José y otra de la Virgen María.

En los extremos de la mesa hay una silla a cada lado, las sillas se cubren con telas cosidas a la medida y de cualquier color, al momento de alguna celebración se les coloca un arco de hojas frescas y verdes, así como una rama, ya sea de ruda, albahaca o estafiate. Las sillas son una invitación a Dios padre, o a cualquier santo para posarse cuando bajan al altar. En el altar se encuentran también botellas de agua bendita que al momento de una misa se les colocan ramos de ruda, albahaca o estafiate.

Fuera de La gloria, el uso del espacio es similar al de la casa maya. Las bancas se colocan en hileras o pegadas a la pared para dejar libre centro. Para cualquier actividad, las mujeres se sientan al lado izquierdo mirando al altar, y los hombres al lado derecho, lo mismo que los músicos. La iglesia, al ser pequeña, en ocasiones no alberga a todos los asistentes, quienes se aglomeran en el exterior siguiendo los mismos patrones de división del espacio por género. Dentro de la iglesia se danza *máaya paax* (música maya), se platica, es posible fumar, beber, comer y los infantes pueden correr sin temor a represalias. Las actividades en la iglesia, si bien requiere una actitud de respeto y devoción, no implican un comportamiento solemne.

Semana Santa

La importancia de la Semana Santa radica en reconocer el trabajo de Dios padre (*Jajal diios*) y de Jesucristo (*Ki'ichkelem Yuum*) quienes se localizan en lo más alto del panteón maya, y de quienes dependen los demás santos. Se trata de prácticas rituales de cuidado, dado que las formas de proceder de la población durante la Cuaresma y la Semana Santa marcará su vida después de la muerte.

Al iniciar la Cuaresma (*Ya'ax cruz*), los viernes hasta el viernes santo tienen nombres propios. El primero es llamado *Jun p'éel ya'ax cruz* (primera cruz verde) y

con números consecutivos se nombran hasta el séptimo viernes, el Viernes santo o *Nojoch k'in* (día grande). Los viernes de cuaresma los pobladores llevan a la iglesia *óonsikil* (pipián) –caldo de pepita molida, frijol y ciruela verde, sazonado con achiote, y espesado con masa–, en el altar se colocan todos los platos que se hayan llevado a ofrecer acompañados de una vela.

Durante la cuaresma se tiene la restricción alimenticia de consumir carne, a excepción del pescado, además queda prohibido comer frutas, bañarse, trabajar y cazar. Se trata de restricciones relacionadas con el goce alimenticio y el esparcimiento, que entra en contradicción con el luto que se espera ante la muerte de Dios padre:

Si comes carne, gusanos vas a comer cuando mueres, todo lo que hagas aquí lo vas a hacer cuando mueres. Tampoco es bueno comer frutas, porque cuando te mueres Dios te va a convertir en pájaro.

¿Qué más no debemos hacer en esta época?– Anaid.

No es bueno bañarse, porque ese agua vas a tomar. No vas a tu milpa, ni sales a tirar, si no ahí te pasa algo (*Don L*, 7 de marzo 2020).

El viernes santo, como muestra de luto, se cubre La gloria en la iglesia de piso a techo con una cortina de follaje, protegiendo así de la vista todos a los santos, para tal fin no se utiliza ningún árbol en especial, el único requisito es que tenga un follaje abundante y verde. Los rezadores, así como la población en general que desea acercarse al altar, debe hacer una reverencia para traspasar la cortina de ramas que tiene un pequeño hueco en el centro.

Este día se repitió con temor en el pueblo: “Dios está muerto”, lo han dicho al observar a los infantes pelear para invitarlos a guardar la calma, también al observar el cielo nublado y al escuchar el silencio de las aves. Pese a la restricción del trabajo, el viernes santo es un buen día para recolectar plantas medicinales, sembrar papayas, dado que las aves se aquietan y no retiran las semillas de la tierra, también es el único día que se puede extraer la miel de *xunan kaab* (abejas meliponas), dado que no huyen, esto implica que los otros existentes no humanos permanecen también en calma.

El Viernes santo, por la noche, alrededor de las 10 pm, al interior de la iglesia se enciende el fuego nuevo (*túunben k'áak'*), se trata de una práctica que se remite a la antigua tradición local de cuidado del fuego, así como del fin de un ciclo anual:

De antes no hay cerillos, entonces las abuelas cuidan su fuego. Cuando van a dormir, dejan troncos gruesos, así no se apaga, cuando despiertan hay carbones. Cuando hacen el fuego los señores, reparten palos a todos. Porque ese día apagan su *k'óoben* [fogón], y llevan su palo. El fuego va a durar todo el año (*Don M*, 10 agosto 2021).

Figura 31

Cortina de follaje que cubre el altar de la iglesia en viernes santo



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Para producir el fuego nuevo se coloca un tronco de palo mulato, *chakaj* (*Bursera simaruba*), de forma horizontal, al cual se le retira la corteza, se le realiza una incisión con el machete, para colocar una vara del mismo árbol que se frota vigorosamente, a su lado, se deposita un poco de algodón esperando que una chispa brinque en él para producir fuego. Un grupo de hombres se hinca alrededor del tronco para frotar por turnos la madera y procurar cambiarla rápidamente de manos, para poco a poco producir humo y después fuego.

Concluido el Viernes santo, que más que una celebración es un recordatorio de la muerte de Jesucristo; el Sábado de gloria en Chanchah Derrepente da inicio la fiesta del Santo Cristo del Amor. Sin embargo, la fecha coincide con la fiesta en Chanchah

Veracruz, que se realiza de forma completa cada dos años y dado que participan en ella los Dignatarios Mayas de Chancah Derrepente, en tales ocasiones, la festividad se pospone por dos meses.

Santo Cristo del Amor: patrono del pueblo

Los cargos para la fiesta son los siguientes, el Jefe de la fiesta es llamado *nojoch ts'úul* (gran jefe) y su segundo es el *chan ts'úul* (pequeño jefe). En jerarquía continúan los rezadores, quienes no abandonan la iglesia durante el día para realizar las misas, rezar las ofrendas de comida programadas (*máatan*) y cualquier ofrenda personal que se ofrezca (novena). Además, pasan tres noches en la iglesia; la noche de vaquería, la primera y última charlotada.

A continuación, siguen los diputados o *kuchnalo'ob* (grandes cargadores), son las cabecillas de un grupo doméstico y de asociados al cual se le llama junta. Se encargan de uno de los días de la fiesta, esto incluye la elaboración de los alimentos, el pago a los músicos de *máaya paax* y la renta del ganado para la charlotada. Los diputados pueden vender cerveza durante los días que entregan los alimentos para financiar su promesa.

Figura 31

Músicos de máaya paax: violín, tarola y bombo



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Las celebraciones del Santo Cristo del Amor y San Juan se acompañan con música maya (*máaya paax*), la cual tiene su origen en las campañas bélicas de *La guerra antigua* (1847-1902), el grupo se compone por un violín, una tarola y un bombo, con el tiempo se perdió la corneta. Los músicos aprenden todas las piezas de “oído”, se trata de una música sagrada, dado que se dirige a Dios. Los músicos en este sentido, al igual que los rezadores, cumplen con una función social al dirigir su trabajo a Dios.

Dada la sacralidad de la música, los instrumentos de ejecución son especiales. Pese a que en la actualidad no son fabricados por los propios músicos, antes de utilizarlos se les debe encender una vela en el altar de la iglesia para ofrecerlos a Dios. Por las mismas razones, al concluir la interpretación musical, las sillas de los músicos se cargan de aire (*u yik'al*) por lo que es muy delicado acercarse a los asientos de los músicos o a sus instrumentos.

No es bueno que los niños se acercan, o las mujeres. Porque así como lo ves, Dios nos protege, porque la música así es para él. Cuando vamos a comprar nuestro instrumento, primero lo prendemos una vela, no vas a tocar solo así. Entonces, ¿cuándo ustedes tocan tienen mal aire?– Anaid.

No es aire, es como cuando vas a la milpa, estás trabajando, es lo mismo. Pero no estás cansado como la milpa, porque Dios te ayuda.

¿Y el vino?– Anaid.

Bueno, pero con el vino vas a tocar mejor.

¿Qué pasa entonces si se acercan los niños?– Anaid.

Van a enfermar, es muy delicado, porque esto es sagrado.

¿Y si se acercan las mujeres?– Anaid.

Pues hay las van a hacer que los instrumentos se rompan, hasta enferman al músico, los señores cuentan de un tambor que fue saltando porque vino una mujer, pero yo no lo tengo visto.

¿Cualquier mujer?– Anaid.

No, las que se van al monte.

¿Cuándo regresa a su casa con su esposa, la puede enfermar?– Anaid.

No, ella está acostumbrada, porque es mi esposa, pero es como te dije, hay mujeres, las embarazadas o los que están enfermos (*Don E*, 10 abril 2021).

Como se observa, el trabajo que realizan los músicos recibe la fuerza de Dios, razón por la cual quienes han faltado a las normas morales teniendo coito extra marital: “se va al monte”, y se acerca a los instrumentos o a los músicos, ocasionan

que los instrumentos se rompan y que el mal aire (*tankas iik'*) afecte al músico. Los músicos, al acabar su trabajo, deben proceder de forma análoga que cuando regresan de la milpa, esto es, que antes de entrar a su casa es necesario esperar a enfriarse para evitar enfermar a otros, en especial a los más débiles.

Otro de los cargos para la fiesta es el de vaquera, se trata de mujeres de cualquier edad que acompañan la fiesta por haber realizado una promesa. Quienes en su vestimenta diaria utilizan *wipil* lo portan para esta ocasión, pero no es forzoso usarlo. Lo distintivo de las vaqueras es el sombrero que lucen adornado con una gran cantidad de moños de colores de celoseda y tiras largas de listones de colores, las cuales evocan los adornos que portan las vírgenes de las iglesias de la microregión.

El grupo de vaqueras tiene dos cargos, una es la *nojoch xunáan* (señora principal) quien avisa a las vaqueras los horarios en los que deben presentarse a la iglesia, coordina también la preparación y repartición de algunos alimentos y a ella deben pedirle permiso las demás vaqueras en caso de que deseen retirarse. El otro cargo es la *chichan xunáan* (señora suplente), quien auxilia a la jefa.

Figura 33

Las vaqueras



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. Al frente del grupo marcha el rezador cargando el *Mejen saanto*, tras de él los músicos, enseguida la *nojoch xunáan* y finalmente las vaqueras. El grupo se dirige a recoger el *máatan* en casa del *diputado* en turno para rezarlo en la iglesia.

La celebración también requiere de vaqueros, quienes igualmente tienen dos cargos principales que son *nojoch* vaquero (gran vaquero) y caporal. Además de participar en el corte y siembra del árbol, se encargan de verificar que el ganado descienda y ascienda al ruedo sin ser molestado por quienes observan la charlotada. Los vaqueros son un grupo difícil de identificar, no llevan un vestido especial y no cumplen su participación en todo el evento. “Antiguamente, las vaqueras solo podían ser mujeres casadas a las que se invitaban a participar, entonces iban con su esposo, esos eran los vaqueros. Solo se invitaba a 13 parejas” (*Don M*, 10 agosto 2021).

Figura 34

Los vaqueros levantan la ceiba sobre la que se posa el chi'ik



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

El cargo distintivo de las celebraciones patronales de la microregión lo ocupa el *chi'ik* (coatí), de los cuales hay dos, el *nojoch* (grande) y el *chichan* (pequeño). Se trata de dos hombres que pueden vestir completamente de blanco, emulando la vestimenta campesina de las haciendas, su distintivo durante la fiesta es un morral (*sáabukaan*) con pepitas y aguardiente que cargan en todo momento. Ellos tienen su papel principal durante el corte y siembra del *ya'axche'* (ceiba). También, son los encargados de avisar a lo que en adelante he decidido llamar *comitiva* para que se

concentre en la iglesia, de donde parten todas las actividades del orden del día y donde se cierran.

La *comitiva* la preside un rezador quien carga al *Mejen saanto* y tras de él van los músicos, los grandes *atillas* –dignatarios mayas de X Hazil Sur, Kopchén y Petcacab invitados de honor a las fiestas–, el jefe de la fiesta, La compañía de Chancah Derrepente, las vaqueras, los vaqueros y los *chi'ik*. Es importante señalar que así como todas las actividades parten y concluyen en la iglesia, todos los alimentos que se ofrendan son transportados de la casa del diputado en turno a la iglesia por un rezador que lleva el *Mejen saanto*, enseguida los músicos y las vaqueras.

Figura 35

Desarrollo de la fiesta del Santo Cristo del Amor, Chancah Derrepente 2021

Horario	A c t i v i d a d								
	1er día Sab.	2do día Dom.	3ra día Lun.	4to día Mar.	5to día Miér.	6to día Juev.	7mo día Vier.	8vo día Sab.	9no día Dom.
5am	<i>Chichan</i> misa / Sacrificio de animales	<i>Chichan</i> misa							
6am		Siembra <i>ya'axche'</i>							
7am		<i>Nojoch</i> misa							
9am		<i>Chimole</i> 1er diputado	<i>Chimole</i> 2do diputado	<i>Chimole</i> 3er diputado	<i>Chimole</i> 4to diputado	<i>Chimole</i> 5to diputado	<i>Chimole</i> 6to diputado	<i>Chimole</i> 7mo diputado	Procesión
1pm	<i>Chen chak</i> 1er diputado	<i>Chen chak</i> 2do diputado	<i>Chen chak</i> 3ro diputado	<i>Chen chak</i> 4to diputado	<i>Chen chak</i> 5to diputado	<i>Chen chak</i> 6to diputado	<i>Chen chak</i> 7mo diputado		
3pm								<i>Uyich</i> <i>ya'axche'</i>	
5pm	Corte del <i>ya'axche'</i>	1ra corrida	2da corrida	3ra corrida	4ta corrida	5ta corrida	6ta corrida	7ma corrida	
8pm		<i>Chimole</i> de cabeza							
9pm		<i>Keyem</i>							
11pm	<i>Vaqueria</i>	Baile en todos los <i>makanes</i> / baile	Baile en <i>makan</i> 3er diputado / baile	Baile en <i>makan</i> 4to diputado / baile	Baile en <i>makan</i> 5to diputado / baile	Baile en <i>makan</i> 6to diputado / baile	Baile en <i>makan</i> 7mo diputado / baile	Baile en todos los <i>makanes</i> / baile	

La festividad se desarrolla de la siguiente manera, el primer día de la celebración, a las 5 am, suenan los voladores que anuncian que los primeros cerdos serán sacrificados. El primer *diputado* entrega en la iglesia *jooybil sa'* –atole de maíz cocido sin cal y remojado por tres días–, el cual se reza para la *chichan* misa (misa pequeña). En el altar se colocan 7 jícaras del atole y 7 + 7 velas, uno de los rezadores dirige sus oraciones a Los Tres Reyes Magos y otro al Santo Cristo del Amor.

Mientras tanto, en el solar del primer diputado, los hombres de su junta se reúnen para sacrificar seis cerdos. Para las 6 am, los animales se han destazado y es el

momento en que las mujeres hacen su aparición, ellas lavan las tripas para la morcilla y se dedican a embutirla. A las 7 am se realiza la *nojoch* misa (misa grande) dedicada al Santo Cristo del Amor, donde el diputado en turno entrega cualquier clase de bebida a los rezadores y ellos colocan 13 jícaras y 12 velas. Al término, la bebida que se entregó en la iglesia es repartida en el solar del diputado entre su junta.

En el solar, por un lado, los hombres fríen la chicharra, y las mujeres se encarga de cocinar el *che'chak* –pollo *de país* y cerdo en caldo rojo de achiote–, este alimento junto con las vísceras fritas y la chicharra se entregará en el *máatan* de las 1 pm. Al terminar, la entrega del *che'chak*, las mujeres preparan y los hombres entierran en el horno subterráneo (*píib*) el *chimole* –pollo *de país* y cerdo en caldo de chile habanero tostado–, para repartirlo al día siguiente a la 9 am. Otra opción que se puede elaborar es el relleno negro –preparación análoga al *chimole* pero espesada con masa– que por requerir mayor trabajo no suele elaborarse.

Para la entrega de los alimentos en la iglesia, una vez listos, el diputado lleva a la iglesia su *salve*. El *salve* se compone de un vaso con agua a la que se agrega una rama de ruda, albahaca o estafiate. La vela es encendida y el rezador en turno hace sonar los voladores que le avisan a la *comitiva* que debe reunirse, y al pueblo que el *máatan* se encuentra listo. Los rezadores salen rumbo a la casa del diputado a buscar el *che'chak*, por delante va el *Mejen saanto*, tras él los músicos de *máaya paax* y la *comitiva*.

En la casa del diputado, los alimentos se depositan en un oratorio temporal. El oratorio es una mesa pequeña con un techo de guano en forma de bóveda, donde se coloca el santo familiar –una santa cruz–, y a su lado se construye un *makan* –enramada para acoger el baile de *máaya paax*–.

En el oratorio se colocan 15 platos de *che'chak* –13 corresponden al santo de la fiesta y dos para los demás santos–, 4 platos de chicharra, una olla con bebida, 15 velas, 15 paquetes de tortillas –4 paquetes de 13+13 tortillas para el Cristo del amor y 11 de 13 para los demás santos–. El diputado se hinca frente al *Mejen santo* y el rezador ora, al tiempo que los grandes *tatillas* toman los platos depositados frente al santo, los dan a las vaqueras y la *comitiva* vuelve en fila a la iglesia.

En la iglesia se disponen los alimentos de la misma forma que en el oratorio familiar, se prenden las velas y de la olla de bebida se sirven 13 jícaras. Una vez rezados los alimentos, se entrega *máatan* entre los presentes, usualmente solo asiste la

comitiva a la iglesia. Mientras tanto, en la casa del diputado se encuentra el pueblo formado para hacer *máatan*.

En el caso del *chimole* que se entrega el día siguiente a las 9 am, se sigue el mismo procedimiento del *che'chak*. Pero, el número de platos de comida son mayores, dado que es la comida principal del día, y se agrega a otros seres al convite. Se sirven 18 platos de comida –13 corresponden al santo de la fiesta, 2 para los demás santos y 3 para los difuntos–, una olla con bebida, 18 velas, 18 paquetes de tortillas –4 paquetes de 13+13 tortillas para el Cristo del Amor, 11 de 13 para los demás santos y 3 de 13 para los difuntos–. En la iglesia se coloca los platos y se sirven 13 jícaras de la bebida. Procedimiento que se repetirá los ocho días de la fiesta.

Para pedir *máatan*, las mujeres del pueblo se dirigen por la noche a la casa del *diputado* que entregará la comida al día siguiente, donde se les reparten masa para elaborar tortillas según el número de mujeres de la familia que participarán de la actividad, normalmente las que han pasado su menarquía. Para salir al *máatan*, las mujeres salen de su casa acompañadas de los niños varones menores de hasta 12 años, así como de las niñas y jóvenes de cualquier edad, se conducen por grupo doméstico o se acompañan entre vecinas. El trayecto hacia la casa del *máatan* es una oportunidad de platicar entre mujeres, quienes entre risas y bromas se dirigen con alegría a la actividad que rompe completamente con la cotidianidad.

Para la repartición de la comida, las mujeres y jovencitas se forman en fila y cuando llega su turno entregan las tortillas, les regresan la mitad, al tiempo que su cubo es llenado con la comida del día. Los infantes que las acompañan se forman con un cubo pequeño en una fila aparte para recibir por la mañana las vísceras del cerdo y por la tarde *chimole*, además de tortillas.

Los visitantes de otros pueblos que llega al *máatan*, no entregan tortillas, pero las recibe para comer, se trata de las tortillas que las mujeres del pueblo elaboraron. Lo mismo sucede con los hombres de otros pueblos que acuden al *máatan*. La repartición del *máatan* es un momento de júbilo y alegría entre los presentes, las mujeres se amontonan para recibir rápidamente la comida, los cuerpos permanecen muy juntos y con risas y empujones se espera y lucha por llegar al frente de la fila. Se trata de los momentos cúspides de la fiesta, tiempos de ruptura con la cotidianidad y la alimentación, donde los comportamientos cotidianos del silencio y distancia se rompen.

Figura 36

Máatan de infantes



Fotos. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

La jerarquía para repartir el *máatan*, una vez que se rezó y entregó a los santos, es la siguiente: primero a los grandes *tatillas*, enseguida a los *nukuch máako'ob* (personas [hombres] mayores) del pueblo, después a los hombres allí presentes, todos los anteriores no requieren formarse. En una fila se encuentran las mujeres de la localidad junto con las que vienen de fuera, y los infantes son convidados en su propia formación. El *máatan* es llevado a las casas donde los esposos e hijos lo esperan y la familia lo consume en conjunto.

El primer día de la fiesta a las 5 pm se realiza el corte del *ya'axche'* (ceiba), en Chanchah Derrepente se sustituye por un chicozapote, *ya'* (*Manilkara Zapota*), al cual se le sigue llamando *ya'axche'*. El chicozapote es un árbol con importancia cultural en la microregión ligado al pasado chiclero, así mismo, hay una escasez de ceibas en la zona y resultan difíciles de manipular por las protuberancias que crecen en su tronco. Otro árbol que se utiliza para sustituir la ceiba en la microregión es la huaya, *wayúun* (*Talisia olivaeformis Kunt.*). Los reemplazos requieren que se elija un árbol local, de follaje verde y que sea de aproximadamente 5 m de altura.

Los vaqueros, los *chi'ik* y los hombres del pueblo que quieran participar en el corte del *ya'axche'* se reúnen en la iglesia, allí beben aguardiente y tiran voladores para anunciar el evento, enseguida se dirigen a buscar el árbol que previamente fue elegido en las cercanías del pueblo. A las 6 pm, las vaqueras se reúnen para acompañar al *ya'axche'* en su camino al pueblo junto con los músicos de *máaya páax*. La *comitiva* y el pueblo llevan la ceiba frente a la iglesia para presentarla al santo, y se le da una vuelta a la misma en sentido levógiro. Enseguida la *comitiva* se dirige a la casa del primer diputado y frente al oratorio familiar, donde se realizará la noche de vaquería, se asienta el árbol de forma horizontal, detenido por estacas de madera, cuidando que sus ramas no toquen el piso. Frente el árbol se bailan 3 piezas musicales, en seguida las vaqueras se acercan con el diputado para venderle el árbol, le hablan de su belleza, de su color y de su follaje, hasta que cierran el trato por una coca cola, la música maya continúa por una hora más.

Todo lo anterior se desarrolla con gritos de júbilo, voladores y la persona que hace de *chi'ik* se encuentra encaramada en el árbol haciendo gala de sus habilidades para trepar árboles, un saber ampliamente difundido en el centro de Quintana Roo que deviene del pasado chiclero. Al conducir el árbol, los vaqueros lo mueven en diversas direcciones mientras los espectadores observan y temen por la caída del *chi'ik*, el cual realiza diversas artimañas para no caer, al tiempo que grita de forma singular.

La primera noche es de vaquería, a las 11 pm suenan los voladores que anuncian el inicio del baile. La *comitiva* se congrega en la iglesia donde se rezan 13 jícaras de bebida y 13 velas, al término bailan allí por dos horas *máaya paax*. Luego se trasladan a la enramada del primer diputado, al llegar rezan 7 jícaras de bebida y 2 velas e inician el baile frente a la ceiba durante toda la noche. Los hombres de la *comitiva* son atendidos con aguardiente y cigarros, a las vaqueras se les da café, y en algunos pueblos a las mujeres también se les ofrece alcohol.

La *máaya paax* se baila entre parejas con pequeños pasos laterales sin tocarse, las mujeres miran al piso y ambas partes permanecen serias, al final de cada pieza las mujeres se retiran rápidamente a sentarse en un lado opuesto a los hombres. En ocasiones, los diputados contratan orquestas jaraneras que alternan con los músicos de *máaya paax*, para estos casos suelen llegar bailarines de localidades más grandes como X Hazil Sur o Kopchén que bailan y se visten en una tradición más cerca a la noche de *vaquería* de Yucatán. Esto es que buscan verse, hablar y actuar a ser *mestizos* (ver Eiss, 2016) que recordemos en la tradición yucateca significa indígena.

Pero no cualquier *mestizo*, es decir, no visten con *wipil*, sino con *terno* –ropa colonial de gala de la clase pudiente– y complementan su arreglo con joyería de filigrana de oro, zapatos blancos, rebozo y flores en el tocado. Los hombres visten de blanco con guayaberas, por calzado usan alpargatas blancas, un pañuelo rojo y sombrero. En la jarana, las parejas bailan en un ambiente festivo sonriendo y mirándose a los ojos con pasos enérgicos de zapateado, mientras realizan giros con los brazos en alto, todo lo anterior es completamente opuesto a los pasos pequeños y a esquivas de las parejas que bailan el *máaya paax*. Es de tal manera, que cuando llega una orquesta jaranera a la localidad, difícilmente los habitantes de Chanchah Derrepente bailan, en cambio, los jaraneros, generan cierta sorpresa e intimidan a los presentes.

Figura 37

Baile de máaya paax bajo la enramada



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. Las vaqueras lucen sombreros y listones, el *chi'ik* porta un morral. El baile se realiza frente al oratorio del santo familiar.

A las 6 am, la vaquería finaliza y el sonido de los voladores le avisa al pueblo que está por efectuarse la siembra del *ya'axche'*, así que los que no permanecieron bailando toda la noche, salen en ese momento para observar el evento. La vigilia, el baile y la embriaguez del grupo imbuyen el acto con una atmósfera festiva y relajada. Los vaqueros levantan el árbol y el *chi'ik* se encarama sin más herramientas que sus manos y pies, tras ellos se forman las vaqueras. El árbol es llevado frente a la iglesia con gritos y movimientos violentos de júbilo para presentarlo a los santos, después se

le da una vuelta en sentido levógiro y se ingresa al ruedo que se ha construido frente a la iglesia.

Se procede a sembrar el *ya'axche'* al centro del ruedo, acción que suele dificultarse por la embriaguez de los vaqueros, quienes difícilmente logran su cometido al primer intento, los presentes ríen en los momentos que el *chi'ik* peligra caer desde lo alto, o gritan si parece que el árbol tocará el piso, lo que anunciaría mal augurio para el pueblo. Los vaqueros se valen de cuerdas para lazar como lo harían con un ganado, para levantar el árbol, y una vez sembrado, el *chi'ik* desde lo más alto desata el follaje, el cual al abrir provoca suspiros y alegría entre la población, todo sucede mientras el día clarea.

Figura 38

Siembra del ya'axche'

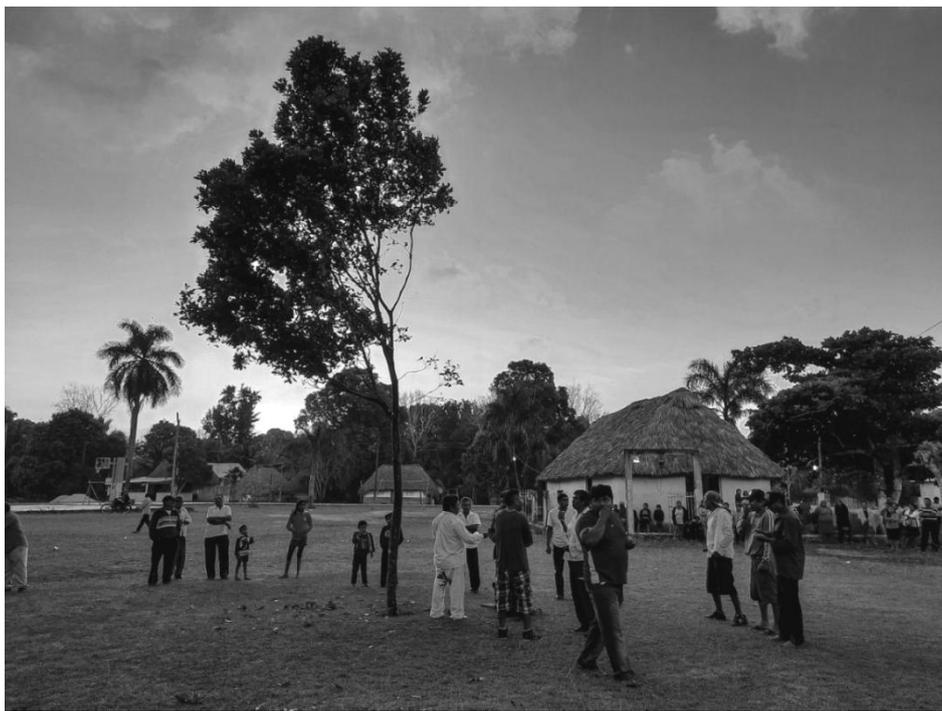


Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. Al centro de la imagen se observa el *ya'axche'*, que en el año 2021 se sembró sin ser circundado por el ruedo para los toros, pues, ese año, tras la pandemia, aún no se realizó la charlotada. Junto al *ya'axche'*, el *chi'ik* viste de blanco, alrededor los vaqueros que han sembrado el árbol, al fondo la iglesia y frente a ella el pueblo observa el evento.

La fiesta ha iniciado. La alegría con el que se carga y planta el árbol en el pueblo, expresada en gritos, sonrisas, andares apresurados, congregaciones de la población, provoca un estado de júbilo generalizado donde la población se sitúa en un tiempo otro. Ya no es el tiempo cotidiano marcado por las actividades repetitivas, es un momento de ruptura, de admiración, es saberse protegidos por los santos, es refrendar su compromiso con ellos.

En lo alto, el *chi'ik* tira alcohol y pepitas de calabaza, las vaqueras entran al ruedo y bailan tres piezas, en otros pueblos de la microregión las vaqueras entran a “coronar el ruedo”, bailando 3 o 9 vueltas en sentido levógiro y en sentido inverso. Mientras tanto, el *chi'ik* desciende y regala pepitas a los asistentes. Al concluir el baile, la *comitiva* ingresa a la iglesia para rezar y bailar otras tres piezas. El árbol permanece sembrado por meses hasta que sus hojas caen, época en que será retirado de la plaza principal.

Figura 39

Noche de charlotada



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo 2019.

A partir de la segunda tarde, a las 5 pm, se realizan las charlotadas que de forma local son llamadas *corridas*. Las charlotadas se acompañan con música de *máaya paax*, en las cuales los vaqueros juegan y esquivan a los toros sin matarlos. Durante el primer año de la pandemia, 2020, en Quintana Roo las corridas de toros no se realizaron. Para el segundo año, 2021, algunos pueblos de la microregión optaron

por realizar el *báaxal wakax* (jugar el toro), el cual consiste en jugar a torear a una persona que hace las veces de toro utilizando los cuernos de una vaca, simulándolos o bien llevando un armazón de cartón. Este juego se remite a una práctica colonial de los pueblos *indios* quienes imitaban las costumbres de las fiestas de los pueblos de *vecinos* –categorías sociales coloniales– dicha práctica perduró en la zona *máasewáal* hasta aproximadamente 40 años atrás.

La *comitiva* se reúne en la iglesia, los grandes tatillas colocan una vela y proceden a rezar, la *comitiva* entra al ruedo para dar una vuelta “coronando el ruedo”. Al concluir la charlotada después de 3 horas, la *comitiva* vuelve a “coronar el ruedo” y regresa a la iglesia para encender una vela y rezar hincados. Al ruedo no se le construyen palcos, por esto los asistentes observan de pie y de forma gratuita. En cambio, los grandes tatillas toman las bancas de la iglesia para sentarse y a un costado de ellos de pie se colocan las vaqueras.

Al término de la charlotada, desde la iglesia, la *comitiva* y la compañía del pueblo son convidados a degustar en la enramada del primer diputado las cabezas de cerdo en *chimole* de los cerdos sacrificados por la mañana. La cabeza es un plato especial que solo se convida a quienes han prestado su servicio durante la fiesta. La *nojoch xunáan* y la *chan xunáan* se dedican a servir la cabeza colocando un poco de carne en una hoja de plátano y los *chi'ik* las reparten.

Una vez concluido el convite de la cabeza de cerdo en *chimole*, para la segunda noche de la fiesta, el pueblo se reúne en la iglesia a beber pozol (*uk'ul keyem*) –elaborado con masa nixtamalizada con un tiempo de cocción mayor–. Al extremo opuesto al altar se dispone una mesa donde de nuevo la *nojoch xunáan* y la *chan xunáan* mezclan en agua la masa de pozol previamente preparada por las vaqueras. Mientras tanto se bailan algunas piezas. En el altar se colocan 13 jícaras de pozol con dulce, 7 tortillas por jícara a las cuales se les coloca encima chaya hervida con un poco de pepita molida, así como 13 velas. Una vez rezado se da *máatan*.

Alrededor de las 11 pm inicia el baile en las enramadas, como todas las actividades, se parte de la iglesia tras rezar una vela. En casa del diputado correspondiente, la *comitiva* se hinca frente al oratorio familiar, donde se enciende una vela y se colocan 7 jícaras de bebida. Al terminar de rezar inicia el baile que dura alrededor de una hora, los músicos de *máaya paax* siempre ejecutan las piezas de 3 en 3 para tomar descansos. Mientras tanto, a los grandes tatillas, se les ofrece cigarrillos y aguardiente. El día de la primera y última charlotada se recorren todas las enramadas

concluyendo alrededor de las 3 am, los días intermedios solo se baila en la casa del diputado en turno. Al concluir el baile de cada enramada, los presentes se hincan frente al oratorio para despedirse y al termino vuelven a la iglesia.

El baile en las enramadas se superpone con los bailes de música tropical, eventos que corren a cargo de un padrino quien se encarga de contratar grupos musicales con fama regional. La entrada oscila en \$ 200 MXN por pareja y suelen efectuarse tres bailes a lo largo de la fiesta, toman lugar en la cancha de basquetbol la cual se rodea con sillas creando una división entre los que entran y los que no. Desde el lado externo es posible observar el baile, al grupo, escuchar la música y por supuesto bailar, sin embargo, los que permanecen fuera no se atreven a bailar y se mantienen mirando.

Figura 40

La comitiva se hinca a rezar frente al oratorio familiar



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Durante el primer y segundo año de la pandemia, 2020 y 2021, en Chancah Derrepente los bailes de música tropical no fueron realizados. En 2021, a diferencia del año anterior, el baile de *máaya paax* en las enramadas si se desarrolló y a falta de los bailes de música tropical hubo una mayor participación del pueblo en la actividad

tradicional, lo cual generó una clase de fiesta un tanto más homogénea y con un aire antiguo, además, porque no hubo juegos mecánicos, puestos de venta ni charlotadas.

El octavo día de la fiesta previo a la última charlotada, a las 3 pm, se realiza una danza llamada *u yich ya'axche'* (su fruto de la ceiba). Para la cual las vaqueras desde una noche anterior elaboran papayas verdes en conserva, y cuecen plátanos y ñame para formar una pasta azucarada. En la iglesia, se colocan 13 jícaras de café, 9 velas, 4 cubos con los dulces y una botella de aguardiente.

Quienes ejecutarán los bailes entran a La gloria donde se hincan y toman los dulces, se trata de 26 mujeres (13+13) que en su mano izquierda portan una jicarita con las conservas y una vela encendida. Hay también 5 hombres que están intercalados entre las mujeres, 4 de ellos cargan sobre su hombro una cubeta con el dulce de plátano y ñame, y el quinto hombre carga la botella de aguardiente. Dan 13 vueltas en sentido levógiro y 13 vueltas en sentido inverso, al momento en que cambian la dirección de las vueltas, cambian también las velas y alimentos de mano. Al concluir entran al altar, se hincan y dejan los dulces en la mesa. A continuación, se da *máatan* del dulce a los presentes.

El siguiente día es el cierre de la fiesta, el cual consiste en una procesión. A las 9 am se congregan la *comitiva* y La compañía del pueblo. En una mesa se coloca al Santo Cristo del Amor, La Santísima Cruz, Los Tres Reyes Magos y al *Mejen saanto*, se trata de una de las dos ocasiones en las que sale el Cristo del Amor de la iglesia, la otra es para la fiesta de Los Tres Reyes Magos. La función de la procesión es bendecir y santiguar el territorio circundante a la iglesia, el cual puede ser utilizado para resguardarse en tiempos aciagos, como son los eclipses solares.

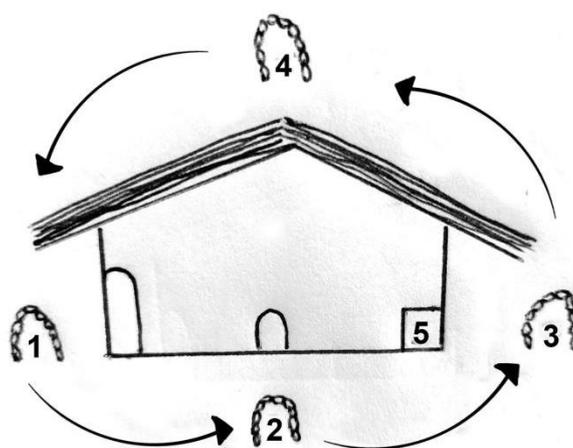
Alrededor de la iglesia se construyen 4 arcos con follaje llamados estaciones, la primera estación corresponde a la puerta frontal de la iglesia, la segunda a la puerta Sur, la tercera en la dirección Este, la cuarta en la puerta Norte. En cada estación se asientan la mesa con los santos y los presentes se hincan a rezar, en ese momento colocan 7 jícaras de bebida y 1 vela, al terminar la bebida se reparte y se dirigen a la siguiente estación a repetir la misma operación.

La quinta estación corresponde al altar de la iglesia, donde cada diputado entrega un plato de comida y 13 tortillas. Además, el jefe de la fiesta ofrece 15 platos de comida, 15 velas, 15 jícaras de bebida, 15 paquetes de tortillas –4 de 13+13 al Cristo del Amor y 11 de 13 a los demás santos–, 3 *ostias* –panes de masa nixtamalizada endulzada con azúcar, en este caso se realizan en forma de tortillas y se

entregan en un paquete–, y un vaso de vino –agua con azúcar–. Los asistentes se colocan en el extremo opuesto al altar y rezan hincados, a la mitad de las oraciones se ponen de pie y se desplazan a la mitad de la iglesia, vuelven a hincarse y avanzan hincados hasta La Gloria, para levantarse. A tal procedimiento se le llama *k'áat si'ipil* (pedir perdón). Al finalizar, los grandes tatillas, la *comitiva* y La compañía del pueblo pasan a dejar una rama de *tsi'itsim* (estafiate) al altar y se entrega *máatan*.

Figura 41

Diagrama de la procesión



El primer fin de semana de octubre se realiza el recordatorio de la fiesta, es llamado *K'a'ajsaj*. El evento tiene por objetivo confirmar a los diputados que participarán al año siguiente. El día sábado por la noche, 9 pm, los diputados y su junta llevan cada uno a la casa del jefe de la fiesta un plato de arroz con leche, una olla de bebida, una botella de aguardiente adornada con papel picado y hojas perfumadas, así como una cajetilla de cigarrillos.

Los alimentos se llevan a la iglesia en compañía del *Mejen saanto* y los músicos. En el altar se colocan los platos de arroz, las botellas y se sirven 7 jícaras de bebida, y se prenden 9 velas. Al centro de la iglesia se coloca una mesa donde toman asiento los diputados y una persona de su junta en el orden en el que entregan *máatan* durante la fiesta. A cada uno se le sirve un plato de arroz con leche y una de las botellas de aguardiente. Mientras los rezadores hacen su trabajo, el cabo de La compañía local toma el aguardiente del primer diputado y sirve una copa, la cual va ofreciendo a los presentes, lo mismo que la cajetilla de cigarrillos, así mismo, la comparte a todas las personas que se encuentran en la iglesia. Mientras tanto, la

música de *máaya paax* suena y las botellas se van gastando en orden hasta llegar a la del último diputado.

Al concluir, los diputados se levantan, rezan y el capitán de La compañía local les pregunta si podrán participar por su propia voluntad el año entrante en la fiesta, quien no pueda será el momento de decirlo, del mismo modo si alguien quisiera unirse al grupo. Los presentes se ponen de pie y refrendan el compromiso de participación y se les entrega una nueva botella de aguardiente que sigue el mismo procedimiento de repartición. Enseguida toman asiento y hacen la señal de la cruz sobre su arroz con leche, comen un poco y lo regalan entre los asistentes. Al siguiente día, a las 10 am, el jefe de la fiesta ofrece *chimole* de pollo como recordatorio de la fiesta, se compone de 18 platos de *chimole*, una olla con bebida, 18 velas, 18 paquetes de tortillas.

Como se ha observado, la celebración del Santo Cristo del Amor gira en torno a la entrega de *máatan* (dádivas), para las que se requieren grandes gastos de los diputados, así como del trabajo del pueblo en su conjunto, lo cual muestra, ante el santo, la devoción del pueblo que tiene bajo su cuidado, generando tratos recíprocos del santo quien protegerá a los pobladores, los bienes y el territorio local en general.

Figura 42

Comida ritual para el Santo Cristo del Amor

	Lugar	Velas	Tortillas	Bebida	Comida	Otros
<i>Chichan misa</i>	Iglesia	7 + 7	---	7 <i>jooybil sa'</i>	---	---
<i>Nojoch misa</i>	Iglesia	12	---	13	---	---
<i>Máatan de che'chak</i>	Enramada diputado en turno	15 (13 Cristo del Amor, 2 santos)	4+11 paquetes (4 de 13 +13 Cristo del Amor, 11 de 13 santos)	13	15 (13 Cristo del Amor, 2 santos)	4 platos de chicharra
<i>Máatan de Chimole</i>	Enramada diputado en turno	13+2+3 (13 Cristo del Amor, 2 santos, 3 difuntos)	4+11+3 (4 de 13 +13 Cristo del Amor, 11 de 13 santos, 3 de 13 difuntos)	13	13+2+3 (13 Cristo del Amor, 2 santos, 3 difuntos)	---
Cabeza de cerdo	Enramada diputado en turno	1	---	---	---	Una porción para la comitiva
<i>Uk'ul keyem</i>	Iglesia	13	7 piezas *13	13	---	Chaya y pepita
<i>U yich</i>	Iglesia	9	---	13 + 1	---	4 cubos de

<i>ya'axche'</i>				botella		dulces
Procesión 1 ^{ra} , 2 ^{da} , 3 ^{ra} y 4 ^{ta} estación	Alrededor de la iglesia	1*4	---	7*4	---	---
Procesión 5 ^{ta} estación	Interior de la iglesia	15 (13 Cristo del Amor, 2 santos)	15 paquetes (4 de 13+13 Cristo del Amor, y 11 de 13 santos) + 13 tortillas por cada diputado	15 + 1 vaso de vino	15 (13 Cristo del Amor, 2 santos) + 1 plato por cada diputado	3 <i>ostias</i>
Recordatorio 1 ^{er} día	Iglesia	9	---	7 + 1 botella por cada diputado	---	1 plato de arroz con leche + 1 bebida por cada diputado
Recordatorio 2 ^{do} día	Iglesia	13+2+3 (13 Cristo del Amor, 2 santos, 3 difuntos)	4+11+3 (4 de 13 +13 Cristo del Amor, 11 de 13 santos, 3 de 13 difuntos)	13	13+2+3 (13 Cristo del Amor, 2 santos, 3 difuntos)	---

San Juan de Kopchén

El San Juan de Kopchén, patrono de la fertilidad, es el santo más venerado y su celebración es la más prominente de la microgerión por la que peregrina del 7 de mayo al 15 de julio. La devoción local al santo es atribuida a su poder milagroso, el cual congrega a los habitantes locales que lo escoltan con júbilo durante su peregrinar, además lo resguardan de extraños y por supuesto de la toma de fotografías. La peregrinación del santo la realiza *La vara de San Juan*, se trata de una santa cruz verde de aproximadamente 1.5 m de alto, que cuenta con un rostro, es vestida con listones de colores y en su cuello se colocan rosarios. A la llegada a cada pueblo los rezadores cambian los listones, lo mismo que los ramos de ruda, albahaca o estafiate que porta en sus brazos.

Para las peregrinaciones, el santo marcha por delante en manos de un rezador, tras de él un músico que percute un caparazón de tortuga, y a un costado se encuentra el encargado en turno de llevar la peregrinación, quien porta el *Saanto vara* de San Juan; el cual es un bastón de mando que todos los santos poseen y se encuentra en las iglesias, se elabora con un bejuco grueso y se utiliza para dirigir la marcha, pero

también para reprender a cualquier persona que se comporte de forma inadecuada en las iglesias o para ahuyentar a los animales cuando ingresan a las mismas.

Detrás los anteriores personajes se conduce la escolta de San Juan, formada por quienes peregrinan junto al santo durante el mes y medio, detrás de ellos va el pueblo a pie, en bicicleta o motocicleta, cruzando caminos antiguos para cortar los tramos carreteros y llegar al pueblo de destino. En los trayectos largos no falta quien en modo de promesa hidrate y alimente a los caminantes.

Es la procesión de San Juan, una oportunidad de los habitantes de la microregión para conocer y reconocer el territorio, así como a sus vecinos. El día 7 mayo el San Juan sale de Kopchén con la siguiente trayectoria: Uh May, X Hazil Sur, San Andrés, Noh Cah, Chanchah Derrepente, Mixtequilla, Laguna Kaná, Yoactún, Dzula, Naranjal Poniente, Santa María Poniente, Chan Santa Cruz, Petcacab, en algunas ocasiones Noh Cah, y vuelve a Kopchén.

En 2021, el día que el santo inició su peregrinación, en Chanchah Derrepente había gran expectativa, se avecina una nueva celebración, la cual se sentía con el susurro de los voladores a la distancia, y con la llegada de las lluvias esperadas; en el pueblo se comentaba con alegría: “cuando sale el San Juan, siempre llueve”, “le está dando sombra así a los que andan tras él”, “¡Aquí, de por sí llueve porque somos 100% católicos!”.

Figura 43

Desarrollo de la fiesta de San Juan en Chanchah Derrepente, 2021

Horario	A c t i v i d a d				
	1er día	2do día	3er día	4to día	5to día
5 am	<i>Chichan</i> misa	<i>Chichan</i> misa	<i>Chichan</i> misa	<i>Chichan</i> misa	<i>Chichan</i> misa
9 am	---	<i>Máatan</i> de <i>saantos ostias</i>	<i>Máatan</i> de <i>saantos ostias</i>	<i>Máatan</i> de <i>saantos ostias</i>	---
11 am	Recibimiento del santo	---	---	---	<i>Caridad</i>
1 pm	<i>Máatan</i> de <i>saantos ostias</i>	Despedida del santo			
4 pm	<i>Máatan</i> de <i>saantos ostias</i>	---			
7 pm	Novena <i>Xchok</i> Cabeza de cochino	Novena <i>Xchok</i> <i>Máaya paax</i>	Novena <i>Xchok</i> <i>Máaya paax</i>	Novena <i>Máaya paax</i>	---

El 15 mayo el San Juan llega a Chancah Derrepente, los pobladores salen al camino de Noh Cah, a 12 km de distancia, para encontrarse con el santo y acompañarlo al pueblo, donde permanecerá cinco días, durante los cuales se lleva a cabo a las 5 am la *chichan* misa (pequeña misa) en la cual se rezan 7 jícaras de *jooybil sa'* y 6 velas. Tales días se entrega también los *saantos ostias*, se trata de ofrendas de comida personales no regulares, así que cada año cuando se acerca la fiesta del santo se realiza una junta en la iglesia, quien desee participar coloca su nombre en una lista para organizar los días y horarios de entrega de las *ostias*. Mientras el santo permanece en el pueblo, se ofrece *máatan* tres veces al día, a las 9 am, 1 pm y 4 pm, para los cuales participan de cuatro a seis personas por turno, ofreciendo *chimole*, *majkuum*, caldo blanco o rojo, pero siempre con pollo o huevo *de país*.

Como en cada pueblo, el santo hace su entrada por las puertas del pueblo (*jool káaj*), los pobladores que no marcharon se congregan en la iglesia para salir a recibirlo, se acompañan de voladores, música de *máaya paax*. La compañía local y los ancianos marchan por delante, el delegado del pueblo lleva en sus manos al *Mejen saanto*. Mientras tanto, en la puerta oriente del pueblo espera la escolta del San Juan para encontrarse con el *Mejen saanto* y marchar juntos a la iglesia. Antes de entrar al pueblo, se deposita en la mesa del *jool káaj* el *Mejen saanto*, la vara de San Juan pasa a manos del capitán de La compañía, el *saanto vara* lo recibe el teniente, quien en la iglesia lo entregará al capitán de los rezadores; se sirven 7 jícaras de *saanto uk'ul* (santa bebida) –atole con masa de maíz cocida sin cal– y se prenden dos velas –una para San Juan y una para los demás santos–, se realizan las oraciones donde el pueblo permanece hincado. El santo es llevado con júbilo a la iglesia con un gran cortejo.

La vara de San Juan se asienta en el altar de la iglesia, y de nueva cuenta se rezan 7 jícaras de *saanto uk'ul* y se prende dos velas. En ese momento comenzarán a reunirse los *saantos ostias*, siguiendo la siguiente ruta. Cuando el ofrendante tiene todo listo, envía su *salve*; los rezadores le entregan platos y servilletas para los alimentos. La familia coloca en la mesa del santo familiar 15 platos de comida –13 para San Juan, 2 para los demás santos–, una olla con bebida, 15 velas apagadas, 15 paquetes de tortillas perfumadas –4 de 13+13 y 11 de 13–, 3 *ostias* –tortillas gruesas de masa mezclada con azúcar y a las que se marca con el dedo 1, 2 y 3 cruces– y un vaso de vino –agua con azúcar–.

Para recoger las *ostias*, el *Mejen saanto*, sale de la iglesia con los rezadores, los músicos de *máaya paax*, y cualquier persona que quiera acompañarlos a buscar las

ostias. En la puerta de la casa, quien entrega el *máatan* se hinca frente al *Mejen saanto*, mientras el rezador realiza sus oraciones, otro rezador toma los platos para repartirlos a la comitiva que los llevará en formación a la iglesia. Esta ruta se repite hasta reunir todas las ofrendas.

En el altar se colocan todos los platos que se recogieron de casa en casa, de la bebida se sirven 15 jícaras por cada *máatan*. Los alimentos son rezados y al momento de repartirlos, en primer lugar se darán a los *nukuch máako'ob* (hombres mayores y ancianos presentes), después a la escolta de San Juan, en seguida a todas las personas que no son del pueblo, y finalmente a la población local.

Por las noches, 7 pm, la población se reúne en la iglesia para realizar la novena al santo, se trata de una actividad que genera gran alegría donde se comparten los alimentos dentro del recinto. Para las novenas los pobladores llevan al altar cualquier clase de comida y bebida, se procura aquello que no ocupe de trastos para servirlo como tamales y pan, las bebidas son repartidas en jícaras que pasan de boca en boca. Al concluir la novena, la primera noche, se baila *Xchok*, *Cabeza de cochino* y *máaya paax*. La segunda y tercera velada se baila *Xchok* y *máaya paax*. La cuarto noche es amenizado por *máaya paax*.

La danza de *Xchok* inicia en La gloria, donde los danzantes se hincan a orar, toman las ofrendas y salen formados de la siguiente manera: un hombre que porta una botella de aguardiente y una vela encendida; 4 mujeres con una jícara que contiene arroz con leche y una vela; otro hombre que es el cochino y porta la cabeza de cochino camina junto a su arreador; 5 mujeres más cargando arroz con leche y una vela. Al centro de la iglesia se encuentra un rezador en torno al cual se baila y es quien indica el momento de cambiar de dirección. Los danzantes dan 11 vueltas en sentido levógiro y 11 en sentido inverso. Al concluir la danza, las mujeres reparten el arroz de mano en mano a los asistentes.

En otra variante de *Xchok* en Chan Santa Cruz, la danza se realiza por 13 mujeres que portan una jícara de arroz con leche y una vela encendida cada una. Dan 9 vueltas iniciando en sentido levógiro, y 9 en el otro. Pacheco (1934b:54), refiere la danza de *Xchok* como una alegoría a una de las profecías del Chilam Balam, en la cual se anuncia que llegará el tiempo que el hombre deba mantener a muchas mujeres.

Los danzantes salen de La gloria formados de la siguiente manera: un hombre con aguardiente y una vela; 6 mujeres con una jícara con arroz con leche y una vela; el cochino lleva en su boca una sogá y porta la *cabeza del cochino*; la sogá es

sostenida por un arreador, quien lleva una jícara con granos de maíz que mueve a ritmo para atraer al cochino, así como una botella de aguardiente; y 7 mujeres con los mismos elementos que las primeras 6. Al centro de la iglesia se coloca el rezador en torno al cual se dan 11 vueltas en sentido levógiro y 11 en sentido opuesto. Pero ahora se trata de un baile chusco, el cochino puede detenerse en cualquier momento, para lograr que retome la marcha debe recibir bebida; también puede escapar, en este caso el pueblo entero por él, pero no volverá hasta que los músicos lo arreen. Al concluir, el arroz es repartido y la cabeza sufre robos permitidos de cualquier artículo que pende de ella.

Figura 44

Cabeza de cochino



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz y Dzula, Quintana Roo, 2021.

Nota. En la imagen de la izquierda la cabeza del cochino se formó con galletas de animalitos. En la imagen de la derecha se trata de una cabeza hornada en *píib*.

Para la *Cabeza de cochino*, se requiere una cabeza de cerdo cocinada en *píib*, en su boca se coloca un pan, y cigarros en los orificios nasales, la acompañan una *Coca cola* o una botella de aguardiente. La cabeza se deposita en una caja de madera que se adorna con banderitas de papel picado y collares de *galletas de animalitos*. En algunos pueblos de la microregión, se sustituye la cabeza por collares de *galletas de animalitos*.

El quinto día es la última mañana del santo en el pueblo, desde las 10 am la población lleva a la iglesia su *caridad* para el santo, la cual consiste en un pollo de país, algunos kilos de maíz, ajo, cebolla, pimienta, sal y velas, los cuales se utilizan para realizar los *máataano'ob* (caridades) en la fiesta de San Juan en Kopchén, y esto se replica en cada pueblo que recorre el santo. En 2021, se reunieron 40 gallinas y 3 costales de maíz.

Figura 45

Familia lleva su caridad para el San Juan de Kopchén



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Nota. En la bolsa de plástico el padre carga maíz, al centro la madre donará un gallo y el más pequeño de los hijos (*t'up*) los acompaña para regalar hojas de estafiate.

Al medio día se despide al santo, en el altar se colocan 7 jícaras de *saanto uk'ul* y dos velas, al término de las oraciones, La vara de San Juan sale de la iglesia en manos del capitán de La compañía local, el Delegado porta el *Saanto vara* y el teniente el *Mejen saanto*, tras ellos los músicos de *máaya páax* y después el pueblo. El cortejo se detiene en la puerta Oeste del pueblo, donde se asientan los santos y se sirven otras 7 jícaras de *saanto uk'ul* y dos velas, mientras los asistentes permanecen hincados. Enseguida los fieles se forman para despedir al santo, al acercarse, hacen la

señal de la cruz y realizan peticiones en silencio, al concluir, depositan una hoja de estafiate en un plato colocado a los pies del santo, o bien dinero. La vara de San Juan y el *Saanto vara* se entregan a los encargados de Kopchén para seguir la peregrinación. El santo avanza rumbo a Mixtequilla, a 4 km, seguido por los peregrinos. Por su parte, los *nukuch máako'ob*, el *Mejen saanto* y los músicos vuelven a la iglesia donde nuevamente sirven 7 jícaras de *saanto uk'ul* y 2 velas.

Figura 46

Comida ritual para San Juan de Kopchén en Chancah Derrepente

	Lugar	Velas	Tortillas	Bebida (jícaras)	Comida (platos)	Otros alimentos
<i>Chichan misa</i>	Iglesia	6	---	7 <i>jooybil sa'</i>	---	---
Recepción del santo	Puerta oriente	2	---	7 <i>saanto uk'ul</i>	---	---
Recepción del santo	Iglesia	2	---	7 <i>saanto uk'ul</i>	---	---
<i>Saantos ostias</i>	Iglesia	13+2	15 paquetes (4 de 13+13 y 11 de 13)	13+2 + 1 vaso de vino	13+2	3 <i>ostias</i>
Novena	Iglesia	Número indefinido	---	Número indefinido	Número indefinido	Número indefinido
<i>Xchock</i>	Iglesia	9+1	---	1 aguardiente	---	9 arroz con leche
<i>Cabeza de cochino</i>	Iglesia	13+1	---	13 + 1 aguardiente	---	13 arroz con leche
Despedida del santo	Puerta oeste	2	---	7 <i>saanto uk'ul</i>	---	---
Despedida del santo	Iglesia	2	---	7 <i>saanto uk'ul</i>	---	---

Nota. Los *saantos ostias* se servirá en el número señalado, pero, multiplicado por la cantidad de ofrendas que se reciban.

El San Juan de Kopchén es el santo más venerado en al microregión, muestra de ello son las dádivas (*máatan*) que la población entrega ya sea en forma de *ostias*, novenas o caridad, a lo largo de la estancia del santo. Al tratarse de un desembolso menor de recursos, en comparación al que requieren los diputados para auspiciar uno de los días de la fiesta del Santo Cristo del Amor, la participación en el *máatan* del San Juan permite el involucramiento, es posible decir que de toda la población. De nueva cuenta se trata de días que rompen con las actividades de la cotidianidad, lo

mismo que la alimentación y que además, son ocasiones para interactuar con los vecinos, reunirse con los parientes de otros pueblos, así como para buscar pretendientes.

3.2 El cuidado del solar

El solar es un espacio familiar-privado compuesto por la vivienda, la cocina, diversos tipos de huertos –frutales, medicinales, de condimentos y hortalizas– y por los corrales para los animales de patio. Allí se realizan las actividades de crianza de los infantes, cocina, lavado, cultivo de diversas plantas de uso cotidiano y el cuidado de los animales. El solar satisface una parte de las necesidades de autoconsumo de las familias y también puede arrojar una fuente de ingresos menores por la venta de sus productos. Es además el espacio para celebrar actividades sociales como visitas, rituales del ciclo de la vida y festejos de cumpleaños.

El solar se encuadra por las albarradas, al fondo del solar, cuando las albarradas se desdibujan, dan paso a los terrenos monteses, no domesticados por la constancia de las acciones humanas y, por lo tanto, peligrosos. Los límites sirven para la protección del espacio interno frente a un posible ingreso de los malos aires (*k'ak'as iik'o'ob*). Además, el solar y sus moradores –personas, animales y plantas– se encuentran bajo la protección del santo familiar, así como de los difuntos familiares.

Cuando se fomenta un terreno nuevo para la construcción del solar, si el espacio se ubica dentro del pueblo se considera libre de los malos aires, en estos, se entrega una novena al santo familiar al momento en que se comienza a habitar la casa. Por el contrario, quienes construyen a las orillas del pueblo, en áreas no domesticadas, realizan el *Ts'aak ja'abil soolar* (medicina anual al solar), ceremonia dirigida por el *jmeen*, quien pide a Dios padre y a los *yuumtsilo'ob* que los *Ajkanul koot* (guardianes de la albarrada) se asienten en cada esquina del solar. Para realizarlo, el *jmeen* entierra en las cuatro esquinas del solar una cruz elaborada con *ts'aak aak'* (bejuco medicina), 10 chiles *sukurre* y 4 dientes de ajo.

Se trata de un procedimiento ritual poco usual, pues implican la participación del *jmeen* figura cada vez más escasa en la microregión, y como su nombre lo indica, debe realizarse de forma anual. Al iniciarlo se contrae una deuda eterna, razón por la cual las familias prefieren no relacionarse con los *yuumtsilo'ob* para que ellos o sus descendientes no se vean afectados, por lo que se llama *suuka'an máak kan ti'* (como lo acostumbró la persona).

En cambio, el proceso fundacional más habitual se lleva a cabo una vez finalizada la construcción de la casa, se trata de *Rezoo ti' túunben naj* (rezo para la casa nueva), se dedica al *saanto* familiar, y consiste en una novena, donde se entrega una vela y 7 jícaras de bebida. Dicha ritualidad es menos peligrosa por no requerir recordatorios periódicos, ya que el santo solo castigará si la familia promete algo y no lo cumple, en cambio, no se contraen deudas adelantadas.

Loj terreno

A lo largo de la vida de un solar, sus moradores llegan a observar cambios en la salud de sus habitantes, como la muerte de los animales, las plantas dejan de dar frutos, e incluso enfermedad y muerte de sus habitantes, otra señal que muestra alteraciones en el terreno, es la aparición constante de animales que moran en las oquedades, principalmente víboras. Cuando esto sucede se opta por realizar un *Loj*, ceremonia dirigida por el *jmeen* para pedir la protección de los *yuumtsilo'ob* sobre un terreno humanizado, ya sea la casa, el rancho, o específicamente se dirige para una oquedad en los solares, en este último caso se llama *Loj jool* (*Loj* oquedad).

De plano, cuando las cosas no están bien, con una novena, nada sirve para que se va el mal. Le pedí al finado de mi tío *S [jmeen]* que lo reza, pero él lo va a decir [a los *yuumtsilo'ob*], que lo estás regalando solo una vez, solo una vez lo vas a hacer. Sí funciona así también. Porque después tú no sabes, si lo haces cada año, el terreno se acostumbra y lo pide, y luego tus hijos no van a buscar [no van a encontrar la manera] como lo hacías tú y hasta van a enfermar (XA, 3 de octubre 2021).

El *Loj* es una ceremonia en la que se activan a los seres que habitan el espacio, por ello es un ritual que se busca evitar dado implica iniciar una relación con los *yuumtsilo'ob*. En ese contexto, se requerirá año con año del mismo tratamiento. Sin que deje de ser peligroso, los habitantes del terreno tienen también la posibilidad de marcar las formas y periodicidad para relacionarse con estos seres, dicha capacidad de establecer las características de la relación es trascendental, pues implica que la población común es capaz de ejercer cierta domesticación hacia los *yuumtsilo'ob*; quienes en algún momento, se manifestarán para demandar atención por los trabajos de cuidado prestados:

Quando está llegando su tiempo, sabemos que ya lo piden [el *Loj*] porque nos sentimos mareados, dan dolor de cabeza, ves a los animales como van lento,

como de lado y son los primeros que se enferman, *káajli' u k'ak'as iik'* [está empezando su mal aire], ya después si pasamos su tiempo nos vamos a enfermar nosotros. Es que ellos ya lo están pidiendo, entonces también sacan culebras en el terreno, hasta escuchas que chiflan, son ellos (XM, 29 de marzo 2021).

Para realizar el *Loj terreno*, el *jmeen* ofrecen por la mañana 13 tazas de *saanto uk'ul* para avisar a los *yuumtsilo'ob* del terreno que serán recordados. Alejado de la casa habitación, se coloca la mesa del santo, y desde ese momento las mujeres ya no podrán acercarse a tal sitio, ya que los *yuumtsilo'ob* han sido convidados y sería de su disgusto encontrarse con los humores de las mujeres; al mismo tiempo ellas podrían enfermar, por las mismas razones las mujeres embarazadas y los infantes de brazos no participan del trabajo colectivo ni asisten a la repartición de comida.

La comida ritual del *Loj terreno*, pero también del *Loj* de la milpa, o del pueblo, sigue el siguiente procedimiento. Los ingredientes se reúnen alrededor de la mesa del santo, allí el *jmeen* los sahúma y les da un poco de aguardiente. Los hombres sacrifican los animales, preparan la leña, cavan el *púib* y preparan las cuatro clases de panes o tortillas rituales.

Figura 47

Túuti waaj y ok waaj



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

El primer grupo de panes rituales se llama *túuti waaj* y se compone de 13 piezas, se elaboran con capas de *péenkuch waaj* –tortillas gruesas de 20 cm de diámetro– a las que se les esparce pepita molida. Se forman según el número de capas que requiera, del 1 a la 13; los panes del 1 al 11 son marcados con un punto de pepita

molida llamado ojo y sus ojos corresponden a las capas de *péenkuch waaj* que contienen. El pan de 12 capas es señalado con una cruz formada por 12 puntitos, y el pan de 13 con una cruz continua. Si sobra masa, se repite el pan de cinco capas hasta que la masa se agote.

El segundo pan es el *ok waaj*, para elaborarlo se extiende una bola de masa a la que se esparce pepita y se cierra enrollándolo, para hacer una figura cercana a una mazorca de elote, de estos panes se elaboran 13. A continuación las *ostias*, se mezcla azúcar en la masa para formar 3 tortillas que se marcan con 1, 2 o 3 cruces de pepita molida. El último pan en elaborar es el *xnabal*, estos son panes de entre un kilo o dos de masa, para realizarlos se forma una gran bola de masa y después se le esparce pepita molida, no tienen un número exacto para elaborarse, se forman según la cantidad de la masa disponible.

Cada tortilla ritual se envuelve en hojas de palmera de guano y se lleva al *píib* donde demoran de una a dos horas en cocerse, dependerá del número de tortillas. Para sacarlos del *píib*, el *jmeen* sahúma el horno y rocía aguardiente sobre ellos. Una vez fuera del horno, se retiran las hojas de guano y los panes se reservan, con excepción del *xnabal* el cual se destruye con las manos hasta pulverizarlo.

Figura 48

Mujeres cocinando pollo



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Mientras tanto, las mujeres, en un espacio aparte, lavan el pollo del país, y lo cuecen en dos ollas con ajo, cebolla, pimienta, chiles habaneros y sal. En una olla cocinan las vísceras, cabezas y patas, y en otra el resto de las piezas. Una vez cocido el pollo, se agrega el agua donde se deslió achiote, cuando toma color se retira la carne que se reserva en tres: las vísceras y las patas, un pollo entero con viseras, patas y cabeza, y en otro lugar el pollo restante.

En seguida se elabora el *k'óol*, se trata de una salsa espesada con masa, para ello la masa se remoja en agua y después se pasa por un cedazo, una vez colada se añade a una de las ollas que contienen el caldo de pollo, se debe mover constantemente hasta que se espese. En la otra olla se prepara el *ya'ach'* –sopa de tortillas desechas en el caldo–, para elaborarlo, se sazona el caldo con cilantro, se añaden las vísceras del pollo y por último el *xnabal* que fue pulverizado.

La mesa ritual es orientada al Este y se arregla con un arco de *ja'abin* (*Piscidia communis*), el cual “da sombra a los *yuumtsilo'ob*, porque ellos viven en el monte, ahí siempre están en la sombra” (*Don T*, 28 de agosto 2021). Sobre la mesa se coloca al santo familiar, un vaso con agua *perfumada*, 3 velas, 1 vaso de vino –agua con azúcar–, 13 platos de pollo con *k'óol*, 13 *tútti waaj*, 13 *ok waaj*, 3 *ostias* y una olla de *ya'ach'*. Además, se dispone un pollo entero con *k'óol*, un *túutti waaj*, un *ok waaj*, se trata de los alimentos destinados como pago al *jmeen* que preside la ceremonia. A un costado de la mesa se suspende un *jo'oche'*, se trata de una ofrenda colgante en la que se depositan una jícara con *k'óol*, las cabezas de los pollos, un *ok waaj* y un *tútti waaj*, en otra jícara se sirve *ya'ach'* y sobre la mesa se coloca otra vela para el *jo'oche'*. Bajo la mesa o a un costado se coloca el resto de la comida.

El *jmeen* reza mientras mueve el sahumador, y en caso de que haya alguna oquedad o pozo en el terreno pide que un hombre lleve un plato de *k'óol* con pollo y una jícara de *saanto uk'ul* a ese lugar. Al acabar las oraciones, se reparte la comida entre los presentes y a cualquier persona del pueblo que se acerque. Una vez acabado el *máatan*, el *jmeen* reza 13 jícaras de *saanto uk'ul* como cierre del ritual. La mesa que se utilizó se queda fuera de la casa por al menos 15 días para que pierda el aire que los *yuumtsilo'ob* dejaron en ella.

Novena al santo y a las ánimas familiares

El *saanto* familiar es una cruz la cual se elabora en *viernes santo* con madera de *tankas che'*, de *ja'abin* o de naranja agria, se trata de árboles con temperatura categórica caliente que permiten contrarrestar el poder dañino de los malos aires, de temperatura fría. También, las piedras con forma de cruz tienen la atribución de santos. Los santos, en muchas ocasiones son muy antiguos y se heredan entre generaciones, se les encuentra en una mesita o una repisa al lado oriente de la casa, van siempre vestidos con telas preferentemente blancas. Además de las cruces, hay familias que pueden tener efigies o imágenes de diversos santos y vírgenes.

Los santos y las ánimas familiares tienen la función de cuidar a los habitantes del solar, incluidos los animales y las plantas, pero también son seres con la capacidad de castigar. Se distingue que se trata de un disgusto de los santos, cuando una persona tiene un accidente espontáneo, lo que sucede al incumplir una promesa o blasfemar. Las ánimas familiares son agentes activos en el cuidado de su descendencia, requieren de recordatorios periódicos para agradecerles el favor de sus cuidados; se sospechan en disgusto, cuando una persona tiene malestares en el cuerpo como dolor de espalda, debilidad y también cuando se sufren accidentes.

Para conocer el origen de esas dolencias se requiere que el *jmeen* saque *el suerte* e indique el origen de los malestares. Para remediarlos, en caso de tratarse de un disgusto del santo o a las ánimas familiares, el *jmeen* mandará a realizar una novena dirigida al santo con el que se incumplió, o bien a alguna de las ánimas familiares; en el último caso, el *jmeen* llega a recomendar que la novena la realicen también los hermanos para anteceder posibles enfermedades. Asimismo, se puede saber que un santo o un ánima están pidiendo atención de las personas si se sueña de forma recurrente con ellos.

La novena consiste en ofrecer alimentos, oraciones, y velas en una ocasión. En las novenas a los santos se entregan bebidas y galletas, siete de cada uno; a menos que se trate de su día, se sirve pollo o huevo del país, alimentos que se entregan siempre en las novenas dirigidas a las ánimas. Para la novena se pone la mesa del santo con dos paquetes de tortillas *perfumadas* sin contar, dos velas, siete tazas de comida y siete vasos de bebida, además de estos se coloca el plato de La muerte –una vela, tortillas sin *perfumar* y sin servilleta, un plato de comida con la cabeza, patas y vísceras, y bebida–. La persona que entrega la novena es quien enciende las velas, el rezo lo hace el integrante mayor de la familia o un rezador. Después de esperar

algunos minutos para que los santos y las ánimas tomen la esencia de los alimentos, se da *máatan*.

Figura 49

Novena al difunto familiar



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Para evitar enfermar, se realizan constantemente novenas a los santos y a las ánimas familiares, cuando todo marcha bien se les recuerda agradeciéndoles su protección y el bienestar familiar. Un ejemplo, de ello es la celebración de los cumpleaños, el primer plato que se sirve, es rezado frente al santo familiar acompañado de una vela y un vaso de bebida, al concluir, los demás integrantes de la familia podrán consumir los alimentos.

3.3 El cuidado de las milpas

Se podría decir que, después del pueblo y el solar, las milpas se encuentran en un segundo nivel de apropiación humana. Las milpas son un espacio por donde transitan los *yuumtsilo'ob* y los malos aires, pero las prácticas rituales y la domesticación continua del campesino genera en ese territorio una especie de islas dentro de los montes. Para crear una milpa, es necesario tomar temporalmente un terreno del monte cuyo usufructo es más un permiso que dan los *yuumtsilo'ob* que una apropiación por parte del campesino, similar a un espacio de arriendo. En consecuencia, durante los años que el campesino utilice ese terreno debe realizar una diversidad de ofrendas para poder estar libre de peligros causado por el disgusto de los *yuumtsilo'ob*.

En la milpa, además del cultivo del maíz, eje de la vida y alimentación local, también hay aprovechamiento forestal y cinegético. En Chancah Derrepente, los campesinos rotan los terrenos cada 3 años, para hacerlo, se mueven dentro de lo que se llama *banda*, es decir, una zona del ejido asociada a un grupo de parentesco, lo que permite un conocimiento de los terrenos circundantes, pero, también conocer la costumbre del terreno, “La tierra siempre está habitada por espíritus, y los espíritus poseen memoria” (Hanks, 1993:96). De esta forma, el milpero debe actuar en consecuencia a la costumbre del terreno.

El ciclo agrícola inicia en diciembre, cuando los campesinos que ya cumplieron 3 años en un terreno realizando la milpa requieren rotar de tierra para el siguiente ciclo agrícola. Pueden *huamiles* –tierras con matas de hasta 4 m de altura–, o bien, *cañadas* –árboles de ocho a diez años de antigüedad con hasta 7 cm de grosor–, o el monte alto –desde 20 m de altura y con 40 cm de grosor–. Al apropiarse de un territorio nuevo, el campesino contrae una deuda con *Yuum k'áax* (Dueño del monte), para pagarla debe efectuar el *Wajil kool* (Tortilla de la milpa) llamado también *Janlil kool* (Comida de la milpa), procedimiento ritual que se realiza al finalizar el ciclo.

Muchos campesinos no llevan a cabo esta ceremonia por las mismas razones que evitan realizar el *Loj terreno*, esto es, para no acostumbrar a los *dueños* del territorio a un trato específico, el cual se convierte en demandante: “Yo no lo hago, porque los acostumbras a los *nukuch p'óoko'ob*” (JR, 1 de diciembre 2021). El *Wajil kool* toma lugar en una esquina del solar familiar, aunque el destino sea la milpa. La comida de un *Wajil kool* y la mesa ritual son análogas a la del *Loj terreno* antes

explicado. De la misma forma que este, hay una división sexuada en la elaboración de la comida ritual, y se requiere de la participación del *jmeen* para ofrendar.

Figura 50

Pareja utiliza las tardes para limpiar frijol de la milpa



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2020.

Diciembre y enero son meses de recolección de la cosecha del ciclo agrícola que termina. La jornada laboral se extiende hasta por 12 horas, el maíz debe recogerse al igual que la madera que se corta en luna llena, de lo contrario se pudre rápido. Una vez cosechado el maíz, el campesino y su familia se apresuran a levantar los frijoles y las calabazas, de las segundas se aprovechan principalmente las pepitas. Son días de bastante trabajo para recoger la cosecha antes de que se agusane, además el trabajo se duplica para quienes están preparando un nuevo terreno, lo mismo para aquellos que participan en el programa *Sembrando Vida* que deben mantener los terrenos chapeados ante las posibles visitas de los supervisores.

En abril inician las labores para abrir guardarraya para la quema de la milpa, que por costumbre se dice que se quema el 3 de mayo. Para realizar la quema es necesario que caigan algunas lluvias, de lo contrario podría iniciarse un incendio incontrolable. En 2021 las milpas se quemaron a finales de mayo en Chanchah

Derrepente. La temporada de quemas es una época de gran expectación, durante la cual los campesinos se encuentran en constante observación de las características meteorológicas. Una vez que el entorno tiene las condiciones adecuadas, los campesinos del rumbo se ayudan entre sí para controlar y dirigir el fuego.

La quema se realiza por las tardes, una vez que el sol ha amainado para controlar mejor el fuego. En este proceso, algunos milperos piden la ayuda de *K'áak'al moson iik'* (Quemante remolino de fuego) quien ayuda avivar el fuego, se trata de un ser de aire formado por el *pixan* (alma) de quienes han tenido relaciones sexuales entre compadre y comadre (Villa Rojas, 1978:256 y 299), y entre cuñados (Redfield y Villa Rojas, 1934:119). En caso de solicitar la presencia de este viento, se llevan a la milpa 7 jícaras de *saanto uk'ul* y se rezan sin la necesidad de participación del *jmeen*.

Una vez realizada la quema de la milpa, inicia la siembra, se acostumbra a decir que el 10 de mayo se siembra, pero esto depende de la quema y de que hayan caído las primeras lluvias que suavizan la tierra. Para sembrar el milpero camina en línea recta y realiza huecos en la tierra en forma de cuadro alrededor de él, con un bastón de madera de punta metálica llamado *xúul*, donde tira de cinco a seis semillas.

Figura 51

Frente al granero de la milpa, se erige el santo de la milpa



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Al centro de la milpa se construyen un granero frente al cual siembra al santo de la milpa, se trata de un palo de madera clavado en el piso y otro pequeño para formar una cruz orientada al oriente. Será delante al santo donde se entregarán las ofrendas del ciclo agrícola. Al iniciar la siembra se ofrecen 7 jícaras de *saanto uk'ul*, lo mismo cuando las mazorcas acaban de crecer, se trata de ofrendas que no requieren de la intervención del *jmeen*.

Los maíces que se siembran son nativos (*páais xi'im*) con dos periodos de maduración. El *xnuk nal* es de ciclo largo, alrededor de 7 meses; y el *xt'up nal* de 3 meses. Ambas clases pueden ser de color amarillo (*kan xi'im*), blanco (*sak xi'im*) o morados (*choba'* y *ée' ju' xi'im*). Hay algunas clases de maíz híbrido (*waachin nal*: elote foráneo) que son adecuadas al terreno y llegan a sembrarse. Se prefiere la tierra roja para los maíces criollos (*chak lu'um*) porque soporta mejor la sequía, lo mismo que para frijol, frijol *ibe*, yuca, camote y jícama. Pese a que la tierra negra (*éek' lu'um*) es más fértil, es muy húmeda por encontrarse en lugares bajos (*áak'alche'*), y se prefiere para sembrar plátano, calabaza, ñame.

El proceso agrícola descrito es acompañado de prácticas rituales individuales, las cuales están dirigidas a una milpa en particular. La más compleja de estas ceremonias es el *Waažil kool*. Para las otras ritualidades, el campesino reza los alimentos sin la participación del *jmeen* frente a un santo de su milpa. A continuación, viene el crecimiento de las plantas, periodo delicado que requiere del favor del riego de las milpas y el cuidado de la planta que realizan los *yuumtsilo'ob*, para esta etapa en Chanchah Derrepente se realiza una serie de rituales colectivos que se describen a continuación.

Loj kaaj

Los meses de junio y julio son la principal época de lluvia, la cual es esencial para que las semillas germinen. En agosto y septiembre, el milpero espera que las lluvias continúen para el óptimo desarrollo de la planta. Para que el ciclo agrícola llegue a buen término, en Chanchah Derrepente la población realiza una serie de rituales colectivos para pedir la benevolencia de los *yuumtsilo'ob* y Dios padre sobre las milpas, pero también se ruega por la protección de las personas que habitan el pueblo, así como por el bienestar de todas las personas del mundo.

Vamos a pedir la salud, de toda la gente del mundo, los ángeles [infantes], los ancianitos, las ancianitas, se pide completamente a todos. Rogamos a Dios que

tengamos salud, tengamos algo que comer. Cuando terminamos la milpa, rogamos a Dios que nos dé buena cosecha. Faltan muchos pueblos que lo haga para que tenga más fuerza, ahora pocos pueblos lo hacen, por eso a veces hay mucho calor o mucha lluvia. No hay fuerza para rogar a Dios, si llega a perder la tradición, nos la vamos a ver muy difíciles. Que no llegue la otra enfermedad [variante omicrón del coronavirus] que ya empezó, porque nosotros somos pobres, no tenemos dinero (*Don A*, 1 de diciembre, 2021).

Estas ceremonias no son privativas de la milpa e incluyen el cuidado colectivo del territorio e incluso del mundo, son seis y no hay un nombre que las englobe, propongo llamarlas *Loj kaaj* para identificarlas. Por su parte, la población común usa el nombre referente a unos de los alimentos rituales para nombrarlas: *k'óol*, solo el *jmeen* y los rezadores conocen los nombres de cada una de ellas, la primera es *Ok'otba'tam*, su objetivo es solicitar la ayuda de los *dueños* y *guardianes* en el cuidado de territorio durante el ciclo agrícola que inicia. Las siguientes etapas rituales tienen como fin fortalecer la petición del *Ok'otba'tam* conforme va creciendo la plantita del maíz, se trata de los *Saantos ostias*, enseguida el *Loj saantos ostias*, después un *Loj* en cada una de las puertas del pueblo (*Loj jool kaaj*) y por último un *Loj* en el montículo arqueológico local: *Loj Tampak'*.

La anterior ritualidad se desarrolla a lo largo de tres meses, de julio a septiembre, reforzando las peticiones de bienestar que cada campesino realizó a los *dueños* de su milpa. El *Loj kaaj* es una ritualidad colectiva, en la que La Compañía local y *Nukuch máako'ob* del pueblo (ancianos) acuerdan las fechas para su realización, una vez planteado el calendario, lo anuncian en el altavoz local para que la población se dé por enterada y quien lo desee participe llevando el día acordado un pollo de país, un cubo con masa, una vela, ajo, cebolla, pimienta, achiote y pepita molida.

A partir de septiembre se cosechan los primeros frutos tiernos, los cuales se esperaron todo el año para elaborar diversos alimentos muy apreciados. Estos son el *píibil nal* –elotes tiernos cocidos en *píib* que adquieren un color café claro–, *chakbil nal* –elotes tiernos hervidos–, *is waaj* –tortillas de maíz tierno sin nixtamalizar–, *áak' sa'* –atole de elote tierno el cual se desgrana, muele y se pone en agua tibia durante toda la noche, por la mañana se cuece con azúcar o sal–, o bien *is uul* –atole de masa de maíz tierno cocido sin cal.

Quienes sembraron en cañadas o montes altos ofrecen los alimentos enunciados frente al santo de su milpa, también pueden realizar una ofrenda llamada *Púbil nal*, en la cual estos elotes cocinados en la milpa o en el solar, y por tratarse de una gran labor se elaboran por *bandas* o grupos de campesinos. También, los alimentos que se elaboran con el maíz tierno de la milpa se ofrecen al santo familiar, todo esto “depende de uno como lo acostumbra”, si es así, en la mesa del santo se colocan 7, 9 o 13 elotes con sus respectivas jícaras de atole, y 1 vela.

Ok'otba'tam. Se trata de una ceremonia de ruego colectivo y agradecimiento del ciclo agrícola en curso. En 2021, el *Ok'otba'tam* se realizó el 10 de julio, para ese momento las milpas llevaban un mes sembradas, y se requería que la lluvia fuese constante para que tuvieran un buen crecimiento. La ceremonia está a cargo del *jmeen*, y los rezadores, y se lleva a cabo dentro de la iglesia local, donde los dos especialistas rituales colocan su propia mesa.

Los objetivos del *Ok'otba'tam* son los siguientes: “Vamos a pedir por las matitas de maíz, vamos a pedir la lluvia. También que nos cuiden en el pueblo, pero no solo a nosotros, primero que cuiden el mundo, después al pueblo, ya después pides por tu familia y al último por ti” (*Don A*, capitán de La compañía local, 10 de julio 2021). En especial se pide por la lluvia y el crecimiento del maíz: “Vamos a pedir a *Jajal diios* que nos regale la *graasia* [maíz] en la milpa” (*Don M*, jefe de los rezadores, 10 de julio 2021). “Estamos pidiendo el agua a *chakes* [*cháako'ob*]” (*Don T*, *jmeen* local, 10 de julio 2021).

Los *cháako'ob*, son conocidos también como *Ah-hoyaob* (los regadores) (Villa Rojas, 1978:291), son un grupo muy numeroso de seres, que habitan en el espacio celeste, “son personas como de 50 años que tienen sus caballos (serpientes) y músicos (ranas)” (Balam, 2015:96). Los principales son cuatro que corresponden a los puntos cardinales con sus respectivos colores, siendo el *Cháak* del oriente el más poderoso. Pero también son variados y corresponden a casi cada tipo de lluvia o fenómeno meteorológico, como los relámpagos (Villa Rojas, 1978:293). Por su parte, Redfield (1944:156) señala que San Miguel Arcángel es el jefe supremo de los *cháako'ob*, dicho santo porta una espada la cual se asocia con el rayo, y se encuentra supeditado a *Kunku-Chaac* quien es el capitán. En Yucatán se celebra para estos seres la ceremonia de petición de lluvia llamada *Ch'a' cháak* (literalmente: agarrar la lluvia), en Chanchah

Derrepente se les invoca durante el *Loj* y el *Ok'otba'tam*, respecto a ellos se relatan los siguientes consejos:

Una persona cuando hace su milpa no tiene fe para sacar atole al Dios, ya tumbó, va sembrando, estaba todo así, quita el maíz que siembra, pero, no se llueva dentro de su milpa, ya está escarbado, todo se lo comieron por los mapaches. Después empieza a insultar, entonces ya fastidieron y bajaron [los *cháako'ob*], lo agarraron y lo llevaron.

Cuando lo llevaron allá donde lo van a llevar, ya le dieron su comida por los *nukuch p'óokos* [eufemismo para *cháako'ob*]. Llevaron su *túutes* [*túuti waaj*: tortilla ritual] y él no lo gasta. Cuando vienen los *nukuch p'óokos* ven si ya lo terminó y él ninguno gasta y ellos dicen que comen hasta dos de esas tortillas grandes.

“Ya estuvo así, entonces vamos a regar tu milpa”–le dicen.

Cuando llevaron a donde está el caballo: “Agarra tu caballo, anda. Allí está tu *chuj* [calabazo] y llenan con agua, ahora vas a ir a ver donde está tu milpa y riégalo”–lo dicen, por los *nukuch p'óokos*.

Cuando empezó a regar su milpa: “kilin, kilin”–empiezan a pegar los rayos. Y cuando fueron a ver los *nukuch p'óokos*, ya no está él, solo el caballo que está pasando a regar, él ya cayó, mientras el caballo está pegando el rayo.

Entonces lo llevaron a donde lo agarraron y cuando vio ya están grandes los palos, ya no los conoce otra vez. Se fue a su casa y dijeron por su mujer: “Dónde estabas, hace tiempo que no ha visto, pensé que ya estás muerto”.

Él empezó a platicar dónde lo llevaron, qué hizo. Cuatro días pasó que platicó eso, ya está muerto. No lo debes platicar. Pero él ya vio así que sí lo están regando, pero el suyo está seco porque no saca su atole. Por eso debes sacar algo [dar su comida] para los *nukuch p'óokos* (*JR*, 11 de noviembre 2021).

En el consejo anterior se explica que los campesinos deben ser agradecidos con *Cháak*, ofrecer sus alimentos y reconocerlos, pues ellos trabajan para la milpa y son capaces de escuchar ya sean las maldiciones o ruegos de los humanos. En especial, se encargan de la lluvia-riego, un trabajo que realizan con la ayuda de sus caballos y sus calabazos inagotables. También, nos habla de sus costumbres alimenticias, los *túuti waaj* de los cuales comen al menos tres, lo que implica quizá el tamaño de esos seres. Por último, la importancia de no divulgar lo que estos seres

muestran a los humanos, como se explicó en el Capítulo II en lo relativo al rapto que sufren las personas en los montes.

Figura 52

Ok'otba'tam



Dibujo. Leonarda Chan Yam, Chanchah Derrepente 2021.

Nota. En la parte anterior del dibujo se ubica el *jmeen* quien realiza su trabajo de pie ahumando la mesa ritual. En la parte posterior, el rezador se hinca frente al altar para orar.

Para el *Ok'otba'tam*, en el orden del día primero se reúnen los insumos en la iglesia local y las mujeres proceden a retirarse. El *jmeen* sahúma y rocía aguardiente a la masa y los pollos, enseguida se rezan 13 + 7 jícaras de *saanto uk'ul*, las primeras la reza el *jmeen* y las segundas el rezador, y se procede a elaborar la comida ritual descrita en el *Loj terreno* en una división del trabajo por género. Los hombres excavan el *píib* y dentro de la iglesia preparan las tortillas rituales; por su parte, las mujeres se concentran en una casa donde lavan el pollo, lo cuecen y elaboran el *k'ool*,

una vez listo, los hombres recogen los alimentos preparados por las mujeres y los llevan a la iglesia para terminar la preparación.

En el *Ok'otba'tam* se forman dos mesas para ser rezadas, una corre a cargo de los rezadores, y es destinada a los santos en el orden ya señalado (*Don M*, 10 de julio 2021), se coloca en el altar y se compone de 7 velas, 7 platos de *k'óol* con pollo, 7 *túuti waaj*, 7 *ok waaj*, 3 *ostias* y un bote de *ya'ach'*. Es posible colocar hasta 13 platos de comida y tortillas, dependerá de la cantidad de pollos que se reciban.

Por otro lado, el *jmeen* coloca una mesa dentro de la iglesia, pero fuera de La gloria, la adorna con un arco de *ja'abin*, dispone La Santísima Cruz de la iglesia, 2 velas, 13 platos de *k'óol* con pollo, 13 *túuti waaj*, 13 *ok waaj*, 3 *ostias* perfumadas con ruda, albahaca o estafiate, 1 bote de *ya'ach'* y un vaso de vino, destinados a los 13 *cháako'ob* (*Don T*, 10 de julio 2021). Contiguo a la mesa se encuentra el *jo'oche'*, ofrenda colgante, donde se ponen dos jícaras, una con las cabezas de los pollos con *k'óol*, un *ok waaj*, y un *túuti waaj* y en la otra se pone *ya'ach'* dirigido a *Balam cháak* (*Don T*, 10 de julio 2021). Al tiempo que el *jmeen* reza, enciende incienso para sahumar todos los alimentos.

Una vez listos, los alimentos son rezados en presencia de los hombres, quienes se colocan al final de la iglesia y avanzan hincados hacia el frente, pidiendo perdón (*k'áat si'ipil*): “Así Dios ve que lo estás haciendo con todo cariño, con toda tu fe” (*Don Aa*, 10 de julio 2021). Al concluir, las mujeres ingresan a la iglesia para participar del *máatan*. En primer lugar, se reparte a quienes llevaron insumos para la ofrenda, enseguida se reparte entre todos los presentes. Al terminar el *máatan*, para concluir se vuelven a rezar 13 + 7 jícaras de *saanto uk'ul*.

Saantos ostias. Las ostias son limosnas voluntarias que ofrece algún miembro de la comunidad. Cada ostia se dirige a uno de los santos de las oraciones locales en el orden siguiente: Santo Cristo del Amor, Dios padre (*Jajal diios*), Jesucristo (*Ki'ichkelem Yuum*), Virgen María (*X Ki'ichpam maama*), San José, San Pedro, San Juan, San Miguel Arcángel, San Bernardino, San Antonio, San Isidro Labrador, Virgen de Guadalupe, y las Santísimas cruces de Chanchah Veracruz, Tixcacal Guardia, Chumpon, Tulum, San Antonio, y Xocén. En total 18 santos y vírgenes, en 2021 las ostias iniciaron el 4 de agosto, y se entregaron en 11 ocasiones, ya que son ofrendas individuales y voluntarias, en esa ocasión no se alcanzó a regalar a todos los santos enunciados.

Los *saantos ostias* siguen el mismo procedimiento que la entrega de alimentos para el San Juan. Se elaboran en casa de la familia que las ofrece, una vez lista la comida la familia envía su salve a la iglesia de donde salen los rezadores con el *Mejen saanto*, frente al santo familiar se hinca quien ofrece los alimentos y los rezadores los toman para llevarlos a la iglesia. Se trata de 15 velas, 15 paquetes de tortillas perfumadas –4 de 13+13 y 11 de 13–, 3 *ostias*, 15 platos de comida, 15 tazas de bebida, y un vaso de vino –agua con azúcar–. De los cuales, dos de ellos –velas, tortillas y comida– serán llevados a cada una de las puertas del pueblo. Dado que la mesa se dirige a los santos, las mujeres sí pueden asistir, los presentes ruegan hincados y al llegar al altar depositan una hoja de estafiate, se concluye repartiendo *máatan*.

Loj saantos ostias. Esta etapa ritual es el cierre de los *saantos ostias*, en 2021, se realizó el 15 de agosto, para ese momento la milpa se encontraba cercana a la cosechada, los *yuumtsilo'ob*, Dios padre y los santos ayudaron a los campesinos a cuidarla en un trabajo compartido. Se siguió el mismo procedimiento que en el *Ok'otba'tam* para reunir los insumos y la forma de elaborar la comida en una división por género, pero en este caso el *jmeen* y el rezador compartieron el altar de la iglesia para colocar cada uno su ofrenda, incluido el *jo'oche'*.

Loj jool kaaaj. Es turno de agradecer a los dueños de las puertas del pueblo (*Yuumil jool kaaaj*) por los cuidados al pueblo y sus habitantes. El 21 de agosto se agradeció a los dueños de la puerta oriental y una semana después a la puerta occidental. Todos los insumos se reunieron en la puerta del pueblo correspondiente y allí los hombres elaboraron todos los alimentos. Las mujeres en este caso no participaron dado que no pueden acercarse a las puertas del pueblo, pues los aires se encuentran siempre asentados en ese lugar.

A los *jool kaaaj* no debe ir mujeres, porque pueden cargar viento, pues de por sí allí vive los *Nukuch p'óoko'ob* y están bajando. A las mujeres les da dolor en el cuerpo, pueden quedar tullidas. Se llama *tankas iik'*. Los *Nukuch p'óoko'ob* no quieren a las mujeres porque solo los hombres trabajan la milpa. Es peligroso también para los hombres, pero ellos son más fuertes y están acostumbrados. Pero, mientras estamos trabajando, hay que guardar respeto, no debes bromear, jugar o insultar (*Don J*, 21 de agosto, 2021).

En cada *joolkaaj* la mesa la arregla el *jmeen* de la misma forma que lo hace *Ok'otba'tam*. Para el momento de rezar la comida se llevan a la iglesia 7 platos de comida, “a la iglesia lo llevan para recordarlo, así como se llevó la comida a los *joolkaaj*. Para recordar al santo y pedir su protección” (*Don M*, 21 de agosto, 2021). Al concluir, la comida se lleva a la iglesia, para que el pueblo pueda asistir al *máatan*.

Figura 53

Desenterrando las tortillas rituales del púib comunitario



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Loj Tampak'. Para concluir la bendición del territorio, el 5 de septiembre de 2021, se llevó a cabo el *Loj en Tampak'* (montículo arqueológico local). En septiembre inicia la cosecha de los frutos más tiernos, por esta razón es importante terminar con los agradecimientos y ruegos para los *dueños* y *guardianes* del territorio, dado que ya se ha iniciado con la cosecha. Como se ha explicado, el *Tampak'* tiene el tratamiento de una iglesia dada la aparición de *X Ki'ichpan maama K'an le' óox*, quien cuida a los habitantes del pueblo y el territorio local.

Figura 54

Alistando los platos para la mesa ritual en lo alto del Tampak'



Foto. Anaíd Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Para iniciar la actividad, los hombres se reúnen en *Tampak'* a las 7 am con una carga de leña para cavar un gran *píib*. Posteriormente, las mujeres llegan al sitio con los insumos necesarios para la preparación de la comida ritual. Como en las otras etapas, el *jmeen* sahúma y rocía un poco de aguardiente en los alimentos para iniciar la preparación. Las tareas son divididas entre los géneros, pero mujeres y hombres permanecen en espacios contiguos. En cambio, durante toda la jornada en lo alto del montículo se mantienen los rezadores y el *jmeen*, a lo largo del día rezan las bebidas que cualquier persona puede llevar en forma de novena.

Los hombres destazan los pollos, salen a cortar las hojas de guano para cocer las tortillas rituales, van a buscar galones de agua e inician con la elaboración de las tortillas rituales. Las mujeres lavan el pollo y prenden la candela para cocinarlos y elaboran el *k'ool*. *Don Aa* me relató que, antiguamente, se salía de batida –cacería grupal–, para reunir la carne, la cual se cocinaba junto con los pollos del país para que la comida rindiera entre los asistentes. Actualmente, no es necesario porque se dispone de cerdos para que la comida rinda a todo el pueblo.

Figura 55

El pueblo orando al pie del Tampak'



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Al igual que en el *Ok'otba'tam*, en el *Loj Tampak'* se forman dos mesas rituales, pero se comparte el mismo altar. Dadas las ofrendas recibidas en 2021, fue posible servir 13 platos de comida en ambas ofrendas, y toda la comida que se preparó fue llevada a la parte alta del montículo para ser rezada. Durante el desarrollo de esta actividad había un ambiente de alegría y fue realmente impresionante la organización y participación local, incluso participaron pobladores de Mixtequilla, Petcacab y Chancah Veracruz.

En la secuencia ritual del *Loj kaaj*, requiere de la participación colectiva del pueblo en las donaciones de alimentos, así como en su transformación en comida ritual. Las diversas etapas del *Loj kaaj* se realizan según el momento del ciclo agrícola y si bien buscan que la cosecha llegue a buen término, se pide por el bienestar de los pobladores, la milpa, los bienes, el territorio y el mundo. Para cumplir con tales tareas se realizan súplicas a los *yuumtsilo'ob* y a los santos, por igual, ruegos en los que participa el *jmeen* y los rezadores para incluir al convite todos los *dueños* y *guardianes* en el cuidado del territorio.

Figura 56*Comida ritual para el Loj kaaj de Chanchah Derrepente*

	Lugar	Oficiante	Velas	Bebida	K'óol	Ya'ach'	Tortillas
<i>Ok'otba'tam</i>	Iglesia	<i>jmeen</i>	2+1	1 vaso vino	13 platos +1 con cabeza	1 bote + 1 plato	13 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i> +
	Mesa fuera de <i>La gloria</i>						1 <i>Túuti waaj</i> 1 <i>Ok waaj</i>
	Iglesia Altar	Rezador	7	---	7 platos	1 bote	7 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 7 <i>Ok waaj</i>
<i>Saantos ostias</i>	Iglesia	Rezador	15 (2 para los <i>jool kaaj</i>)	15 jícaras (2 para los <i>jool kaaj</i>) + 1 vaso vino	15 (2 para los <i>jool kaaj</i>)	---	15 paquetes (4 de 13+13 y 11 de 13) 3 <i>Ostias</i>
<i>Loj saantos ostias</i>	Iglesia	<i>jmeen</i>	2+1	1 vaso vino	13 platos +1 con cabeza	1 bote + 1 plato	13 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i> +
		Rezador	7	---	7 platos	1 bote	1 <i>Túuti waaj</i> 1 <i>Ok waaj</i>
							7 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i>
<i>Loj jool kaaj</i>	Puerta del pueblo	<i>jmeen</i>	13	---	13 platos +1 con cabeza	1 bote +1 plato	13 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i> +
	Iglesia	Rezador	7	---	7 platos	1 bote	1 <i>Túuti waaj</i> 1 <i>Ok waaj</i>
							7 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i>
<i>Loj ti' Tampak'</i>	<i>Tampak'</i>	<i>jmeen</i>	13	1 vaso vino	13 platos +1 con cabeza	1 bote +1 plato	13 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i> +
		Rezador	13	---	13 platos	1 bote	1 <i>Túuti waaj</i> 1 <i>Ok waaj</i>
							13 <i>Túuti waaj</i> 3 <i>Ostias</i> 13 <i>Ok waaj</i>

Consideraciones finales. El presente capítulo muestra la máxima *máasewáal* que dicta: “todo tiene dueño” y por ello, la población actúa en forma correspondiente, relacionándose con los santos, vírgenes y cruces en función de promesas, las cuales se establecen con el simple hecho de mencionarlas en voz alta o con tan solo con pensarlas y no requieren de un contexto específico. Uno de los hallazgos etnográficos de este capítulo fue desarrollar la importancia de las ánimas familiares en el cuidado de su descendencia, cumpliendo con un papel similar al de los santos.

Por su parte, los *yuumtsilo'ob* colaboran con peticiones adelantadas para el trabajo compartido, o bien para el usufructo del espacio, así como con una posterior retribución de una parte de los bienes otorgados. Las relaciones con los *yuumtsilo'ob* generan costumbre y por ello se prefieren evitar. Otro aporte de este capítulo es mostrar que santos, difuntos y *yuumtsilo'ob* trabajando de manera conjunta para cuidar a los habitantes del territorio y para ayudar a la fertilidad del mismo, así como a la abundancia de los bienes.

En la ritualidad descrita se observa que si bien, quienes la presiden, en la mayor parte de las ocasiones son los especialistas rituales, rezadores y *jmeen*, el trabajo comunitario es esencial para la ritualidad, y además, en lo que compete a la ritualidad del solar y la que se realiza para algunas etapas del ciclo agrícola, las mujeres y hombres comunes tienen la capacidad de comunicarse con los *dueños* y *guardianes* del territorio.

Respecto a los elementos que conforman las mesas rituales, siguen una numerología, el número 13 en el máximo y se utiliza para rituales mayores, para el Santo Cristo del Amor, el San Juan y el *Loj kaaj*. De allí vienen los números 11, 9, 7, 5, 3 e incluso uno para los difuntos familiares y algunas etapas del ciclo agrícola, la población común nunca sobrepasa del número 7, en cambio, el *jmeen* y el rezador ofrenda hasta el número 13.

Se observan ciertas distinciones entre los lugares donde se ofrece la comida ritual a los *dueños* y *guardianes*. A los difuntos se les invita al interior de la casa habitación, a los *yuumtsilo'ob* que trabajan en el cuidado de las milpas, se les ofrenda en el solar o bien en las milpas, según sea la etapa ritual, pero también en el interior de las iglesias cuando se trata del *Loj kaaj*. A los santos familiares, se les coloca su mesa al interior de la casa y a los santos del pueblo, en la iglesia. En todos los casos, la mesa siempre se orienta al Este.

Los santos, difuntos y *yuumtsilo'ob* son los comensales de mayor valencia y a los que se honra. Una vez que ellos han tomado los olores, se realiza la repartición de los alimentos llamada *máatan* el cual es el centro de las celebraciones, no el acto de comer en sí, ya que, este se realiza en la mayor parte de los casos en el espacio privado del solar y por grupo familiar. La comida de *máatan*, al ser bendecida, orada y ofrecida a las divinidades, es especial y alimenta mejor. El *máatan* es una dádiva para quien participa de la preparación de los alimentos, las tortillas, de las oraciones, o por acompañar con el favor de la presencia.

La fiesta es una sucesión de las actividades que la colectividad realiza. Pese a que he marcado horarios para su realización, estos son aproximados, ya que todo está encadenado con relación a un tiempo social. Por ejemplo: “vamos a bañarnos y regresamos para empezar”. El tiempo es una sucesión cíclica de las actividades colectivas, lo que se aprecia mejor cuando la siembra del *ya'axche'* se logra justo al amanecer, cuando el día clarea.

La espacialidad se hace presente en las actividades rituales circunscritas a la iglesia. El centro es en la noción *máasewáal* el *axis mundi*, se representa con el color verde, color con el que se pintan las santas cruces y los listones con los que se engalana, el mismo color de la ceiba que se siembra para iniciar la fiesta al santo patrono. Durante las celebraciones al Santo Cristo del Amor y al San Juan de Kopchén, la iglesia es el centro del pueblo, el punto de inicio y conclusión de cualquier actividad. Por su parte, en la secuencia del *Loj kaaj*, la primera etapa inicia en el centro, la iglesia, enseguida la puerta Este, puerta Oeste, vuelve a la iglesia y concluye en el montículo arqueológico local que se localiza al Oeste del pueblo.

Por último, se esbozaron las danzas ejecutadas, las cuales no han sido trabajadas para el área *máasewáal*. Las danzas, como los dones de los depósitos rituales, se realizan en números específicos de danzantes, así como en el número de vueltas, siempre se ejecutan en sentido levógiro, en lo que se llama el movimiento aparente del Sol, de forma tal que reproducen la espacialidad del ritual antes mencionada recreando el cosmos. Pero el movimiento de recreación, que corresponde a una apertura, debe siempre cerrarse con el mismo número de vueltas en sentido inverso.

Figura 57*Las danzas en Chanchah Derrepente*

	<i>U yich ya'axche'</i>	<i>Xchok</i>	<i>Cabeza de cochino</i>
Lugar	Iglesia	Iglesia	Iglesia
Danzantes femeninos	13+13	9	13
Danzantes masculinos	5	3	3
Vueltas	13+13	11+11	11+11
Velas	13+13	9+1	13+1
Comida	4 cubos de dulce de papaya, plátano y ñame	9 jícaras de arroz con leche	13 jícaras de arroz con leche, cabeza de cochino
Bebida	13 + 1 botella de aguardiente	1 botella de aguardiente	1 botella de aguardiente

La danza de la *cabeza de cochino*, es la más difundida en la Península de Yucatán, en Quintana Roo, guarda algunas diferencias con las de otras regiones peninsulares. Como se explicó, se interpreta con *máaya paax*, inicia en la iglesia, pero también puede tener por escenario el pueblo, y se trata de un momento de lúdico. En cambio, el baile de la *cabeza de cochino* en Yucatán es una danza que interpreta cada *gremio* –grupos que toman en sus manos la conmemoración de un día de la fiesta–, en estos casos los ejecutantes visten con terno o *wipil*, “visten de *mestizos*”, es decir, uno de los elementos que implican ser indígena en Yucatán y ejecutan una danza seria y con destreza, donde se entrelazan listones que penden de la base donde se coloca la cabeza del cochino. En esta versión, se busca es representar un momento de la vida de las haciendas en el que se ofrecía un banquete, y los peones gozaban de esparcimiento. En cambio, en Quintana Roo es un momento chusco, el cochino se libera de su amo, y hace lo que quiere, en ocasiones, incluso no hay una cabeza de verdad, en ese sentido pareciera una broma o mofa a la vida *mestiza* de la Colonia.

Capítulo IV. El cuidado de los animales

En maya yucateco se utilizan diversos términos para referirse a la categoría occidental de animal; *ba'alche'*, que literalmente significa cosa del monte, se emplea para nombrar a los animales silvestres con patas y que caminan. En cambio, las aves monteses son citadas de forma general como: *le ch'ich'ol u yiknalo' le k'áaxo'* (los pájaros que pertenecen al monte); los peces y tortugas son nombrados: *u yiknale' ja'* (lo que pertenece al agua), y los insectos: *mejen peech* (pequeña garrapata).

Por otro lado, la lengua maya utiliza diversos clasificadores posesivos, entre ellos se encuentra *alak'*, “The meaning is approximately ‘non-human living being that is raised in the house or its area’. Certain plants grown at the house may be so classified, too” (Lehmann, 2003:65). El clasificador *alak'*, construye una relación de posesión con los animales, algunas plantas y otros existentes –como el *arux*, pequeño genio de barro, cera o piedra dedicado al cuidado del terreno que su dueño le encomienda–, y les da la categoría de domésticos o bien de crías, como se muestra en los siguientes ejemplos:

<i>In walak' peek'.</i>	Mi perro [doméstico].
<i>Láaj in paak'áal in walak' bey ti' teeno' ma tik wey tu jool in nail tin kanantik.</i>	Todos mis sembrados son mis crías, los cuido en la puerta de mi casa (XL, 1 de julio 2022).

Se observa en los ejemplos que *alak'* no equivale a la categoría animal, pero como clasificador posesivo es necesario para referirse a un animal con dueño. De forma tal que las personas humanas lo utilizan para referirse a sus animales domésticos (*alak'*) estos son la gallina, el pavo, el gato, el perro, entre otros. Ahora, los animales que desde la perspectiva humana son monteses (*ba'alche'*), son a su vez los animales domésticos (*alak'*) de las divinidades tutelares, dueñas de los animales (*sipo'ob*) (ver Gabriel, 2006:105, Redfield y Villa Rojas, 1934:117-118).

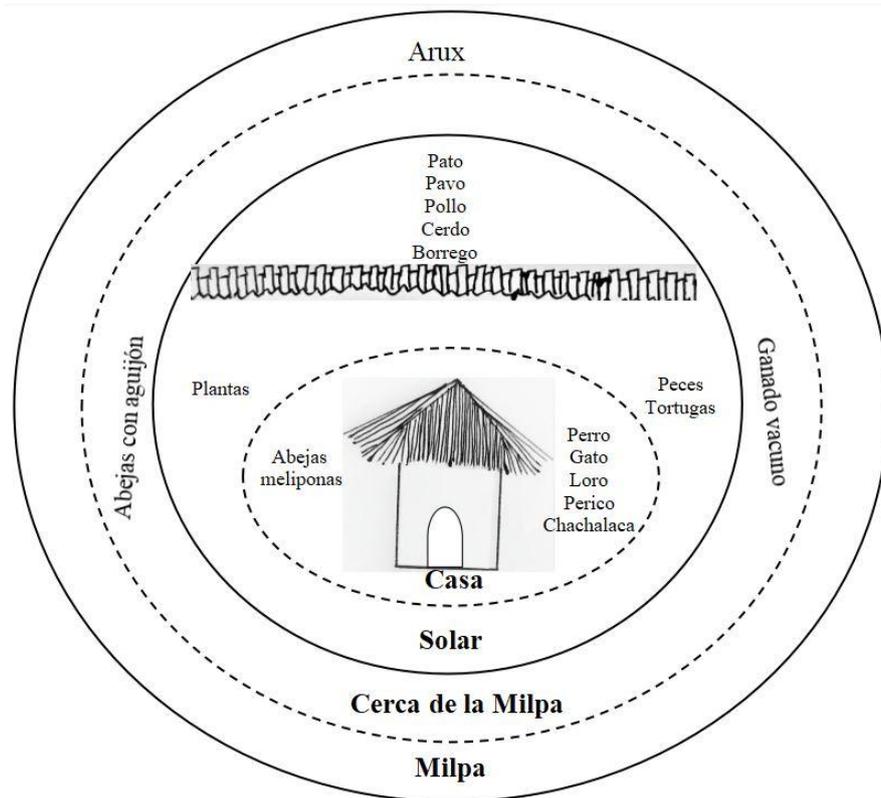
4.1 Seres domésticos (*alak'*)

La mayoría de los animales domésticos viven y se crían dentro del solar familiar, se trata de los perros, gatos, aves de patio, de ornato y las abejas meliponas (*Melipona beecheii*). Asimismo, las plantas reproducidas en el solar reciben el mismo

clasificador posesivo. Los animales domésticos criados fuera del solar son el ganado vacuno y las abejas con aguijón (*Apis mellifera*); el *arux*, que sin ser un animal se considera un ser doméstico que se encarga de cuidar la milpa del campesino.

Figura 58

Seres domésticos (alak') de Chancah Derrepente



Los animales con mayor proximidad a las personas, esto es, que duermen cerca de la casa habitación, o en el lugar del fogón, son perros, gatos, loros, pericos, chachalacas y abejas meliponas. Respecto a los perros (*peek'*), pernoctan al exterior de las casas, en las cocinas o bien los cobertizos destinados al lavado de la ropa bajo el cobijo de los techos. Cada familia tiene al menos un par de ellos, que viven libres en los solares y trabajan como centinelas de la casa y son guardianes de los otros animales que habitan el solar. Así, en Chancah Derrepente no hay solares sin perros, ni perros sin dueño. La forma común de nombrarlos es la de *páais peek'*, y cuando un perro es hábil en la cacería se le reconoce como: *páais peek' chingón*. En cambio, un rol que no se observa en los perros es el que corresponde a la noción occidental de mascotas, durante 2021 solo 2 familias en Chancah Derrepente se relacionaban con un

par de perros pequeños a modo de mascotas, los cuales eran llamados *maalix peek'* o *mejen áak peek'* (pequeño perro enano).

A los perros se les enseña a acompañar al campesino a la milpa con el objetivo de realizar una cacería oportunista, ya sea en las milpas o bien en los terrenos en recuperación que deja el sistema rotativo de la milpa y que sirven como comederos de diferentes animales (ver Terán y Rassmussen 2009:313), a esta clase de cacería los investigadores la llaman “caza en jardines” (Linares, 1976 citado en Toledo et al., 2008:349). Pero los perros también ayudan al campesino a detectar otros peligros como lo son las víboras y malos aires (De la Garza 1997; Villa Rojas 1978:298).

Cuando los perros vuelven al solar tras haber acompañado al milpero en su jornada laboral, se estima que han trabajado y son alimentados siempre con tortillas recién hechas una vez que las personas han concluido sus alimentos, reciben además los restos de comida del día, pero nunca les dan huesos de pollo y huevo para evitarles malestares estomacales y la muerte. Los perros que no salen a la milpa, porque se encuentran en proceso de aprendizaje o porque no les gusta, permanecen en el solar y son considerados flojos. Pese a esto, se les trata con cierto aprecio: “Los perros son nuestros amigos, son como personas, porque cuando fue la guerra, dicen que si tienen a un perro que cuidas y alimentas bien, él te va a meter en su oreja y allí te vas a salvar del guerra” (*JR*, 15 de marzo 2020).

Dado que los perros son alimentados con tortillas recién elaboradas, durante mis estancias en los pueblos observé que las familias cuidaban la cantidad que les darían, ya que esto afecta en las reservas familiares de maíz, también, influye en el trabajo que la mujer realiza a diario para nixtamalizar, moler y tortear, así como los cálculos de la leña requerida. La medida de tortillas para cada uno suele ser tres, pero si el número de perros aumenta la misma porción de alimento se destina al conjunto.

La comida se reparte a los perros arrojándola en el solar y generando competitividad entre los animales. Pese a esto, se puede tener cierta preferencia por algún animal y tirarle una o dos tortillas específicamente. Además, siempre se tiene cuidado de no sobrealimentar a perros y gatos, con la premisa de evitar que suban de peso y pierdan la habilidad y el deseo de perseguir presas, resulta una práctica similar a la alimentación humana, las personas se alimentan con cierto recato, nunca más de lo necesario. Otras prácticas para propiciar que perros y gatos trabajen es preferir hacerse de ellos por medio de intercambios y compras:

Los gatos se cambian con los pollos, para que el gato puede atrapar ratones de la casa, y así solito va a buscar su comida.

Y ¿los perros?– Anaid.

A lo vez a *Don M*, comprados hace los perros [*Don M* sale de cacería con una jauría] (*Doña H*, 18 de mayo 2021).

A los gatos (*miis*) se les alimenta con un poco de masa mientras son pequeños, después aprenden a buscar su propio alimento, el cual no comen inmediatamente, sino que lo manipulan: “Dicen que el gato, cuando está así jugando su comida, él cocina su comida. Nosotros lo vemos que está jugando, pero él lo está cocinando” (*Doña H*, 18 de mayo 2021). Los gatos no reciben un nombre propio a diferencia de perros, loros, pericos y chachalacas, se dirigen a ellos como con los vocablos en español: gato, gatita, gatito. La razón de esto se debe a que los gatos se estiman también como animales traicioneros e incluso capaces de robar el alma de las personas:

Está bien tener gato, no digo que no, pero no está bueno que lo confías en él. No es bueno que una señora deja a su bebé así solo en la casa. Mi difunta abuela me platica que había una vez una familia en un rancho, que la señora tenía su bebe así y la señora salió a lavar y como el gato está en la casa, cuando la señora entró a la casa vio que el bebé está muerto. Las personas lo cuentan así, el gato robo el espíritu, *ooklab u pixan le nene tumen le miiso'* [robó su alma del bebé por el gato]. ¿No ves que sin el espíritu ya no puedes vivir?

Y hay otro, un abuelito que yo conocí que está así ya muriendo, dicen así: “que vieron que subió el gato encima del abuelito y cuando murió dicen que el gatito está bien grande”. Ese gatito le agarro el espíritu, y que ese gato come hasta una gallina entera (*Doña H*, 18 de mayo 2021).

El relato anterior muestra una noción local de desconfianza hacia los gatos, pese a que residen la mayor parte del día al interior de las moradas, pero siempre que cumplan con el trabajo encomendado, esto es exterminar la fauna nociva para los humanos.

Otros de los animales que viven bajo el resguardo de la casa habitación son loros, *xt'uut'* (*Amazona xantholora*); pericos, *k'ili'* (*Aratinga astec*); y chachalacas, *baach* (*Ortalis vetula*). Estas aves son capturadas en la milpa o en los montes cuando son pequeñas y caen de sus nidos, son domesticadas (*alak'ta'an*) con el objeto de ser

admiradas y se consideran un *luujo* –noción local para referirse a algún objeto, planta o animal sin valor utilitario, el cual no produce ni trabaja–.

Figura 59

Niño con su perico doméstico “mascota”



Foto. Anaïd Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2021.

La práctica común para domesticar a las aves monteses es cortar una parte de sus alas para evitar que vuelen y permitir que se muevan libres por el solar. Los loros y pericos son apreciados por su habilidad de repetir palabras, normalmente se les enseña a insultar, a pedir comida y a llamar a su dueño (a), siempre en maya yucateco. El truco que XC (11 de junio 2021) me explicó para que dichos animales hablen consiste en tomar la lengua del animal con la mano y darle 9 vueltas en una dirección y 9 en la otra, en el momento que el animal es llevado a la casa. Las chachalacas tienen la capacidad de atender al llamado de su nombre y de seguir ciertas órdenes para comer y posarse.

Las aves se domestican para apreciarlas de cerca, observar sus movimientos cotidianos, es decir, deleitarse la mirada y apreciar su canto. El verbo *cha'an* que puede ser traducido como mirar con deleite, abarca los conceptos mencionados. Estas aves son también animales de compañía y juego para los infantes que moran en el

solar, por lo cual la relación que se establece con ellos se acerca a la noción occidental de mascota.

Muy cerca de la residencia, pero al resguardo de las miradas externas del solar, se colocan las abejas meliponas, *xunáan kaab* o *ko'olel kaab* (*Melipona beecheii*). Las abejas meliponas viven dentro de troncos huecos llamados jobones que se localizan en los montes, el milpero en sus excursiones al monte puede llegar a encontrar estos jobones, suceso que se estima como *un suerte* –categoría local, la cual no hace referencia a una casualidad o fortuna, sino a un don otorgado por los dueños de los animales y del monte–.

Sobre el origen del nombre de estas abejas, que en maya yucateco significa señora o dama abeja, Braakhuis (2001) comenta un mito recuperado en Quintana Roo, el cual relata la alianza matrimonial entre el cazador y las abejas hembra:

While almost completely suppressing the role of the girl's father, it has the frustrated marriage candidate finally violate the daughter, "Lady Bee," who thereupon flees to the forest. "Even since then, we have had to search for her in the forest and take her home with us." In keeping with the tenor of this tale, beekeepers from Quintana Roo tell about their stingless honeybees, together referred to as "Xunan Cab," or "Lady Bee," that "it often happens that they fall in love with the beekeeper" (Zwaal 1993:44, cf. Jong 1999:244 f.) (Braakhuis, 2001:395).

Se señala que las abejas pueden ser reconocidas como las esposas del “cazador”, desde ese lugar se puede entender la tendencia de las abejas a volver a su estado salvaje, escapando de su cazador, son animales sumamente delicados y proclives de abandonar el *jobon*, en caso de que su dueño (a) muera, o sus humores cambien por medio del *k'i'inam* o sean afectadas por los malos aires. Por tales razones, se construyen para ellas cobertizos propios o se resguardan suspendidas de las paredes externas de la casa familiar. “[...] las abejas sin aguijón están resguardadas y cobijadas en una casa como los humanos en donde reciben protección del *uyiik'al soolar* "aire (mal) del solar”” (Chuc, 2017:106).

En cada *jobon* las abejas producen 1 litro de miel al año, cantidad variable entre las diversas clases (ver Chuc, 2017). En Chanchah Derrepente dicha miel es muy apreciada por sus propiedades medicinales, y al ser un bien escaso, no se comercializa, a menos que el grupo familiar enfrente una necesidad económica. En

cambio, se almacena, consume y regala con propósitos medicinales. De igual forma, su cera se utiliza para el procedimiento ritual de curación por intercambio (*k'eex*).

Figura 60

Las abejas meliponas en el solar

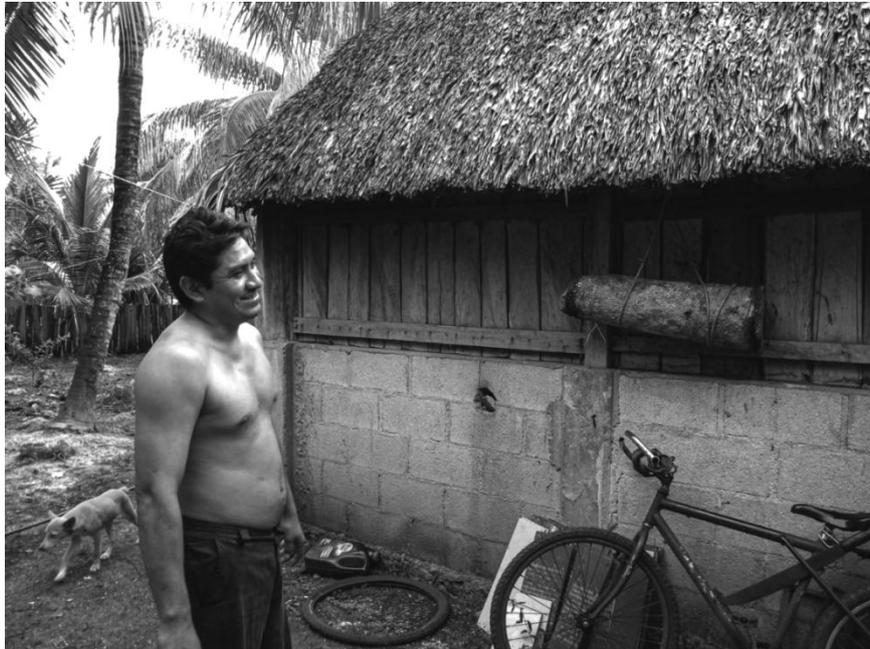


Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo 2016.

Nota. El jobon se encuentra suspendido y protegido en la casa principal.

De los animales domésticos, las abejas son las que quizá se encuentran en el sitio más liminar y las que requieren un trato diferente. En 2021 eran tres las personas que en Chanchah Derrepente tenían *xunáan kaab*, *XT* me explicó que en caso de encontrar un *jobon* en el monte lo primero que uno debe hacer es lavarse las manos para retirar el mal aire y el *k'i'inam* y así evitar que las abejas huyan. Pero si se considera que el cuerpo no se limpiará con agua, es mejor volver otro día. Con las mismas precauciones. La miel solo es extraída en viernes santo (*nojoch k'iin*), día con características de pureza, el cual evita que las abejas huyan:

Cuando me acerco así en el *jobon*, solo yo puedo. Porque a mí me conocen, pero no solo así me voy a acercar. Primero, lavo mis manos con *albacar* [albahaca] y agua, rezo padre nuestro. Ya cuando saco el miel la tiro un poco a *Ki'ichpan ko'olel* [Virgen María] (*XT*, 11 de septiembre 2021).

Como guardianas de las abejas en Chanchah Derrepente se reconoce a la Virgen María, quien igualmente protege a las abejas con agujijón (*kaab*), que se crían a las afueras del pueblo y para ellas deben guardarse precauciones similares a las meliponas.

Figura 61

Gallineros

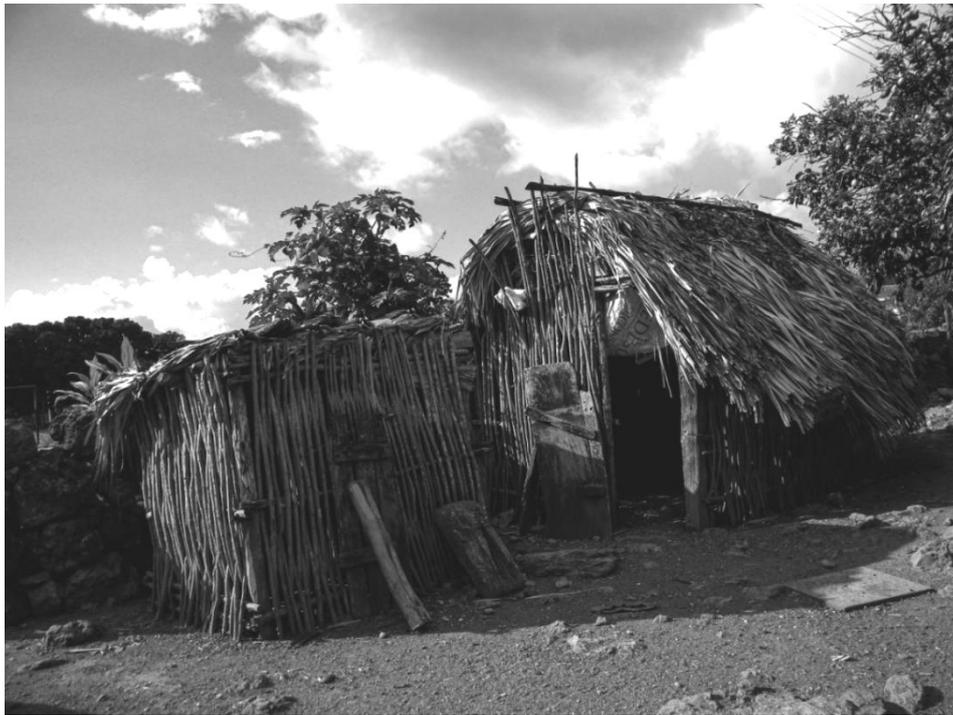


Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo 2016.

A mayor distancia de la casa habitación se construyen los corrales para los animales de patio. El grueso de las familias cría pollos (*mejen kaax*), gallinas (*kaax*), gallos (*t'eel*); cuando se requiere conmemorar el aniversario de algún difunto, o se tiene la promesa de participar en las festividades locales entregando *máatan*, las familias crían anualmente al menos un cerdo americano (*waach k'éek'en*) y/o cerdos pelones (*birich k'éek'en*). En menor medida se reproducen patos (*úukum ja'*). La crianza de guajolotes (*úulum*) es poco común, y se trata de una característica distintiva de la región, donde el guajolote no es el animal destinado a la comida ritual, este papel lo cumplen las gallinas locales. Excepcionalmente, hay familias que crían borregos (*taman*) o construyen peceras en llantas, así como estanques donde intentan reproducir los peces (*kay*) y tortugas de tierra (*áak*) que capturan en los cenotes y lagunas de la microregión.

El poco aprecio por los guajolotes en Chancah Derrepente se debe a que se les consideran débiles, dado que mueren con facilidad: “si tú vas a tener pavo y gallina, no tienes que poner junto, el pavo está más débil, porque el calor que tienen es diferente a los pollos, rápido se enferma, rápido se muere, *úulum ku yalale' neets* [dicen que el pavo es delicado]” (XL, 13 de junio 2022). Otro de los inconvenientes para criarlo se debe a que esta ave requiere mayores cantidades de alimento para crecer y merma notoriamente el consumo familiar de maíz, y por último, se estiman como *k'aak'as ch'íich'* (ave maligna):

El pavo, es malo espíritu, es igual, como el pavo del monte, como el zopilote. Porque todos esos aves, ellos pueden caminar de noche, porque esos aves tienen luz en sus ojos, pero, en cambio, el pollo de patio no puede caminar de noche. Y el pollo si tiene bueno espíritu, el pavo no tiene espíritu bueno, por eso no se hace *máatan* con el pavo. El pavo sí ve cosas, de noche, porque tiene malo espíritu, pero, las personas dicen que el pavo no tienen espíritu, bueno, lugar de decir, que el pavo tiene espíritu malo, lo dicen al revés (XL, 13 de junio 2022).

Las madres y las mujeres solteras se encargan del cuidado y cría de los animales de patio, esta es una habilidad que las muchachas aprenden para poder procurar el alimento familiar una vez casadas. Los animales se atienden dos veces al día: por la mañana, inmediatamente después que el hombre ha salido a la milpa y por la tarde, antes de preparar la cena. Las aves de corral son alimentadas con maíz, para lo cual se escogen las mazorcas dañadas de la milpa, a los polluelos se les da masa nixtamalizada de mano de las mujeres, quienes los llaman diciendo: “pollito, pollito, pollito”.

En Chancah Derrepente se reconoce a Tres Reyes Magos como *guardianes* de los pollos, estos santos tienen dos capillas en el pueblo y su celebración es de gran relevancia local. Las variedades más comunes de gallinas en los solares de Chancah Derrepente son las siguientes: *sak kaax* (blanca), *box kaax* (negra), *chak kaax* (roja), *máli kaax / jooloom kaax* (gallina mona, sin plumas en la cola), *nukuch kaax* (grande, de patas largas), *áak kaax* (enana, de patas cortas), *xpelona kaax* (no tiene plumas en el cuello), *k'an kaax* (anaranjada), *xpinta kaax* (de colores mezclados), *xil kaax* (gris), *xchil kaax* (de color pardo).

En el caso de que el maíz no sea suficiente, se comparte con las aves de patio el grano que se adquiere en la tienda Diconsa, y su dieta la complementan las frutas y

malezas y gusanos que estas aves encuentran en el solar. Por su parte, los patos ayudan a limpiar el terreno de yerbas, y al alimentarse de culebras y gusanos protegen este espacio. Los cerdos son criados con maíz, o bien con *Maseca* disuelta en agua, tortillas frías remojadas, restos de comida del día anterior, y al igual que los borregos, comen hojas del árbol de ramón (*Brosimum alicastrum*), también es usual darles a ambos animales fórmulas alimenticias industriales.

Los animales de variedades criollas, que son criados en los solares únicamente con comida local, esto es, el maíz que el milpero cultiva, se les reconoce como del país (*ti' páais*). También su forma de reproducción es fundamental para considerarlos puros y no contaminados (*sujuy*), dado que, “El pollo de granja no engendran. *Telo' ma naturali'* [eso no es natural] (*Doña D*, 5 de abril 2021)”. Con esto se entiende que la crianza industrial genera un animal-alimento incompleto y por tanto deficiente para el consumo humano e inviable para ofrendar.

Las gallinas y gallos del país son de gran importancia local dado que son los únicos animales aptos para la comida ritual –del ciclo agrícola, del ciclo de la vida, rituales propiciatorios, de agravio y de los cuidados del cuerpo–, la razón de ello es que se estiman con un alma pura (*sujuy pixan*), adecuada para ofrendar.

Los cochinos que estoy engordando son para hacer *máatan* a San Juan. Porque estuve sueño y sueño que voy tras el santo. Creo que el santo me está mandando porque antes que nazca [*XLI*] siempre vamos tras el santo. Ya le prometí así, al San Juan que voy a dar su *máatan*, desde eso, ya no sueño.

Ya solo faltará comprar el pollo para hacer el *chimole*– Anaid.

Si, pero no comprado lo voy a hacer, debe llevar gallina del país porque la gallina tiene *pixan* [alma], o si no al menos huevo, si no la comida no sirve (*XP*, 2 de marzo 2020).

Es posible observar que los pollos de patio son indispensables para todas las ocasiones de *máatan* en las que se requiere ofrecer un alma pura (*sujuy pixan*), por tal razón su crianza y cuidado son tareas esenciales que quedan a cargo de las mujeres para que los grupos domésticos puedan tenerlos disponibles. A continuación, *XL* (8 de abril 2021) lo explica:

Le páais kaaxo' leti'e' pues k'ambe'en.

El pollo del país es, pues, aceptable.

Je'el máaxako' u meentmaj máatano'

Cualquier persona ha hecho *máatan*

<i>yéetelo'</i> ,	con eso,
<i>la' leti'e' le páais kaax ku kíimsa'alo'</i> ,	[con] el pollo del país que se mata,
<i>tumen le páais kaaxo' leti'e' sujuy, bix u ya'ala'alo'.</i>	porque el pollo del país es puro, como se dice.
<i>La' tene' ku ts'a'abal túun ich le máatan ts'o'ok u meeta'alo'.</i>	Se pone, pues, dentro el <i>máatan</i> que terminó de hacerse.
<i>Wa ku kíimsa'al k'éek'ene'</i> ,	Si se mata cerdo,
<i>de por si yaan u ts'a'abal páais kaax ichil.</i>	de por si tiene que ponerse pollo del país dentro.
<i>Wa ku meeta'al máatan yéetel úulum ku kíimsa'ale'</i> ,	Si se hace el <i>máatan</i> con pavo que se mata,
<i>yaan u bisik páais kaax ichil,</i>	tiene que llevar pollo del país dentro,
<i>tumen páis kaaxe' chéen láakal ba'al páais u jantmaj:</i>	porque el pollo del país solo ha comido cosas del país:
<i>xíiw, juuch' yéetel xi'im.</i>	hierba, masa y maíz.
<i>Le kaaxo' ma' tu ts'a'abal alimento</i>	Al pollo no se le da alimento [industrial]
<i>ti' yóok' sa'al ma' u xa'ak'pajal yéetel le kimiko.</i>	para que no se revuelva con el químico.
<i>Ka wu'uyik u ya'ala'alo'.</i>	[Eso] escuchas que se dice.

La comida ritual que los *máasewáalo'ob* ofrecen a los *dueños* y *guardianes*, como se ha explicado en el Capítulo III, debe incluir pollo del país, es decir, un animal doméstico local. En el estudio sobre el sacrificio, Mauss y Hubert ([1899]1970:180) ya han señalado la identificación entre el sacrificador y la víctima, en este caso el *máasewáal* se entrega a sí mismo al identificarse con el pollo de patio. Abonado a lo anterior, Mercedes de la Garza (1997) explica el papel que cumplen las gallinas como sustitutas de las personas en el sacrificio en la tradición mesoamericana.

El papel de reemplazo del hombre lo tiene en algunos grupos mayances de hoy la gallina, a la que sacrifican, por ejemplo, a cambio del alma perdida. Los *tzotziles* la llaman *K-Exoliletik* o *Heloliletik*, es decir, "sustitutos" o

reemplazantes". Se trata de los dos animales más cercanos al hombre, que comparten su vida cotidiana (de la Garza,1997:118).

En el caso de Chanchah Derrepente, el reemplazo es posible por una alimentación común basada en el maíz, así como la proximidad de los animales a la casa familiar. Además, el uso del pollo de patio en la ofrenda del *k'eex* –Capítulo II–, ilustra la identificación del sacrificador con el alma del pollo, al ser el medio por el cual se sustituye y al mismo tiempo se da un intercambio de almas.

Fuera del territorio *máasewáal*, entre los lenkas de Honduras, se encuentra un ejemplo ilustrativo del uso del pollo sobre el del guajolote en la comida ritual. Anne Chapman (1985) documenta que el pollo tiene un estatus jerárquico mayor asociado al colonizador en contraposición al guajolote consumido por la gente común.

Aún en la actualidad –como evidentemente fue en el siglo XVI– cuando un sacerdote católico visita una aldea, se le ofrece, si es posible, un pollo en vez de un guajolote. Se puede entonces adelantar la hipótesis de que, para los lenkas el pollo simboliza el poder: los conquistadores, los principales y los propietarios, mientras que el guajolote representa el no-poder: los vecinos, la gente común, los simples testigos (p.88).

Observado lo anterior, queda pendiente ahondar en la etnohistoria *máasewáal* sobre las causas de la sustitución entre el guajolote, animal nativo; y el pollo, como el único animal con un alma considerada de forma local como buena para ofrendar. Si bien esta investigación no ha profundizado en las fuentes etnohistóricas, durante el siglo XX es posible rastrear un cambio histórico en la región respecto al uso de los animales monteses para las ofrendas dirigidas a los *yuumtsilo'ob*, Villa Rojas (1978) documentó que con motivo de lo que llamó *rituales paganos*:

[...] se procura que la mayor parte de la carne usada en estas comidas sea de animales silvestres, como el venado, jabalí o pavo. La razón de esta preferencia se debe a que tales animales (criados por guardianes sobrenaturales y en contacto con los *yuntzilob* del monte) son considerados de mayor pureza que los criados por los hombres; es por ello que, en el lenguaje ceremonial se les llama *suhuy alakob*, que es como decir “animales domésticos sagrados” (p.308).

Con tales datos se entiende que para principios del siglo XX, cuando Villa Rojas realizó el trabajo de campo, en las ceremonias destinadas a los *yuumtsilo'ob* la

condición de pureza la poseían los animales monteses. Además, en caso de no conseguir dichos animales, se podrían utilizar gallinas de la siguiente forma:

Las aves usadas en estas ocasiones deben ser purificadas, es decir, convertidas en *suhuy alakob* antes de ser utilizadas; para ello se les lleva frente al altar, donde el *H-Men* les echa en el pico un poco de la bebida sagrada llamada *cáliz* o vino (Villa Rojas, 1978:308).

El cambio de estatus ontológico que recibe el pollo de patio al ser consagrado por el especialista ritual es una práctica también documentada por Gabriel (2018:286) en el oriente de Yucatán. En cambio, para los rituales *crístianos*, “La carne que se emplea en ellas puede ser de animales domésticos o silvestres; la calidad de *suhuy alak* es cosa que no importa” (Villa Rojas, 1978:310).

En lo que respecta al origen de los animales para la comida ritual destinada a los *yuumtsilo'ob* en Chancah Derrepente, *Don Aa* (2 de septiembre 2021), me relató que con el objetivo de reunir el alimento para las grandes celebraciones como la fiesta patronal o el *Loj kaaj* se realizaban cacerías comunitarias, llamadas batidas. Pero, una vez abierta la carretera, en 1955, se comenzaron a comercializar cerdos y ya no fue necesario salir de batida. Sin embargo, aun en la época previa a la apertura de la carretera, siempre se ha incluido en las ofrendas pollo del país para otorgar el alma pura (*sujuy pixan*) en todos los tipos de *máatan*.

Así, la noción local de animales buenos para ofrendar que pude rastrear en Chancah Derrepente incluye únicamente a las gallinas del país, y no ha sido necesaria la bendición de estas aves; su condición de pureza la otorga la alimentación con base en el maíz nativo, además de su crianza dentro del territorio humanizado y las prácticas de cuidado de la mujer *máasewáal*.

Otro punto, sobre los animales domésticos, como ya se ha esbozado, en los solares puede haber animales monteses (*ba'alche'*) que han sido domesticados (*alak'ta'an*) con la intención de reproducirlos o criarlos hasta que alcancen un tamaño para ser consumidos. Se trata de una práctica de larga data en la Península de Yucatán que ha sido identificada por Olivier (2015:148) en documentos coloniales y en las lecturas epigráficas.

Actualmente, se domestican palomas, pericos y algunos mamíferos capturados a edades pequeñas como el jabalí, sereque, venado y las abejas nativas. Para dichos animales se construyen también corrales particulares y se crían en la misma área que los otros animales de patio. Sin embargo, los animales tomados del monte se

encuentran siempre proclives a la conversión salvaje, ya sea que escapen al ser reclamados por sus *dueños* o bien que perezcan por la misma razón.

Los únicos animales que no pueden ser domesticados son los rastreros, los que viven en las oquedades, en el subsuelo, o de hábitos nocturnos como serpientes, arañas y murciélagos. Si alguna persona los tuviese bajo su cuidado se trataría de un brujo (*hwáay*): “the ‘domestic animals’, ‘personal pets’ (*alakob*) of the sorcerer. They come from the underworld (*metnal*), a dark place filled with these evil creatures, from which the h-men summons them” (Redfiel y Villa Rojas, 1934:178).

Fuera de los solares, en un terreno cercano a la milpa se cría el ganado vacuno (*wakax*), el cual requiere de pastizales y una fuente de agua cercana. Los terrenos elegidos como corrales suelen ser vestigios de los antiguos pueblos que poseen pozos. Para 2021 en Chanchah Derrepente había 5 personas que criaban ganado, pese a lo marginal de esta actividad, el ganado es uno de los protagonistas de las fiestas patronales para las que se alquilan animales de otras regiones de la Península.

El ganado vacuno se identifica con las personas ajenas al territorio local llamados *waach*. Razón por la cual, quienes se dedican a su crianza son vinculadas con cualidades negativas que se atribuyen a los fuereños, como lo es la riqueza material y las relaciones con los seres malignos, entre ellos *Kisin* (demonio), “El pedo (*kis*) es su fuerza vital, [...] Hoy *Kisin* es a la vez el diablo cristiano y un demonio ordinario. En los documentos prehispánicos, por ejemplo, en las vasijas, es dibujado echando pedos.” (Bocara, 2004:105). La entrada a la morada del demonio es a través de los hormigueros llamados *mulsay* (Villa Rojas, 1978:299), Redfield (1944) agrega, “Los montículos de tierra roja que hace la hormiga arriera (*zonpopo*) son los sitios de residencia permanente del diablo, y también se les evita” (p. 150).

El ganado se encuentra bajo la protección de un personaje llamado *X Juan Thul* o *H wan del monte* (Bocara, 2004:103), que según el autor surgió probablemente en siglo XIX con la explotación comercial del chicle y está relacionado con el dinero. Redfield y Villa Rojas (1934:118) lo nombran también como *X-thupil-yuntzil* (el más pequeño de los *yuumtsilo'ob*), un ser sumamente peligroso asociado con el infierno (*metnal*).

Las abejas con aguijón se ubican en un espacio intermedio entre las milpas y el monte, alejado de las veredas principales para protegerlas del *k'inam*. Estas abejas se encuentran bajo la protección de la Virgen María y en los apiarios suelen colocarse ajos por si alguna persona malintencionada se acerca. La miel que producen se destina

a la comercialización externa a la localidad, se trata de una actividad limitada también a unas cuantas familias en el pueblo.

En último lugar, quisiera hablar de dos clases de existentes que sin ser animales comparten con estos el clasificador posesivo *alak'*, me refiero al *Arux* y a las plantas que se cuidan en el solar. En lo relativo al *Arux*, otra forma de nombrarlo en Quintana Roo es “*Uyùumil k'áax (Yùum del bosque)*” (Vapnarsky y Le Guen, 2006:202), se trata de una figura de barro, piedra o cera elaborada por un *jmeen*, o bien se utilizan las figuras antiguas encontradas en las milpas. El *Arux* cuenta con su propio perro (ver Villa Rojas, 1995:184) y su *chúuj*, calabazo con el cual riega las milpas; tiene los pies invertidos para poder correr sin dejar de mirar a las personas que lo están siguiendo, esto me lo platicó JR quien un día mientras cazaba se encontró con uno de ellos (Diario de campo, 15 de marzo 2020).

En los cuerpos de barro, piedra o cera, el especialista ritual captura la energía vital (*iik'*) (ver Balam y Quintal, 2015:177; Boccara, 2003:539) para animar al *Arux*, pero, además, estos seres requieren ser alimentados periódicamente con la sangre del dueño (ver Balam, 2015:52; Balam y Quintal, 2017:178; Tuz, 2009:211). Una vez que el dueño le dio vida al *Arux*, le entrega también su calabazo, su arma y su machete (Redfield y Villa Rojas, 1934:121), de este modo, el *Arux* se convierte en un ser doméstico (*alak'*) del campesino y asume la tarea de cuidar la milpa de posibles intrusos, animales depredadores y de regarla cuando haga falta, ya sea capturando a algún *Cháak* para obligarlo a regar la milpa (Villa Rojas, 1978:297), o robando el pequeño *chúuj*, la calabaza inagotable del *Cháak* (Vapnarsky y Le Guen, 2006:202). El campesino cría a estos seres con *k'eyem* (pozol), sandías, elotes y otros alimentos locales.

En Chanchah Derrepente el *Arux* es calificado como un ser sumamente peligroso, por la inteligencia que posee es capaz de cobrar por su cuenta las promesas incumplidas. Por lo que el campesino debe tener cautela al solicitar su ayuda en las labores agrícolas. Su carácter es ambivalente, al tiempo que benefician al campesino en su cosecha, tiene un comportamiento demandante y si su dueño no cumple con sus peticiones que llegan a ser caprichosas, el *Arux* puede causar perjuicios en la milpa, ocasionar alguna enfermedad, lanzar piedrecillas y apoderarse del terreno que se encuentra bajo su protección. Por tales comportamientos del *Arux* es un ser que se evita crear o animar. Además, en caso de querer destruirlo se requieren de diversas artimañas o engaños cuál si se tratase de una cacería (ver Tuz, 2009:208).

Las plantas reproducidas en el solar, ya sea que tengan fines comestibles, medicinales, aromáticos o de ornato, para nombrarlas se utiliza también con el clasificador posesivo *alak'*. XL (1 de julio 2022) lo explica con claridad:

<i>Esteem yo'sal le paak'áal ka wa'alik ti' teen...je'ex le esteem le flores,</i>	Eh, acerca del sembrado que me hablaste...como las flores que tengo sembradas acá,
<i>le lool in pak'maj weye' pus in walak' beyo'.</i>	las flores que tengo sembradas son mis crías, así.
<i>Wáa táan a k'áatik a wu'uy teen ti plaantase' ti beyo'obo'</i>	Si quieres saber sobre esas plantas...
<i>laak le yaan wey jonaja' láaj in paak'áal, in walak' beyo' tumen tin kanáantike'.</i>	todas las que tengo acá son mías, son como mis crías porque las estoy cuidando.
<i>Ti' teen beyo' in walak' túun le o'osal túun, tin kanáantik, tin joya'tik, kin ts'áaik ja' ti' tuláakal.</i>	Yo así las domestico, las estoy cuidando, las estoy regando, les doy agua, todo.
<i>Yo'lal xan le kaaxo', le kaaxo' in walak' xan.</i>	Los pollitos también son míos, yo los domestico.
<i>In ti'a'al beyo' wey yaan teen jool in naaye', tin kanáantik tuláakal ba'ax yaan teen wey tin jool in nail.</i>	Lo que tengo aquí en la puerta de mi casa son míos, los estoy cuidando y estoy cuidando de todas las cosas que tengo aquí en la puerta de mi casa.
<i>Ti' alak' wa ti' paak'alo'ob tumen le leelo' teen un yuumile', tin kanáantik túune' le paak'áalo'obo'.</i>	En cuento a los animales y plantas yo soy la dueña, yo los estoy cuidando.
<i>Ku ya'alal túuno' in walak' tumen tin kanáantiko'on táan in táan óoltiko'ob.</i>	Pues se dice así que son mis crías porque los estoy procurando.
<i>Le in walak' plaanta, in walak' paak'áalo'obo' je'ex, le ruuda', albaarcar, le meenta', yerbabuena, yeetel ka'muk óolal, yeetel síina'anche'.</i>	Mis plantas y mis sembrados como la chaya, el plátano, la naranja, el limón, la ruda, albahaca, la menta, hierbabuena, también <i>ka'muk óolal</i> y el <i>síina'anche'</i> .
<i>La láak lelo', láaj leti' in walak' le loolo', cháayote, yeetel le roomero', yeetel le páapaya, yeetel le de junp'éel ki wa'alik tech...fruntsion, le te le loolo'obo'</i>	Todas ellas son mis plantas domésticas, el chayote, también el romero, y la papaya, también una que te dije a ti... <i>fruntsion</i> , son estas las flores.
<i>Láaj in paak'áal in walak' bey ti' teeno' ma tik wey tu jool in nail tin kanantik.</i>	Todos mis sembrados son mis crías, los cuido en la puerta de mi casa.
<i>Elo', yaan in seeguir in kanáantik yo'olal ma' u sa'atal tin teen u seemillail la óola túune' como que in walak'o'</i>	Así, tengo que seguir cuidándolos para que no se pierdan las semillas, es por eso que los estoy procurando.

beyo' la óola túune' como que in walak'o' beyo' yaan in táan óoltoko'ob.

En la explicación anterior es claro observar que las acciones de cuidado, crianza y reproducción generan una relación privilegiada y de dependencia con las plantas dados los cuidados que se destinan hacia ellas. La información etnográfica sobre las plantas en el solar es escasa, durante mi estancia en Chanch Derrepente, pude observar algunas de las prácticas de cuidado y de precaución, la mayoría de ellas las aprendí mientras intentaba conducirme en la vida cotidiana local, momentos en los que incumplía con diversas normas de cuidado que enseguida me fueron señalados.

Figura 62

Ka'anche'. Construcción elevada para sembrar en el solar



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo 2016.

Nota: El *ka'anche'* se utiliza para sembrar plantas aromáticas y medicinales, al ser una construcción elevada protege los retoños de las aves de patio, también genera una capa fértil de tierra que difícilmente se tiene en el terreno pedregoso de los solares y le permite a la mujer cuidar las plantas con facilidad sin tener que agacharse.

Para utilizar las plantas medicinales, se debe cortar una rama de la mata para desprender las hojas, se debe realizar de esta manera, dado que la planta al utilizarse entregar su *óol* [vitalidad] al enfermo y muere, de no cortarla, el *óol* del enfermo se transmitiría a toda la mata. Las plantas medicinales tampoco deben hervirse, lo que provoca que la mata se seque, solo se pueden usar en infusión, esto se debe a un trato delicado y respetuoso con las plantas que se estiman medicinales.

De las plantas alimenticias, se debe poner cuidado en la forma de consumo de los chiles, al asarlos nunca se hace con su “rabo” porque si no, la mata se secará. Así, cuando una mujer regala, cambia o vende algunas de sus plantas, debe cuidar a quien las da, porque al igual que le sucede al cazador, pone en riesgo la reproducción de las mismas.

Las plantas tienen lugares en los que deben ser sembrados, no solo por la clase de tierra sino por las relaciones que establecen con las personas. Es claro que las plantas medicinales y de condimentos son sembradas más cerca de la casa para protegerlas a diferencia de los árboles frutales. Existe una clase de plátano, que debe sembrarse cerca de la casa: “A este le gusta crecer cerca de la casa, por eso lo pusimos en la entrada, ¡cuántas cosas no debe escuchar ahí! Solo así se da, por eso le dicen *chiisme ja'as* [plátano chisme]” (XL, 26 de noviembre 2021).

Así como la elección de los lugares para sembrar, también se tiene atención en el ciclo lunar que influye en el desarrollo de las plantas, “en *mejen luuna* [cuarto creciente] vas a sembrar todos los árboles que dan fruto, para que aunque chicos den fruto. Mismo las matas que son medicina y las que pones en la comida, para que crezcan rápido y den su semilla” (XL, 20 de noviembre 2021). Los árboles maderables se cortan en luna llena para que sean resistentes.

Por último, se debe tener precaución con ciertas matas las cuales no deben ser sembradas pues ocasionan la muerte de quien lo hace. La mejor forma de reproducirlas es dejar que el viento esparza las semillas o que lo hagan los animales. Estas son las jícaras, *luuch* (*Crescentia cujete* L), el flamboyán, el *uspib* (*Couepia polyandrae*) y el mamey, pero si se sembraron, la muerte puede ser evitada de la siguiente forma: “pones un maíz y luego la otra semilla, ese es su *secreto*” (Doña H, 3 de noviembre 2021).

Cuidados de la enfermedad y la reproducción animal

Las personas, en cuanto dueñas de sus animales domésticos, ejecutan diversos trabajos de cuidado para preservar la salud, fomentar la reproducción y el crecimiento de estos, dichas tareas son realizadas principalmente por las mujeres. Los animales pequeños son proclives a ser *ojeados*, esto afecta a loritos, periquitos, perdigones, pollitos, perritos y gatitos. Lo anterior lo aprendí un día que al acercarme a una camada de perritos recién nacidos exclamé: “¡qué bonitos!”, en seguida me explicaron: “no es bueno decirlo, porque se muere” (Diario de campo, 8 de abril 2021). Es decir, los estaba *ojeando* con mi halago. De especial cuidado es lo que ocurre con el perdigón, el cual es capturado al caer de su nido y para su crianza se procura una caja de cartón que impida exponerlo a las miradas, pese a estas precauciones el ave suele perecer, los *máasewáalo'ob* explican que la muerte fue causada porque en algún momento alguien miró o halagó al animal.

Los animales domésticos pueden ser también afectados por *tankas iik'* (mal aire). Un ejemplo particular es lo que sucedió con la gata de *JJ* y *XL*, quienes me comentaron que tras parir la gata pasó un día postrada y llorando, no se explicaban el porqué, ya que la gata no había perdido sangre ni tenía protuberancias en el cuerpo. Por tales razones, la pareja sospechaba que el malestar del animal pudo ser causado por comer el sapo llamado *sats' muuch* que se estima como venenoso y ocasiona *muuch iik'* (mal aire de sapo), o bien podría tratarse de *soots' iik'* (mal aire de murciélagos), causado por atrapar murciélagos los cuales cargan el mal aire que nace en las cuevas donde viven. Con resignación me explicaron que por tratarse de un animal no podrían aplicar ninguna medicina de plantas, de hacerlo, perderían su capacidad para curar a las personas. Lo único que podían hacer era rociar al gato con alcohol, práctica útil para alejar el mal aire del cuerpo.

Puedo curarlo, pero eso estoy pensando si lo hago o no. Si funciona es porque tengo *el suerte* de curar los animales. Pero si tengo *este suerte*, voy a perder *el suerte* de limpiar a mis hijos. Creo que es mejor no hacerlo, pues nunca se sabe cuando lo vas a ocupar (*JJ*, 21 de abril 2021).

En los acontecimientos relatados muestran que *el suerte*, que debe ser entendida como don para curar, no puede aplicarse a dos clases de seres: personas y animales, es incluso una acción prohibida que revertiría el don y, en cambio, quien lo hiciera quedaría ligada a los animales. Además, las medicinas están destinadas únicamente a las personas.

Días después, vuelvo de visita a casa de *JJ* y *XL* donde me comentan que *XL* ha cortado la punta de la cola de la gata con el machete para que salga el mal aire y agrega: “Es que esa gata me gusta mucho, atrapa todos los animales que entran en la casa, sabe brincar alto, ahora la veo un poco mejor, ya se levanta” (*XL*, 23 de abril 2021). En la cita anterior se observa, nuevamente, que hay una diferencia sustancial entre plantas medicinales y prácticas terapéuticas, los segundos si pueden ser aplicados a los animales. Por ejemplo, si un perro tiene tos, se hilvanan 9 limones intercalados con un pedazo de olote. Cuando pregunté por qué esta medicina si se podía aplicar, explicaron: “solo son limones, no medicina [plantas]” (*Doña D*, 9 de mayo 2021).

Pasada la sangría, la gata se recuperó poco a poco, pero en la siguiente camada sus crías nacieron con una cara extraña y mostraban deficiencias motrices. La pareja desconcertada decidió tirar en el monte a la gata y sus crías explicando que se encontraban dañados por el mal aire y que nada se podría hacer. Así, el mal aire se convierte en una enfermedad intratable para los animales domésticos.

Por otra parte, las enfermedades de los animales son también un reclamo de devolución que piden los *dueños* y *guardianes* de estos, como se verá a continuación. En relación con el ejemplo de la gata y el mal aire, cuando esto aconteció, las tórtolas que se encontraban enjauladas con el objetivo de consumirlas en el solar de *JJ* y *XL*, se mostraron muy inquietas:

Las tórtolas tienen su dueño, así como la gata, que aunque es un gato casero, es como si estuviera prestado. El *Yuum k'áax* es el dueño de las cosas del monte, está reclamando la vida de la gata, por eso la enferma. También las tórtolas no están normales, no están tranquilas desde que enfermó la gata están moviendo. Pienso que las voy a soltar, así a lo mejor la gata mejora, porque si no las suelto mismo *Yuum k'áax* las va a llevar, van a morir así (*JJ*, 23 de abril 2021).

La cita muestra que todos los animales, pese a ser domésticos (*alak'*) y con mayor razón aquellos que fueron domesticados (*alak'ta'an*), tienen por dueño general a *Yuum k'áax*. Se observa también que los comportamientos de los animales no son gratuitos, ni se dan por sentados y una vez que manifiestan una actitud diferente, esta es objeto de escrutinio, tema que se analiza con detenimiento en el apartado sobre los agujeros. Se entiende también que la posesión de los animales nunca es definitiva y los verdaderos *dueños* puede arrebatar los dones otorgados a las personas.

Otro de los cuidados consiste en proteger a los polluelos y paveznos del mal aire que produce la floración del árbol de ciruela, *abal* (*Spondias purpurea*) entre el mes de abril y mayo, llamado *u yikal le abalo'* (su aire de la ciruela). Para contrarrestarlo, las mujeres cosen un hilo rojo en la cabeza de cada polluelo; también pueden mezclar un poco de la flor con el alimento de los animales. Se trata de una práctica similar a la protección contra el *ojo* que reciben los infantes.

Las mujeres se encuentran siempre pendientes de la reproducción de los pollos, animales que se requieren disponibles para ocasiones de *máatan* o la alimentación cotidiana. En caso de que los huevos tarden en eclosionar cuando la gallina los está empollando, las mujeres colocan carbón prendido y sal, sobre la tapa de una olla, a continuación, mueven la tapa 9 veces en una dirección y 9 en la otra sobre los huevos. Igualmente, para cuidar el crecimiento de los cerdos, se suspenden en sus chiqueros ya sea 9 chiles secos con 9 olotes o 9 nopales. El uso del número se relaciona al ciclo femenino de gestación, razón por la cual al tratarse de cuidados desempeñados por las mujeres requieren la administración de los *secretos* en ese número.

Figura 63

Chiquero con nopales suspendidos para proteger a los cerdos de los murciélagos



Foto. Anaíd Ortíz. Tres Reyes, Quintana Roo, 2020.

Para el cuidado de los animales domésticos, además de la atención a la alimentación y salud, se realiza el *máatan* al santo del solar o a los difuntos familiares, como se explicó en el Capítulo III, personas, plantas y animales se encuentran bajo su resguardo. A ellos se les agradece periódicamente por el cuidado de la vida y los cuerpos, o bien se les solicita su protección del *u yiik'al soolar* (su mal aire del solar).

Hay además otros rituales que se efectúan de forma casi oculta para el cuidado del ganado vacuno, se trata del *Loj corral* (ver Balam, 2015:64; Love, 2012:106). Durante el trabajo de campo, cuando preguntaba por el tema, siempre recibía evasivas o repuestas en las que me explicaban que se trataba de ceremonias peligrosas, malignas o en desuso relacionadas con El maligno (*K'aak'as ba'al*). Otra de las razones de la ausencia de información o quizá de su práctica oculta es que la ritualidad conlleva el peligro que la costumbre genera en los animales, las plantas y el territorio, análogo a lo que se explicó respecto a los casos de *Loj*, novenas o *máatan*, razones por las cuales la ritualidad es evitada, por ejemplo: “Yo no saco atolito para mis ganados, no quiero que se acostumbren a eso, si después los vendo y la gente que los compra no lo hace, los animales mueren” (*JE*, 8 de marzo 2020).

No menos importe es hablar de los beneficios económicos que obtienen las mujeres hábiles en la crianza de aves de patio. El trabajo de cuidado, vigilancia de la reproducción y crecimiento de los animales constituye no solo una fuente de alimentación familiar, sino también de ingresos que son administrados generalmente por las mujeres y destinados a las necesidades familiares. Los pollos se compran y venden dentro de la localidad para buscar para cumplir los intereses antes expuestos, esto es, realizar un *máatan*, para la alimentación de personas enfermas o débiles, o bien en ocasiones de celebraciones y antojos. El costo de los pollos de patio en 2021 oscilaba entre los \$100 MXN, a los \$200 MXN, dependiendo del tamaño del ave, las gallinas procuran conservarse por la producción de huevos, en cambio, se venden los gallos.

Los cerdos se crían durante todo el año con un objetivo especial, por ejemplo ser consumidos para la festividad de algún santo, o el aniversario de un difunto. Todas las partes del cerdo son aprovechadas para los diferentes alimentos ofrecidos en los procedimientos rituales descritos en el Capítulo III, ocasiones en las que el pueblo se beneficia de los animales sacrificados por medio de la repartición de limosnas (*máatan*). La manteca es reservada para ser utilizada en tamales, y los trozos grandes de cuero con grasa se colocan sobre el fogón para ahumarse y utilizarlos

paulatinamente en la sazón de frijoles. Las reses se cuidan tanto tiempo como sea necesario hasta que la familia enfrente alguna necesidad económica y suelen ser adquiridas por carniceros de Carrillo.

Agüero (*tamax chi'*) y señales (*chíikul*)

Los comportamientos de los animales domésticos y monteses nunca se da por sentados. Por esa razón, cuando un animal manifiesta una actitud extraña, un movimiento o gesto no usual, este va acompañado de un extrañamiento humano el cual busca su interpretación. Los agüeros y señales que a continuación expongo son producto de diversas conversaciones realizadas durante mi estancia de 2021 en Chancah Derrepente, de las cuales, en la mayoría de las ocasiones, el tema fue abordado por iniciativa de mis interlocutores al ser parte del día a día.

Los presagios pueden ser favorables (*tamax chi'*) o adversos (*chíikul*), para analizarlos se evalúan diversos elementos del contexto, entre ellos se considera si los animales son domésticos, enseguida si son propios o ajenos, en cuanto a los animales monteses son principalmente las aves e insectos quienes marcan signos funestos, y los casos más graves implican a los mamíferos salvajes. También, se debe tener en cuenta la hora del día, el contexto y las personas presentes.

La población *máasewáal* vigila de forma rigurosa el comportamiento de sus animales domésticos (*alak'*), supervisando sus movimientos. Son particularmente severos con la conducta que deben guardar los perros, el incumplimiento de las normas de conducta no es tolerado, lo cual puede llevar al abandono del animal en el monte o a su sacrificio. Los perros deben aprender a ser obedientes, a no robar la comida y especialmente a no pararse en dos patas para pedir alimentos, esta última actitud es un mal agüero. Lo mismo si un perro cava un hueco frente o cerca de la hamaca de alguno de los moradores de la casa, anuncia su muerte. Si un perro o gato se asoman en los solares del otro extremo del pueblo, pronostica muerte. El medio para revertir los malos augurios expuestos es deshaciéndose del animal.

Cuando los animales del solar –perro, gato, cerdo, borrego– devoran sus crías, predicen la muerte del dueño del animal, estos animales son desechados, de tratarse de animales consumidos, como el cerdo o el borrego, se prefieren vender, acción que no transmite el mal. Lo mismo sucede si los anteriores animales tienen solo una cría, el daño recae en su dueño, para evitarlo la cría debe ser asesina sobre la cabeza de la hembra que la parió o bien regalada a otra persona a la cual no le afectará. De forma

similar, si el huevo que pone la gallina es muy pequeño, anuncia que alguno de los moradores del solar enfermará, para eludirlo, el huevo se rompe en la cruz que dibuja el cruce de caminos.

De las aves que visitan los solares, una de las más temidas es el *yaa*, se trata de un ave pequeña de cuerpo gris y pecho amarillo, su nombre es onomatopéyico a su canto: ¡yaa, yaa! El ave se posa en la circunferencia del solar y su grito un tanto tétrico provoca sorpresa en quien lo escucha, pues “Anuncia que vas a lamentar algo que va a pasar” (XC, 20 septiembre 2021). Así mismo, el búho (*kulte'*), al posarse en un solar, indica que habrá una muerte; también, el zopilote, el cual al bajar a bañarse en la tierra del solar, como lo hacen los pollos, avisa la muerte de los mayores de la casa.

Si algún mamífero salvaje, como el jaguar, jabalí o venado, llegara a acercarse al pueblo, anuncia un hecho funesto por venir, ya sea para todos los pobladores en general o en los solares que recorran. Pero, si esto sucede durante el mes de los finados, en noviembre, las opiniones divergen, como se explicó en el Capítulo II. Hay quien opina que el animal es en realidad un difunto que vuelve a su casa para pedir comida, por ello no es cazado ni consumido; otros explican que se trata de un regalo de los *dueños* para dar de comer a los difuntos, en este caso si habrá cacería; por último, hay quienes dicen que si se tratase de un ánima que Dios ha enviado en forma de animal lo hace para que al matarlo y consumirlo purgue su condena, y si es así, al abrir al animal le hará falta algún órgano interno o un pedazo.

Por su parte, el murciélago, al sobrevolar un solar, avisa que alguien está haciendo brujería a esa familia. Ahora, si llega a entrar a la casa se trata de un *wáay* – el doble animal en el que se convierten los brujos (*jwáay*) o hechiceros (*jpulya'aj*) para cometer los actos propios de su oficio, labores distintas a las del curandero (*jmeen*)–, en este caso el animal debe ser atrapado y quemado con chile para que no haga maldad.

El *wáay* es un ser nocturno y maligno que puede saquear lo que encuentra a la mano, animales domésticos y personas. Rosado (1940:210) documentó que una forma de ahuyentarlos en Quintana Roo consistía en ofrecerles una comida succulenta (*cahbil*). Dadas las posibilidades de transformación, los *máasewáalo'ob* como práctica precautoria dudan siempre de lo que ven y se apoyan de otros elementos del contexto para discernir la naturaleza de lo observado.

Las transformaciones más comunes son el *jwáay* chivo; *jwáay peek'* (brujo perro); *jwáay miis* (brujo gato); *jwáay taman* (brujo borrego) y *jwáay toro* o *jwáay wakax*, este último es la personificación de *K'aak'as ba'al*, El maligno (ver Balam y Quintal, 2015:188-189; Pacheco, 1934:126; Redfield y Villa Rojas, 1934:178; Villa Rojas, 1978:390). Es notorio que las conversiones se dan en animales domésticos no nativos del territorio. Pacheco (1934a:126) documenta una referencia muy singular, el *jwáay póop* (brujo petate), ser que posiblemente devino de la importancia de la estera como el asiento de los gobernantes.

Los sueños son otro estado en que los animales revelan malos presagios. De la voz *way* se derivan diferentes términos que aluden a la noche, a tener visiones en los sueños, y a transformarse (ver Barrera Vásquez, 1980:916-917). En el lenguaje cotidiano, en ocasiones hay una distinción entre la voz *wayak'* para referirse a las pesadillas, y la voz *náay* se usa para los sueños placenteros. Soñar con un caballo de color café, con un ganado rojo o negro, o con un gato negro indica que se tiene un enemigo.

Los insectos marcan señales funestas al ingresar a la casa. Cuando una clase de grillo blanco canta dentro de ella, anuncia que uno de los cónyuges abandonará la morada. Si las avispas entran en enjambre, auguran que sus habitantes se reunirán por motivo de un velorio. Por último, un abejorro zumbará cerca de la hamaca de quien está pronto a fallecer.

Las serpientes, culebras o víboras de forma general son llamadas *chüichi'*, palabra que se construye por una reduplicación de la voz *chi'*, morder, y se traduce como “la cosa que muerde” (Le Guen, 2012:164). Le Guen agrega que se trata de una entidad parecida al “coco” la cual sirve para enseñar a los infantes a tener precaución y no confiar en lo desconocido. En cambio, lo que yo observé en Chanchah Derrepente, es que *chüichi'* es un eufemismo para nombrar cualquier animal rastrero que entra a la casa y su nombre nunca se pronuncia con ligereza ni solo con la intención de espantar a los menores. Estos animales rastreros son *K'aak'as ba'alo'ob* (cosas malignas), eufemismo que se prefiere en lugar de *K'isin* (diablo), ya que nombrar implica invocar. Se trata de seres potencialmente dañinos a los que se les atribuyen una gran cantidad de enfermedades causadas por los “vientos” que dejan a su paso (Villa Rojas, 1995:297), por morar en las oquedades, la noche y la humedad. Al encontrarlos se matan a machetazos y además son quemados para evitar que revivan:

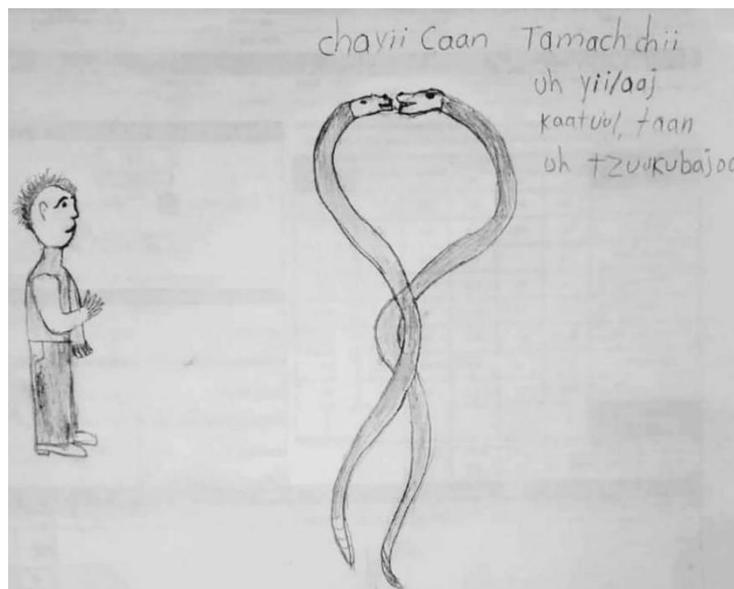
Una noche a punto de dormir, en casa de *XP* una de las niñas gritó: “¡*chúichi!*!” Enseguida todos se acomodaron sobre la hamaca, el padre prendió la luz y con el machete mató a una víbora, sacó al animal de la casa para quemarlo y me explicó: “aunque lo mates debes quemarlo, porque es *chúichi*”.

Cuando al día siguiente pregunté por el nombre de ese animal, una de las niñas me respondió: “*chúichi*”, y la madre enseguida la regañó diciéndole que no debe repetirlo, pues podría aparecerse en ese momento (Diario de campo, 8 de abril 2021).

El cuidado que se tiene para protegerse de estos reptiles no es menor, pues, ya sean venenosas o no, sus picaduras producen *k'i'inam* y el tratamiento que se requiere es sumamente delicado que requiere la reclusión y aislamiento de la víctima, como se mostró en el Capítulo II.

Figura 64

La serpiente chaayil kaan en posición de mal agüero



Dibujo. Leonarda Chan Yam, Chanchah Derrepente 2021.

Nota. Dice: “*Chayii caan tamach chii uh yii/aaaj kaatúul, taan uh tzuukubajoo*” [*Chaayil kaan tamach chi' tu yilaj ka'atúul, táan u ts'u'uts'ikubajo'ob* / Él vio dos serpientes de mal agüero que estaban besándose].

Ahondando en el tema de las serpientes, uno de los secretos que guarda la *cuatro nariz* (*Porthidium yucatanicum*) –de las más temidas de la microregión por su

picadura venenosa—, es otorgarle la facilidad de bordar el punto de cruz a la persona que se atreva a contar la cuadrícula de escamas en su cabeza. La de nombre *kaanil bej* tiene la capacidad de picar la sombra de las personas, provocando dolores en los dedos de los pies y de las manos, hasta ponerlos morados. La forma de tratarla es buscar a esa clase de culebra, quemarla y sus cenizas, mezclarlas con miel de abejas meliponas para aplicarla sobre el área amoratada. La *chaayil kaan*, serpiente de color verde, al posicionarse junto con otra del mismo tipo cruzando las cabezas, como besándose, anuncian la pérdida de un anciano de la familia.

Pero no solo las acciones y actitudes de los animales son interpretadas, también se analizan las formas de manifestación de la vegetación del solar, particularmente el comportamiento de los árboles frutales, los cuales si dan fruto a destiempo o no dan frutos por una temporada larga, anuncian muerte en el solar.

Las manifestaciones que son interpretadas de forma favorable son llamadas señales (*chíikul*), una clase de ellas anuncian visitas, esto lo hace el silbido del fogón y se entiende también que se aviva para avisar que se debe preparar comida, o bien señala que el fuego recibirá carne. Del mismo modo, el gato al bañarse muestra que hay que arreglarse en espera de alguien. La mariposa llamada *tutuch ki'* al entrar a la casa indica que llegarán visitas desde lejos. Una advertencia venturosa es anunciada por un tipo de grillo verde llamado *xki'nil* el cual al ingresar a la casa avisa la llegada de dinero.

Otra clase de señales se encuentran relacionadas con la lluvia. Cuando se escucha el canto de las chachalacas se comenta: “Va a llover... son las chachalacas pidiendo agua” (*XP*, 30 de marzo 2021). La mariposa grande de color café llamada *xmajan naj* (presta casa), al entrar a la casa muestra a las personas que deben hacer lo mismo para refugiarse de la lluvia inminente. Las hormigas, al cambiar de hormiguero, revelan que habrá lluvias largas.

El canto de los sapos advierte la lluvia, en especial los sapos de nombre *sats' muuch*, *jo'opo' muuch* y *wo' muuch* (*Rhinophrynus dorsalis*, identificado en García, 2015:34). Así, cuando el *jmeen* utiliza su sapo de barro para pedir lluvia, recrea el escenario previo a la lluvia para atraerla y junto con la mesa ritual se generan las condiciones propicias para que estos seres deseen acercarse a una ofrenda. Es por su trabajo de pedir agua que los sapos reciben un trato especial:

No se deben molestar los sapos. Porque cuando se hace un *Loj*, los sapos son los animalitos, *u yalak'* así, de los *nukuch máako'ob*. *Le mejen muuch*, *wo'*

muuch [son su animal doméstico de los grandes señores. El pequeño sapo, el sapo *wo'*].

Ellos comen el *saanto uk'ul* [atole ritual], no deben agarrarlos porque tienen el mal aire. Es como si les doy de un *máatan* a mi perrito, él cuida mi terreno, él trabaja, por eso si alguien mata a mi perro va a enfermar de mal aire porque está haciendo mal al matar a un animalito que trabaja, lo mismo pasa con el sapo, si abres al *wo'* tiene el *xiix* [resto] en su panza del *saanto uk'ul* (XZ, 9 de agosto 2021).

Como se muestra, el sapo *wo'* es el animal doméstico de los hacedores de lluvia (*cháako'ob*) que le ayuda a regar los campos, son merecedores de la comida ritual que las personas ofrecen a sus *dueños* dado que cumplen con un trabajo, por esto deben ser respetados.

Imagen 65

Jmeen muestra sus piedras adivinatorias (sáastumo'ob) y su sapo para pedir lluvia



Foto. Anaid Ortíz. Chancah Derrepente, Quintana Roo 2018

4.2 Los animales monteses (*ba'alche'*)

El monte es de forma general el espacio que se encuentra fuera del pueblo, puede distinguirse en dos, uno es el territorio con mayor cercanía al pueblo donde se realizan las milpas, y el otro es el monte alto, un sitio usado para la cacería. El monte alto es un sitio indómito y a la vez puro (*sujuy*) en tanto no ha sido contaminado por la presencia constante de las acciones humanas y donde hay una libre manifestación de los *iik'o'ob*. El monte es evitado por las mujeres, y es frecuentado por los hombres para realizar la milpa, la recolección de plantas medicinales, de bejuco y es el lugar de la cacería. Como otros autores lo han mostrado (ver Neurath, 2008; Olivier, 2015), la

agricultura y la cacería no son actividades separadas y además, en este capítulo se observa que las actividades realizadas en el solar forman parte del mismo complejo.

La cacería en Mesoamérica ha sido abordada siguiendo los estudios del chamanismo siberiano (Hamayon, 1990, citado en Dehouve 2008), en los cuales se habla de una alianza matrimonial entre el cazador y el dueño de los animales, motivo recurrente en diversos mitos mesoamericanos. Entre los *máasewáalo'ob* de Chanchah Derrepente, la alianza matrimonial entre los cazadores y el dueño de los animales (ver Braakhuis, 2001), no aparece en los mitos contemporáneos, es, en cambio, esencial la noción de *dueños* y *guardianes* de los animales.

Como se explicó, los animales monteses se clasifican como poseídos (*alak'*) por los *sipo'ob* que tienen la potestad de regalar sus crías (*alak'*) al cazador, al tiempo que comparten con los santos las tareas de cuidado de los animales monteses. Olivier (2015) señala que esta clase de seres son comunes en la tradición Mesoamericana, y se les encuentra con el nombre de “*rey, señor, dueño, patrono, protector, genio protector, madre, padre, deidad tutelar, etc.*,” (p.154). En el caso maya yucateco, se trata de seres con agencia para otorgar, regalar o soltar a sus animales para que se encuentren al alcance de las personas:

Los campesinos explican que los animales que quieren cazar se encuentran en los corrales de sus dueños, allá están guardados y se tiene que solicitar a los dueños de los animales que saquen a sus criados del corral, para que puedan andar en el monte y estar disponibles para la cacería (Gabriel, 2006:103).

Por principio, todos los animales se encuentran bajo la tutela de *Yuum káax* (Señor del monte), en Chanchah Derrepente se reconoce también a *Enok*, personaje bíblico que es mencionado en los relatos proféticos del territorio *máasewáal* (ver Barabás, 2008:176 y Vapnarsky, 2009:147). El *dueño* de los venados, llamado *Sip*, el cual se describe como un venado con una gran cornamenta y entre ella porta un panal de avispa con las que puede castigar a los cazadores que se excedan. El *Sip* es el guardián más reconocido y el cazador no solo debe eludirlo para lograr su cometido, sino también contar con su venia o regalo, por esto Gabriel (2006) propone “la traducción para *sip* como ‘dejar o soltar de la mano, soltar de cualquier manera y dejar ir’ y ‘dar licencia, conceder permiso’” (p.106).

El *Sip* es el dueño de todos los venados en *ya'ax kíin* [época de secas] pasa a dar su agua a los animales. *Enok* es el dueño de todos los animales y el *Sapatán* también de los pájaros. Es de tamaño de un picaflor. Hace un nido

muy grande porque lo hacen todos los pájaros. Yo lo tengo visto su nido en el monte (*JR*, 14 de noviembre 2021).

Todos los animales tienen sus *guardianes* específicos. Por ejemplo, “el *k'an sip* es el guardián del agutí; *baalan sip* del tepezcuintle; *EEK sip* del jabalí y el *chak sip* del venado” (Gabriel, 2006:104). Villa Rojas (1978:295-296) habla los *balamob* y el *zohol-cutz* (pavo hueco o falso) para los pavos silvestres; *zohol-cojolito* para el faisán; y *zohol-bach* de la chachalaca. El *Sip* de cada animal es descrito como un ser de la misma especie, pero con características especiales. Se trata de un ser de aire imposible de atrapar a menos que se empleen artimañas específicas, el cual se aparece a quienes se han excedido en la cacería.

Además, de los seres de aire, los animales están protegidos por los santos y vírgenes, como se ha hablado ya, la Virgen María es la protectora de las abejas. Redfield y Villa Rojas (1934:117) explican que todos los animales monteses se encuentran bajo la protección de San Gabriel, Santa Cecilia y San Marcelino. San Sebastián es el protector de los jabalíes (Villa Rojas, 1978:296). En Chanch Derrepente explican que San Eustaquio es el dueño mayor de los animales y del venado y San Silvestre es también dueño de los animales. Gabriel (2006) apunta que San Eustaquio es el patrón de los cazadores y San Cipriano de los venados (p.105). Como se observa, los *sipo'ob* y los santos comparten las tareas de cuidado de los animales, a lo que opina Olivier (2015) se realiza con la intención de “[...] multiplicar los destinatarios de los rezos y las ofrendas para garantizar el éxito de una petición” (p.177).

Cacería y alimentación

La cacería es una actividad común en el territorio *máasewáal*. Aprender a cazar es una habilidad indispensable que cada hombre adulto requiere para procurar el alimento familiar, es la principal fuente de proteínas cárnicas de las familias (Toledo et al., 2008:349) y mantiene a raya a los animales depredadores de la milpa. Es así que, los niños, desde tempranas edades, afinan la puntería por medio de resorteras, experimentan construyendo trampas y aprenden a observar a los animales. Por otro lado, las mujeres y niñas son las encargadas de transformar los frutos de la cacería en alimentos. Pero, el hombre no está al margen de esta transformación, se encarga de desplumar, rasurar, destazar a los animales, así como de cavar el horno subterráneo (*püib*).

El campesino día a día recorre el camino de su casa a la milpa observando los cambios del entorno, como el follaje, la floración de las plantas y los rastros que cualquier animal deja, se trata de marcas en determinados frutos o arbustos según la clase de animal, excremento y huellas, de esta forma los campesinos siguen las señales de los animales que están visitando las milpas y sus inmediaciones. Además, los sentidos desempeñan un papel crucial en la cacería:

As they move about within the forest, their sight is actively seeking animals or their traces. Hearing is engaged while listening for and to animals and imitating their sounds. Smell is also crucial in tracking game and sensing the odor of trees and fruits consumed by animals. Even taste comes into play in some instances, when the Maya test vegetation while out hunting in search of various medicinal plants within the forest (Martínez-Reyes, 2016:134).

Para apoyar los sentidos del campesino, los perros son llevados a la milpa en su trabajo diario. En cambio, no todos los días se carga el arma rumbo al campo, para no excederse en la cacería y con esto evitar recibir castigos de los *dueños* de los animales, por ejemplo:

¿Cómo vas a pagar al *Yuum k'aax* el *suerte* que tienes en la cacería?– Anaid.

No lo tengo que pagar, es solo un ave. Si sales todos los días a tirar y llevas perro si tienes que pagar (JC, 1 de abril 2021).

Es común que los perros adquieran garrapatas cuando salen día a día tras el milpero, pero el dueño no interviene en retirarlas: “Deja que el perro lo quite...[la garrapata]. Si lo estás quitando a lo chingas y pierde *el suerte* de buscar animales” (Me regañó un día JP, 7 de septiembre 2021). De estos perros, hay algunos que son maestros y enseñan a otros a perseguir presas, se trata de los *páais peek' chingón*, ellos reciben un trato distintivo por parte del milpero, además de un procedimiento funerario singular:

Si tienes un perrito así bueno que te ayudó, trabajó, a ese lo vas a llevar a tu milpa o al monte. Se llama así *baanal peek'*, un perro que siempre atrapa animales. Lo llevan donde hay un cerrito donde hay muchas piedras, busca un lugar, un hueco, así, se le mete y se le rellena con piedras para que el zopilote no lo llegué a comer. Lo principal que no debe sacar los zopilotes son los ojos, hay que cuidar ese perro porque ayudó mucho cuando está en vida. Si se llega a comer los ojos va a pasar el tiempo chillando, llorando, ladrando donde esta, porque no le dieron atención cuando está en vida. A los dos o tres años, quitas

todas las piedras otra vez y ya queda el alma libre. Así se cuida a los perritos chingones. Ese es la forma en que el dueño le devuelve el favor. Dicen que si no lo hace uno, no muere uno rápido, esta llorando, gritando, no muere uno rápido y esta llorando por lo que hizo con el perrito (*JJ*, 15 de marzo 2021).

En la descripción anterior se observa la importancia de los perros en la vida cotidiana máasewáal, su labor en la cacería que contribuye en la alimentación de la familia los hace merecedores de un trato especial, de una sepultura.

En Chancah Derrepente, la cacería suele realizarse en solitario (*xíimbal ts'oon*), cuando se sigue el rastro de un animal, cualquier cambio minúsculo es advertido por el campesino que conoce tan bien el camino a su milpa, así como las características del entorno, quien tras observar cambios y huellas podrá decidir salir a tirar por las noches, a esto se le llama espionaje (*ch'úuk*). La lámpara es un instrumento fundamental y a la técnica que se vale de ella se nombra lamparear (*luuj*). En los métodos antes mencionados, los campesinos pueden dejar algún fruto como cebo para acostumbrar a los animales a comer en determinado lugar, y una vez que así sucede, esperan al animal en el sitio adecuado, siempre en contra del viento para cazarlo.

La cacería puede ejecutarse también en grupo para apresar venado o jabalí y recibe el nombre de batida (*p'uuj*), pero esta táctica no se practica con frecuencia por ser riesgosa. Consiste en dividir a los cazadores en dos grupos, a favor del viento se colocan aquellos que azuzan al animal por medio de clamoreos llevándolo hacia el otro grupo que lo espera con las armas. Es así que se relatan historias donde una persona es confundida con un animal y sus compañeros le disparan por equivocación. *Don Aa* (2 de septiembre 2021) me relató que estos casos son una manifestación del *Sip* protegiendo a sus animales domésticos.

Al ser la cacería una actividad que se realiza en el monte se encuentra rodeada de una diversidad de peligros, por ello, al dirigirse a este espacio siempre se cuida el vocabulario, no se maldice, o se habla en voz alta para evitar inquietar a los *sipo'ob* o a *Yuum káax*. Además, se debe caminar con sigilo para no perturbar a las aves, las cuales avisarán a los otros animales sobre el arribo del cazador.

Entre los riesgos de la cacería se encuentran los accidentes de armas, las mordeduras de víboras y los extravíos en el monte, todos estos son vistos como castigos de los *dueños* tutelares. También, se corre el riesgo de adquirir mal aire por deambular en los pueblos antiguos (*xla káajo'ob*) y en los montículos arqueológicos

(*mulo'ob*), que son lugares vivos (*kuxa'an*). Por lo que se ha explicado, cuando los hombres vuelven a la casa después de la cacería, toman la precaución de no acercarse a los infantes ni a las mujeres, por el mal aire que pueden cargar, en estos casos acostumbran a dormir en un sitio aparte, como es la cocina.

Niños y jóvenes se inician en la cacería aprendiendo a utilizar la resortera; las primeras resorteras las construye el padre y con el tiempo ellos mismos las tallan. Comienzan tirando a toda clase de pájaros y blancos afinando la puntería. Fabrican escopetas de madera, las cuales disparan alambres capaces de atravesar lagartijas.

Figura 66

Niño prepara trampa para aves (núup')



Foto. Anaid Ortíz. Chanchah Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Además, construyen trampas para aves llamadas *núup'*, lo mismo que para tuzas, experimentando con las trampas, aprenden a observar los cambios de la naturaleza incurridos por algún animal, a acechar, a distinguir las huellas, también aprenden los horarios y la época en que los diferentes animales se mueven por el territorio y es alrededor de los 12 años cuando su padre les presta el arma para tirar aves en la milpa. De forma gradual que los niños y jóvenes aprender a conocer el

entorno, el comportamiento animal, distinguir los malos aires, lo mismo que las manifestaciones de los *dueños* del territorio.

Cuando estoy aprendiendo a disparar mi papá me explica que no debo tener miedo. Si no, no voy a poder. Aprendes que los ruidos de la noche son otros, y muchos son puro aire. También, es mejor ir a los *xla káaj* en parejas, de noche siempre es cuando hay ruidos y peligros (*JR*, 28 de abril 2021).

Alrededor de los 15 años, los jóvenes reúnen dinero para comprar su primer rifle y salen a tirar como actividad vespertina o de fines de semana. Se trata de rifles de 12 mm y carabinas de 16 mm y 20 mm con alcances máximos de 30 m. Las cuales se consiguen sin papeles de registro por vendedores que dicen venir “desde Yucatán”, los precios oscilan entre los \$7 000 MXN a los \$12 000 MXN. Las armas funcionan como una fuente de ahorro y para adquirirlas muchos jóvenes utilizan su beca gubernamental de manutención escolar. Las cargas se adquieren en X Hazil Sur a un precio en 2021 de \$250 MX a \$550 MX por caja con 25 a 50 municiones. En casa, e incluso de camino a la milpa, las armas se mantienen descargadas. Es solo al momento de acercarse al lugar donde se puede encontrar el blanco que se cargan.

Las armas pueden ser dañados de mal aire, cuando se sospecha de esto, de la misma forma que una persona, el arma es llevada ante el *jmeen* el cual sacará *el suerte* del instrumento, realizará la limpia, la santiguará y al final recomendará un *máatan* llamado *uk'ulbil ts'on* (darle su bebida a la carabina), donde se le ofrece ya sea atole (*sakan*), o café con pan. Estos son los únicos procedimientos rituales que recibe el arma en Chancah Derrepente, a diferencia de la bendición de escopetas y los perros de cacería que Gabriel (2006:94-95, 100-102) documenta en el Oriente de Yucatán.

Los rifles son además instrumentos con agencia sensibles al mal aire que generan el coito extramarital “Para conservar tu carabina debes ser una persona correcta, no andar por ahí con las mujeres, si no la carabina explota” (*Don Aa*, 26 de junio 2021). Se observa que el arma tiene las mismas características que los instrumentos de los músicos de *máaya paax*, son objetos sensibles a las normas de comportamiento moral, así como a la medida que se debe guardar en la cacería.

En Chancah Derrepente no es usual pagar a los *dueños* de los animales por los bienes recibidos, lo anterior no quiere decir que al salir a la milpa o a tirar no se pida protección para la jornada, y se solicite ante el santo familiar encontrar a las presas de cacería. Olivier (2015:254-255) compila diversas narraciones cinegéticas mesoamericanas que tienen por enseñanza no trasgredir las normas de cacería, por

ejemplo, no abusar de la suerte, no excederse en la caza, no cometer adulterio, no regalar carne a la amante, no vender ciertas partes del animal y no vender demasiada cara la carne.

En Chanchah Derrepente, como medida precautoria, el campesino debe buscar no excederse en la cacería, pero es hasta que siente que ha enfermado de mal aire, que buscan la causa de ello, “Ya tenía muchos cuernos de venado, hice su *máatan* a San Eustaquio. En un árbol cuelgo el hígado y la cabeza del venado, y rezo al santo patrón de todos los animales del monte” (*Don I*, 30 de mayo 2021). Es así que el *jmeen* le explica que se han excedido en la cacería y recomienda realizar un *máatan* a *Yuum k'aax*, a los *sipo'ob* y a San Eustaquio.

Las presas preferidas para el consumo en Chanchah Derrepente son el venado temazate gris, *yuuk* (*Mazama pandora*) y el venado cola blanca, *kéej* (*Odocoyleus virginianu*). Las dos clases de cérvidos son apresados de noche en las milpas utilizando técnicas de batida y espionaje, además durante la época de secas, la vegetación baja permite al milpero observar mejor el entorno y acechar a su presa en los lugares donde van a buscar agua como lo son las sartenejas (*jaltun*).

Una vez que el venado se lleva a la casa, lo primero que se hace es desollarlo, enseguida se destripa, lava, y la cola se levanta en un lugar donde ni los perros ni los infantes la jueguen para posteriormente quemarla, por el hecho de que contiene mal aire. Una vez consumido el animal, las astas son guardadas para elaborar artesanías con bejuco, para las cuales se replica la cabeza del venado y se corona con los cuernos, o bien se guardan al interior de las cabezas a manera de decoración de prestigio.

La forma común de preparación del venado es cocerlo en el *püib* sin sal. Es el hombre principal de la casa y específicamente quien realizó la cacería, el encargado de preparar el horno, lo cual consiste en cavar, reunir la leña, enterrar al animal y vigilar el tiempo de cocción. Una vez fuera del horno se preparan en salpicón (*tsi'ik*) – la carne se desmenuza y condimenta con sal, naranja agria, cilantro, cebolla morada, rábano y chile habanero picado–. Otras preparaciones usuales son en *majkuum* – estofado adobado en achiote–, en *che'chak* –caldo condimentado con achiote–, y en *chimole* –caldo de chile habanero tostado–.

En el estómago del venado puede encontrarse la piedra bezoar, “Se trata de instrumentos adivinatorios presentes en todo el territorio mesoamericano desde la época prehispánica hasta nuestros días” (Olivier, 2015:201). Esta piedra se estima

como *un suerte* del cazador, es decir, un don, y se encuentra directamente relacionada con la noción de *secreto*. *Don Aa* (2 de septiembre 2021) me relató que de joven salía casi todos los días a tirar, y que en una ocasión tuvo *el suerte* de encontrar *u túnich le kéejo'* (su piedra del venado).

La piedra te da *el suerte* de buscar siempre el venado. Pero no la vas a guardar nada más así, para que sea *kuxa'an* [con condición de vida] debes construir un *chan* [pequeño] altar en el monte y cada martes y viernes das su pozole de maíz nuevo. No la vas a guardar dentro la casa, a enferma a los pequeñitos. Y cuando ya estuvo, ya te regalo 13 animales, la dejas, por allá donde buscaste el venado, la pones en un árbol o piedra grande, antes del medio día. Luego el *Sip* [dueño de los venados] la va poner en otro de sus animales (*Don Aa*, 2 de septiembre 2021).

La piedra bezoar se localiza en el interior del segundo estómago (*t'up tsukel*) del animal, al momento de lavar sus vísceras el cazador debe ser cuidadoso, y si la encuentra inmediatamente debe guardarla, en caso de que la mujer lo haga, la dará al hombre sin observarla ni mostrarla, de lo contrario pierde su efectividad. Por su parte, Villa Rojas (1978) reporta el mismo nombre para el bezoar: “*tunich-ceh* (piedra venado) [...] Cuando el cazador abusa del talismán, entonces el *zip* suele castigarlo con enfermedades que producen los ‘aires’ que deja al pasar” (p.295).

JJ (27 de junio 2021) me relató, otra *suerte* para la cacería del venado, la cual consiste en encontrar un gusano llamado *xoob* en la nariz de los cérvidos. Si se desea que dicho animal continúe con vida, la persona debe introducirlo en su nariz y le dará la posibilidad de replicar el balido de los venados, ya sea hembra o macho, según lo que se cazó y con esto acercarse a ellos. En cambio, *JR* (28 de junio 2021) precisa que el gusano se guarda en un carrizo, y se lleva en el morral cuando se sale a tirar. Desde ese lugar, el gusano imita el clamor de los venados. Pero, para conservarlo con vida, se alimenta con la sangre del dueño.

La cacería de un venado es un suceso importante en los pueblos. Cuando los vecinos ven al cazador volver del monte con el animal, a las pocas horas se acercan para comprar carne o al menos caldo. También, produce alegría entre el grupo doméstico, el cual se reúne a apreciarlo y participará auxiliando al cazador. Pero vender o regalar carne de venado es una acción peligrosa:

Si a te quieren chingar lo van a hacer. Nomás tiran los huesos en un pozo y con eso hasta la escopeta chingan. Vas a salir hasta 13 veces a tirar y nada tiras, hasta que pasan esos 13 vas a tirar otra vez.

Hay otro secreto para tu escopeta, buscas a la *cuatro nariz* [víbora] y lo tiras. La escopeta es *K'aak'as ba'al* [El maligno] va a toma el *múuk'* [fuerza] de la víbora. La escopeta es *K'aak'as ba'al* [El maligno], es *Kísín* [Diablo], primero lo ves al animal que muere y después escuchas el tiro, por eso es *k'aak'as* [malo].

Para que no te chinguen, no vas a dar su hueso donde tiene médula, eso tú lo vas a comer. Una vez eso me hicieron y así lo aprendo, el espinazo no vas a regalarlo y venderlo (*Don Aa*, 2 de septiembre 2021).

Las escopetas corren el peligro de ser arruinadas intencionalmente por las personas que compran o reciben de regalo carne de la cacería. Por esto, se tiene cuidado a quién se regala o vende la carne, y en ocasiones se prefiere únicamente compartir el caldo, para evitar los riesgos. Respecto a la médula espinal, se entiende en la cita que en ella se encuentra la sustancia germinal y regenerativa del animal, esto lo explica Méndez (2013), para los nahuas de la Sierra Negra de Puebla:

Para los sanmartineños, los huesos están asociados a la regeneración y a la vida, pues el semen, concebido como la sustancia primordial para dar vida, es el agüita que el hombre produce desde su espina dorsal, conjunto de huesos que también son el origen de la leche materna. Asimismo, son pensados como las “semillas” que permitirán que las especies no se extingan (p.141).

Es sumamente importante la forma en la que se desechan los huesos de los animales de cacería, en especial la médula, la cual contiene la cualidad de vida de los animales, el tema se aborda con mayor detenimiento más adelante.

Relacionada con el venado, se encuentra la mata de chaya, cuando una mujer *máasewáal* sale a cortarla le habla de la siguiente manera, (*XP*, 25 de febrero 2017):

<i>Chay: biike'en in tokech kin k'áatik tech peermiso.</i>	Chaya: vengo aquí a arrancarte, te pido permiso.
<i>Yaan in lülka ja'ilo' ma' chi'iken.</i>	Tengo que sacudirte el agua para que no me muerdas.
<i>Yaan in péeksikech kéej, ma' chi'iken.</i>	Te voy a mover venado, pero no me muerdas venado.
<i>Tumen teche' man ya'ab a k'i'ixe'.</i>	Porque tú tienes muchas espinas.

Cuando las mujeres salen a cortarla y alguien les pregunta a dónde se dirigen, suelen responder: “*tin b'ín ts'on* (estoy yendo a tirar)”. Al momento de cortarla-cazarla le hablan a la mata diciendo: “*¡k'éej, ma chi'iken!* (¡venado, no me muerdas!)”. Mientras la cortan-destazan le explican a la planta: “*tin p'útk u nook' chay* (estoy quitando tu ropa [pelaje] chaya)”. Finalmente, cuando se les pregunta qué es lo que están comiendo, pueden llegar a responder: “*tin jantiko'on k'éej* (estamos comiendo venado [chaya])”. Así, la chaya es un venado, se toma con precaución, como cuando espías a un animal para cazarlo, después, se corta con cuidado y se degusta como carne. Se trata de un alimento fundamental en la alimentación *máasewáal*, se valora como un alimento nutritivo y de valor histórico, pues fue una de las comidas principales de los abuelos, la importancia alimenticia de la planta le otorga a la planta una condición ontológica diferente.

Figura 67

Jabalíes capturados al caer en un socavón, ahora son tratados como animales domésticos esperando que se reproduzcan



Foto. Anaid Ortíz. Chan Santa Cruz, Quintana Roo, 2021.

Otro de los animales de gran aprecio para la alimentación es el jabalí (*kitam*), del que hay dos variedades, uno es el *box kitam* (*Pécari angulatus yucatanensis*), de color negro y considerado bravo, a los machos se les llama *k'olo kitam*. Otro es el

jabalí de collar, *sak kitam* (*Tayassu pecari ringens*), el cual tiene una mancha blanca bajo el cuello, es más pequeño que el primero, se conduce con cierto miedo y su carne es clara. Estos animales se encuentran a cualquier hora del día en la milpa y también se pueden organizar batidas para atraparlos. El cazador se auxilia de su olfato para atraparlos, por la fetidez que emanan. Para preparar el jabalí, después de rasurarlo, se retira una glándula cercana a la nuca que despidе ese hedor. Por la dureza de su carne, la manera de preparación debe ser en *p̄ib*.

El tejón, *chi'ik* (*Nasua naricayucatanica*), es el animal más común de cacería, pese a esto no es sencillo atraparlos porque se mueve rápido, trepa los árboles y es en las alturas donde el milpero debe atinar el disparo, los especímenes adultos atacan a los perros llegando a matarlos, en caso de herirlos, se les aplica pelo de tejón asado. El campesino encuentra al tejón de día en manada devorando cualquier fruto de la milpa, también se les colocan cebos para atraparlos.

Figura 68

Milpero regresa de jalar bejuco con un tejón de cacería. El perro deseoso de recibir parte del botín que ayudó a apresar



Foto. Anaid Ortíz. Chanch Derrepente, Quintana Roo, 2021.

Una vez cazado el animal, se le retira el pelaje, su nariz se corta “para que no parezca un gato” (JC, 29 de febrero 2020), la cola y manos se hierven y regalan a los perros que ayudaron en la cacería. A continuación, se retiran las glándulas que se encuentran bajo cada axila. El tejón se cuece el *píib* o se destaza para freír. Una vez concluida la cocción, la cabeza es regalada a los perros de la casa, incluso a aquellos que no participaron en la cacería, para que aprendan a olfatear al animal.

El tejón es encarnado durante las fiestas patronales por un hombre que hace de *Chi'ik*, su principal papel lo cumple durante el corte y siembra de la ceiba, acto de inauguración las fiestas. En ese momento imita al animal trepando a lo más alto del árbol, mostrando sus habilidades para mantenerse en la copa del árbol, al mismo tiempo es juguetón y cómico, como el animal joven.

Otros de los mamíferos consumidos es el armadillo, *weech* (*Dactylopsilus novemcinctus*). El origen del armadillo es el siguiente:

Los hombres estaban haciendo *Janlil kool*, y uno agarra un *leek* [jícara empleada como plato] que tiene pavo de monte. Cuando acabó el rezo quiso comerlo y ya no estaba. En cambio, vio caminar a un animal con una cáscara. Así nació el armadillo, tiene su cáscara como el *leek* y su carne blanca como el pavo de monte (JR, 27 de junio 2021).

El pasaje enseña que la comida ritual debe ser repartida, de lo contrario, al esconderla o guardarla sufre una transformación. El armadillo se atrapa de noche, momento en que se encuentra en su madriguera y son los perros quienes dan aviso del animal en su guarida. Se puede matar a puño, cavar hasta llegar a él para jalarlo de la cola, o bien es hurga en la madriguera con un palo para alcanzarlo y clavarlo en alguna parte de su cuerpo y así extraerlo. También se organizan batidas. Si una persona se excede en la caza del armadillo, puede encontrar en su lugar un zopilote:

Si tiras muchos armadillos sale el zopilote, el *boox ch'oom*. El zopilote es malo, porque el zopilote anda comiendo carne podrida y crudo. Por eso no se mata, no lo pueden tirar, con carabina, ni con resortera. Tampoco es bueno señalar. Porque si una persona hace su *píib* no se *coce* la comida (JR, 27 de junio 2021).

En la cita anterior, hay una relación directa entre la repulsión que genera un animal que come crudo y podrido, el cual no debe ser molestado para evitar que transmita ese atributo al horno subterráneo. Para cocinar el armadillo lo primero que se hace es retirar el caparazón, quemándolo, sin darle ningún uso. La mujer prepara el

animal en *majkuum* y si al día siguiente sobró carne, se elaboran empanadas o panuchos. El armadillo no es del gusto de muchas personas, pues explican que tiene un olor fuerte, por esto es fundamental extraer todas las glándulas de su cuello que despiden mal olor.

En torno a la cola del armadillo se relata lo siguiente: “La cola va a sembrarla una mujer y después la *wixa* [orina]. Va a crecer su raíz y ningún hombre la va a poder arrancar, solo una mujer” (*JP*, 2 de junio 2021). La relación que existe entre el armadillo y las mujeres es el uso del eufemismo *weech* para referirse a los genitales femeninos.

Las aves son el grupo de consumo más diverso de la cacería, se persiguen durante el día por su canto u observando los árboles donde se alimentan. Son los animales con mayor dispersión en el territorio, se acercan a los árboles frutales del solar y también visitan las milpas comiendo los frutos de estas, dichos animales no son consumidos por toda la población, pero se cazan para mantenerlos al ras de la milpa, especialmente en los meses de octubre a noviembre para impedir que terminen con la cosecha. Las aves pequeñas, como la chachalaca, *baach* (*Ortalis vetula*), el loro, *xt'uut'* (*Amazona xantholora*), el perico, *k'ili'* (*Aratinga astec*), y las palomas *tsuutsuy* (*Leptolila verreauxi*) que rondan el pueblo, son capturas principalmente por los niños y jóvenes utilizando resorteras y trampas.

Las aves medianas como la codorniz, *beech'* (*Colinus nigrogularis*), el tinamú canelo, *xchibilúub* (*Crypturellus cinnamomenus*), la paloma de pico negro de huamiles, *úukum* (*Columba nigrirostri*), la paloma de pico rosado, *chu'ukib* (*Columba speciosa*), la perdiz, *noom* (*Tinamus major percautus*), la torcaza, *sak pakal* (*Zenaida asiática*), y la tórtola, *mucuy* (*Columbigallina passerina*), se encuentran en las milpas o en el monte y son las aves más difíciles de atrapar porque se mueven rápido y tienen colores similares a la vegetación seca. El secreto para atraparlas, explican los campesinos, es desplazarse con cautela y llevar ropa que permita cierto camuflaje.

Las aves grandes como el cojolite, *koox* (*Penelope purascens*), el ocofaisán, *k'anbul* (*Crax rubra*), y el pavo de monte, *kuuts* (*Meleagris gallopavo*), se ubican en los montes en parvadas. Por su parte, el pato de sabana (*úukum ja'*), visita la región en temporada de lluvias cuando se inundan algunas zonas de los ejidos.

Una vez capturadas estas aves, son llevadas ante la mujer de la casa, en muchas ocasiones ya desplumadas. Las mujeres se encargan de limpiarlas, destriparlas y condimentarlas, las aves pequeñas y medianas se consume aderezadas

con pimienta y mezcladas con arroz o fritas. Las aves grandes se adoban para comerlas en *che'chak*, *chimole*, *pipián* –salsa de pepita–, *óomsikil* –salsa de pepita con ciruela– y en *k'ool* –caldo condimentado con achiote y espesado con masa–.

Los huesos y vísceras del ocofaisán y del pavo de monte no son tirados a los perros de la casa, se toma la precaución de quemarlos en el fogón para que los animales domésticos no los tomen. Con excepción del espolón del pavo de monte que se usa como navaja para los gallos de pelea. La razón que se explica para desechar los huesos de esta manera es que en su médula estas aves guardan *chook*, palabra que los mayahablantes traducen en *chilia* y en el oriente de Yucatán refieren *chilio*:

Pasa que el *kuuts* [pavo de monte] y el *k'anbul* [ocofaisán] comen un bejuco que se llama *chook*, ese bejuco no es bueno y esos animales lo guardan en sus huesos. Si dejas que tu perrito lo come se enferma, lo ataca a su vista del perro, su ojo queda azul o blanco y a los 3 días muere. No hay cura, aunque hay quien dice que puedes sancochar la raíz del *ch'íich' puut* [papaya silvestre] (JJ, 5 de abril 2021).

Esta restricción alimenticia para desechar los huesos de los animales enunciados es una clase de cuidado que las familias procuran para sus animales domésticos. Valdría la pena explorar más acerca de esta enfermedad sobre la cual no he encontrado ninguna referencia.

De los roedores se consume la ardilla, *ku'uk* (*Sciurus yucatanensis*), el sereque, *tsuub* (*Dasyprocta punctata yucatanica*), el tepezcuintle, *jaaleb* (*Cuniculus paca*), y la tuza, *baj* (*Orthogeomys hisidus yucatanensis*). La ardilla se caza con resortera durante el día y se le puede encontrar en las matas de ciruela, nance y anona, se consume en *majkuum*, frita o con arroz y tiene un gusto similar al conejo.

El sereque, se persigue al atardecer con escopeta en el monte y la milpa, a este animal se le puede poner comida en la milpa para que se acostumbre y así atraparlos. El sereque es escaso y apreciado por su sabor con gusto cercano al cerdo, se prepara en *píib*, en salpicón o simplemente con sal. Sus huesos tampoco se les dan a los animales domésticos por poseer *chook*. En cambio, con los huesos del cráneo se elaboran pulseras para los infantes, las cuales dan *el suerte* (don) de ser buenos buscadores de camotes.

El tepezcuintle se encuentra en la milpa los días que no hay luna desde que oscurece hasta la media noche. Es un animal asociado a los hechiceros, dado que la ausencia de luna se identifica con la oscuridad y coincide con los días que el animal

transita, por esto es peligroso cazarlo en martes o viernes: “El tepez es un animal *k'aak'as* [malo] si lo buscas en martes o viernes, si lo tiras ese día va a venir la víbora *cuatro nariz*, es *chúichi'*. Este animal es utilizado por los *jpulyaj* [hechiceros] para hacer sus trabajos, por eso es un mal aire” (*Don A*, 29 de mayo 2021).

La tuza vive bajo la tierra y pasa su vida alimentándose de las raíces de los árboles, principalmente de plátano, yuca, piña y palmera de guano, es depredadora de cultivos y por esto el milpero está muy atento de los montículos que forma a su paso subterráneo. La captura de la tuza es una actividad de iniciación en la cacería realizada por niños y jóvenes a los que aún no se les presta la escopeta familiar. Para apresarlas se colocan trampas formadas por varas en tensión, un alambre suspendido en forma de círculo y cebo o un ajo, cuando el animal roe la carnada, la vara central levanta el alambre circular que ahorca al roedor. La ontología local explica que la tuza es una tortilla ritual que fue transformada en animal:

Los señores estaban haciendo *Janlil kool*, un *Loj*. Hicieron sus tortillas, sus *ok waaj*, con pepita. Cuando pusieron la mesa a los *Nukuch p'óoko'ob*, uno de los señores guardó una tortilla para él, la quiere comer después. La pone bajo su silla. La mesa se rezó y después se repartió.

El señor que guardó la tortilla cuando la buscó ya no estaba, pero encontró el cueva, así de la tuza. El Dios cambió la tortilla en tuza para que así, cada que los hombres hagan un *Loj*, tengan en cuenta que ningún comida deben guardar, todo se pone en la mesa y después todo se regala.

Por eso cuando comemos tuza se come todo, solo se quita su pelo, porque sus tripas son pepita, es el *ok waaj* (*JR*, 2 de junio 2021).

La tuza, al igual que el armadillo, tienen su origen en la comida ritual que no fue repartida, es parte de la vida cotidiana *máasewáal* aprender a repartir limosnas (*máatan*), procedimiento que se enseña desde infantes en el *Jéets méek*.

Una vez cazada, la tuza es llevada ante la mujer, quien retira el pelaje y la prepara ya sea frita con cebollín o en tamales llamados *wáajil baj*, donde la tuza se coloca entera. Como lo muestra el relato, al consumir el animal se come todo. Por otra parte, tener antojo de comer tuza es peligroso, en este caso el enfermo no será la persona con el deseo, sino su progenie del sexo opuesto:

Cuando una persona desea comer tuza y no hay, si es hombre en sus hijas crece una bola así en el cuello, si es una mujer la que quiere comerlo, sale esa bola en el cuello de sus hijos. Para curarlo tienes que comer la tuza, pero si no

la encuentras al menos puedes comer su cagada de la tuza, eso no es malo, porque la tuza pura raíz come. Lo vas a hervir o lo fritas con sal y con tortilla lo comes. Después, el saliva lo pones en la bola de tus hijos y así se cura, es su medicina (XP, 5 de marzo2020).

Como se ha visto en los casos de antojo de las embarazadas, o el deseo de comer algo por parte de los infantes, los antojos deben ser cumplidos para evitar enfermar o dañar a los seres más cercanos.

Los peces no se distinguen por variedades de nombres, solo por su origen, ya sea de laguna o mar. Chanchah Derrepente no cuenta con lagunas, por lo cual el pescado que se consume llega de los pueblos cercanos como Laguna Kaná, Petcacab, Chan Santa Cruz y Naranjal Poniente, donde se practica la pesca en temporada de lluvias. El pescado procedente del mar se comercializa en la localidad por pescadores que dicen viajar desde Mahahual principalmente en semana santa. Se prepara casi siempre frito, y en ocasiones en caldo cuando alguien se encuentra débil. Lo desechado del pescado se dan a perros y gatos, los huesos más puntiagudos se queman en el fogón para evitar que los mismos animales se ahoguen.

A los habitantes de Chanchah Derrepente les son repugnantes las costumbres alimenticias de los pueblos que comen insectos como hormigas o reptiles, ya que estos animales están asociados al mundo subterráneo y de las oquedades. Los únicos insectos que se consumen son las larvas de zánganos de abeja europea (*u yaal le zángonoo'*) y las larvas de avispa (*u yaal le eko' / u yaal le ts'eelemo'*), probablemente porque sus nidos no se encuentran en el suelo sino en lo alto de los árboles. Con esto no quiero decir que sea una práctica realizada por todos, pero las larvas de avispa son escasas y apreciadas por su sabor.

El único reptil bueno para comer es la tortuga terrestre (*áak*) la cual se cría en algunos solares para consumir sus huevos. También es cocida con sal y orégano, o en *majkuum*. La iguana, animal consumido en Yucatán, es inexistente en la microregión de estudio.

Los mamíferos mayores como el jaguar, *chak mo'ol* (*Felis onca*); el tigrillo, *sak xikin* (*Felis pardalis*); y el puma, *koj* (*Felis concolor mayensis*), pese a que no es frecuente observarlos son animales temidos y cuando a los pueblos llegan noticias sobre su avistamiento la población se comporta temerosa dado que estos animales son potencialmente depredadores de los animales de patio y se sospecha que también pueden devorar a las personas. El jaguar transita el territorio entre las 3 am a 5 am, en

tiempo de lluvias sus huellas quedan marcadas y es posible rastrearlo, su grasa sirve para curar reumas. Las mujeres que se encuentran amamantando guardan la precaución de no visitar el monte en este periodo, pues se explica que el olor de la leche materna atrae al animal. El tigrillo y el puma transitan a cualquier hora del día, hay ancianos (*Doña D*, 5 de abril 2021) que relatan haber consumido el puma, y explican que su carne es blanca y de buen sabor.

Las presas de cacería generan prácticas particulares, congregan a parientes y afines para destazar, cocinar y consumir, promueven el obsequio y venta de carne, esta acción se realiza como un gesto de compartimiento, lo mismo que a manera de pago adelantado por la carne que se espera recibir o una devolución por lo ya recibido. También provoca gusto y alegría: “no sabes cuándo van a volver a tirar, come más” (*XP*, me motivaba a comer más venado 3 de abril 2021). Incluso las anteriores acciones de compartición se dan cuando se consume pollo o se preparan tamales, se trata de alimentos no cotidianos y especiales.

En el anterior contexto, vender o regalar la carne de cacería es peligroso por el proceso de desecho de los huesos. Además, en ocasiones algunas personas pueden llegar a culpar al cazador por alguna enfermedad que se sospeche se adquirió por el consumo de la carne. Los cazadores deben poner sumo cuidado sobre las partes del cuerpo del animal que regalan o venden, por lo que se prefiere compartir trozos de carne que no contengan la médula espinal del animal, y hacerlo de preferencia entre los familiares cercanos. Así, desechar los huesos –incluidos los del pescado– es la última etapa de la cacería y es una de las más delicadas, pues de ello depende la posibilidad de seguir cazando.

La cacería y la agricultura enfrentan el mismo problema –cómo tomar y devolver, cómo contractar una deuda y pagarla– el cual se resuelve al combinar el sacrificio con los otros medios más radicales que afectan la integridad de la persona humana (Dehouve, 2008:34).

Entre los *máasewáalo'ob*, los huesos se tiran en el solar a campo abierto, “Es como si estás sacando de su cueva, para que vuelva a disparar así, así lo estás ayudando” (*JM*, 30 de marzo 2021), a excepción de los huesos de pavo de monte, ocofaisán y sereque los cuales se queman por tener *chook*. Como se observa, entre los *máasewáalo'ob* no se utiliza el depósito ritual de los huesos, en una cueva u oquedad, práctica presente en los grupos mesoamericanos (ver Broda, 1978; Dehouve, 2008; Olivier, 2015:352).

En palabras de Linda A. Brown (2009:25) «estas creencias se basan en el concepto del «florecimiento de los muertos», que es uno de los paradigmas culturales más importantes que ilustran la manera en que la vida ancestral sostiene a las nuevas generaciones, reciclándose sin fin (Guerrero, 2014:20).

Figura 69

Para provocar que un cazador no consiga más presas, los huesos del animal son “apresados” en la estructura de la casa

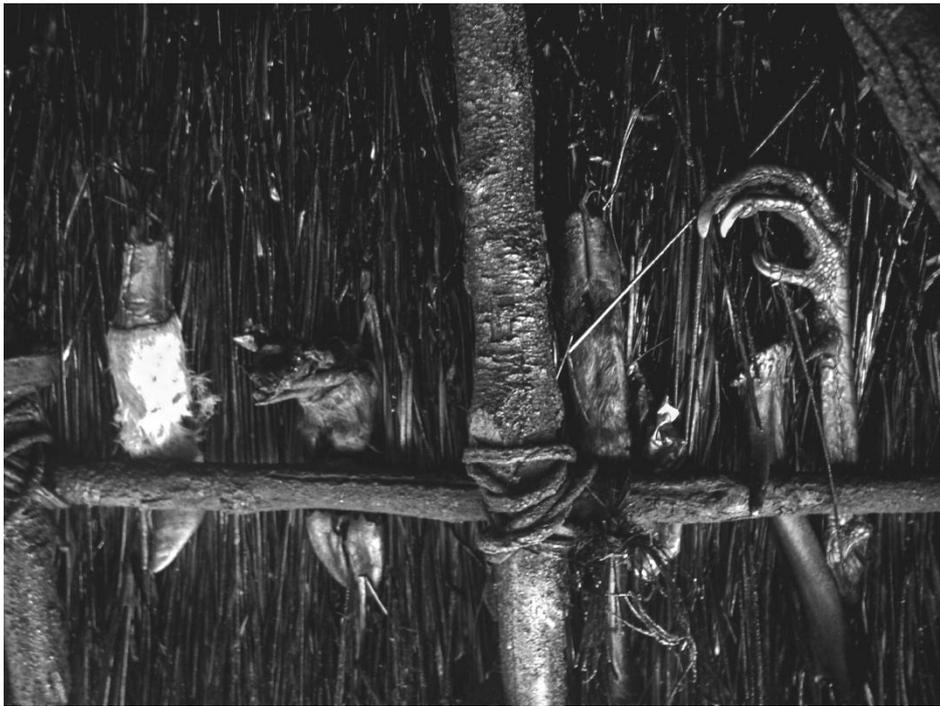


Foto. Anaid Ortíz. Cuzamá, Yucatán 2009.

La noción de enterrar los huesos en la tradición mesoamericana se encuentra ligada a la labor de enterrar semillas, al ciclo reproductivo de la tierra y al pago a los dueños de los animales por los animales recibos. En cambio, en territorio *máasewáal* enterrar los huesos resultaría perjudicial para la regeneración de los animales, el desecho en esta región es tirar los huesos a campo abierto para permitir una liberación del animal. Pese a esto, considero que no dejan de ser elementos fertilizantes, pero su uso tiene una lógica específica, relacionada con regenerar, liberando o esparciendo como ciertas semillas.

Los huesos tampoco se ponen en un lugar alto, así se chinga al perro. Ya no va a buscar los animales, solo va a ir mirando al suelo. El perro ya no sirve, no hay forma de curarlo. Si tu perro ya mato 7 de algún animal, debes hacer

máatan de *sakan* [atole] al dueño de ese animal y le das de ese *sakan* al perro (JJ, 27 de junio 2021).

Los huesos no se depositan en cuevas, hoyos o se “aprisionan” ente los palos del techo de las casas. Tampoco se ponen en alto, ni bajo las sillas, mesas o las piedras del fogón o en un pozo, de hacerlo intencionalmente se estaría perjudicando al cazador; lo que únicamente podrá revertirse cuando los huesos sean expulsados de tales lugares. El cazador se verá afectado al no poder tirar ninguna presa, pero lo que realmente está siendo afectado es la escopeta. Se trata del agente directo que recibe el daño, después de eso, la escopeta puede desviarse o sus tiros no matar a los animales. Por las razones expuestas, al cazar o pescar se guarda la precaución de escoger a quien regalar o vender la carne.

Figura 70

Animales de cacería en Chanch Derrepente

Nombre en español	Nombre en maya	Nombre científico
Abeja melipona	<i>Xunáan kaab</i>	<i>Melipona beechi</i>
Ardilla	<i>Ku'uk</i>	<i>Sciurus yucatanensis</i>
Armadillo	<i>Weech</i>	<i>Dactylopsilus novemcinctus</i>
Chachalaca	<i>Baach</i>	<i>Ortalis vetula1</i>
Codorniz	<i>Beech'</i>	<i>Colinus nigrogularis¹</i>
Cojolite	<i>Koox</i>	<i>Penelope purascens</i>
Jabalí o pecarí	<i>Box kitam</i>	<i>Pécari angulatus</i>
Jabalí de collar	<i>Sak kitam</i>	<i>Tayassu pécari ringens</i>
Jaguar	<i>Chak mo'ol</i>	<i>Felis onca</i>
Larva de avispa	<i>U yaal le eko' / u yaal le ts'eelemo'</i>	
Larva de zánganos de abeja europea	<i>U yaal le záangonoo'</i>	
Loro	<i>Xt'uut'</i>	<i>Amazona xantholora</i>
Ocofaisán o faisán	<i>K'ambul</i>	<i>Crax rubra</i>
Paloma	<i>Tsuutsuy</i>	<i>Leptolila verreauxi</i>
Paloma de pico negro	<i>Úukum</i>	<i>Columba nigrirostri</i>
Paloma de pico rosado	<i>Chu'ukib</i>	<i>Columba speciosa¹</i>
Pato de sabana	<i>Úukum ja'</i>	
Pavo de monte	<i>Kuuts</i>	<i>Meleagris gallopavo</i>
Perdiz	<i>Noom</i>	<i>Tinamus major percautus</i>
Perico	<i>K'ili'</i>	<i>Aratinga astec¹</i>
Pez	<i>Kay</i>	
Puma	<i>Koj</i>	<i>Felis concolor mayensis</i>
Sereque o agutí	<i>Tsuub</i>	<i>Dasyprocta punctata</i>

Tejón o coatí	<i>Chi'ik</i>	<i>Nasua naricayucatanica</i>
Tepezcuintle o paca	<i>Jaaleb</i>	<i>Cuniculus paca</i> ¹
Tigrillo ¹	<i>Sak xikin</i>	<i>Felis pardalis</i>
Tinamú canelo	<i>XChibilúub</i>	<i>Crypturellus cinnamomenus</i> .
Torcaza	<i>Sak pakal</i>	<i>Zenaida asiática</i>
Tórtola	<i>Mucuy</i>	<i>Columbigallina passerina</i> ¹
Tortuga	<i>Áak</i>	
Tucán	<i>Pan ch'eel</i>	<i>Ramphastos sulfuratus</i> ¹
Tuza	<i>Baj</i>	<i>Orthogeomys hisidus</i> ¹
Venado cola blanca	<i>Kéej</i>	<i>Odocoyleus virginianus</i> ¹
Venado temazate gris	<i>Yuuk</i>	<i>Mazama pandora</i>

Nota. Todos los animales de esta tabla son potencialmente domesticables (*alak'bil*).

¹Nombres científicos tomados de Mariaca (2012), los que no están señalados corresponden al Diccionario maya popular (ALMY, 2003).

Consideraciones finales. El cuarto capítulo, *El cuidado de los animales*, se desarrolla la noción nativa sobre la categoría animal, además se muestra la complejidad y variedad de relaciones entre los *máasewáalo'ob*, los animales, así como con sus dueños (*sipo'ob*). Cabe resaltar que al centrar el estudio en el solar y en el papel que las mujeres desempeñan, este capítulo aporta y abre nuevas líneas de análisis para abordar con mayor profundidad los trabajos de cuidados asignados al género femenino en lo relativo a los animales. Estos son la crianza de los animales domésticos, su transformación en alimentos cotidianos y rituales, sin quedar exentos los animales monteses con sus respectivas precauciones para el desecho de los huesos, así como la observación de los agujeros y señales que se manifiestan en el solar. Por ende, es posible concluir que el solar y las actividades que en él se llevan a cabo son fundamentales para el ciclo agrícola, el ciclo ritual y el ciclo de la vida.

En lo referente a las relaciones que las personas guardan con los animales domésticos desde un enfoque espacial, se destacan las proximidades físicas y la libertad de desplazamiento. Iniciando con los animales de mayor cercanía, se encuentran el perro y el gato, quienes trabajan cuidado del solar y a las personas, así como cazando. A continuación, las aves de ornato, con las que se genera una relación semejante a la noción occidental de mascota. Las abejas nativas se cuidan contiguas a la casa-habitación para compartirles la protección que las personas gozan, se trata del ejemplo arquetípico de los animales del monte que son domesticados, los cuales se encuentran en estado liminar, proclives a huir. Enseguida, los animales de patio

alimenticios, fundamentales para la entrega de dones durante el ciclo agrícola, ritual y de la vida.

En lo relativo a la alimentación, no es asunto menor que los *máasewáalo'ob* críen a sus animales domésticos con el mismo grano que ellos. Esto implica la compartición y regalo del trabajo cotidiano que las personas realizan en conjunto con los *yuumtsilo'ob*, los santos y los difuntos. La comensalidad compartida del maíz, el territorio de crianza, y el cuidado de la mujer *máasewáal* genera animales del país, los cuales a modo de pago tienen el deber de trabajar, o bien de cumplir la función de alimento, e incluso de las aves de ornato se espera que con su gracia y canto aporten en el deleite de las familias.

De modo particular, el perro es el único animal criado con tortilla caliente del día, lo cual nos habla de la importancia y la estima que se le tiene a los cánidos. Es trascendental la atención dirigida a los pollos del país, dado que son los únicos que cumplen con las nociones locales de buenos para ofrendar, lo que sugiere que reemplazan al ser humano en las ofrendas. Como se observa, las relaciones con los animales tienen tres fines, uno de ellos es la protección del solar y la cacería, el otro es la alimentación, y el que se da en menor medida es el de ornato.

He buscado que esta investigación parta de las categorías locales, en ese sentido, al discutir el clasificador posesivo *alak'* (doméstico), he incluido otra clase de existentes que sin ser animales se cuidan como tales, estos son el *Arux* y las plantas en el solar. En este tema se observa que el territorio y las prácticas de cuidado juegan un papel fundamental en el uso del clasificador posesivo *alak'*, el espacio humanizado y delimitado protege a los diversos seres que lo habitan. Se observó también el papel que juegan el dueño o dueña de los animales domésticos, quienes tienen las responsabilidades de alimentación y cuidado. Pero la posesión implica asumir los agujeros que el animal realiza.

Respecto al desecho de los huesos de cacería entre los *máasewáalo'ob* difiere a la práctica mesoamericana del depósito ritual de huesos. En la zona de estudio, los huesos requieren tirarse a campo abierto, liberarse para regenerarse, en contraparte de sembrarse cual semillas para que renazcan. En este sentido hay trabajo pendiente y nuevas preguntas de investigación para profundizar en la región *máasewáal*. Un proceso similar sucede con el tratamiento de las plantas en el solar. Cuando se cocinan chiles, nunca se hace con su “rabo” porque si no, la mata deja de dar chiles.

Así, cuando una persona regala o vende plantas medicinales o chiles, al igual que lo hace el cazador, se pone en riesgo de ser dañado.

Conclusiones

Al final del trayecto mis experiencias en la vida cotidiana con los *máasewáalo'ob* me son invaluable. Experimenté, viví y me sensibilicé con múltiples relaciones y prácticas, la mayoría de ellas desconocidas para mí. Cambié continuamente el foco de mi investigación, siempre permitiéndome ser afectada por el contexto, de entrada me familiaricé con la importancia local que tiene identificarse como *máasewáal*, se trata de una categoría étnica, identitaria y de reivindicación política.

La vida *máasewáal* se rige por una noción cíclica del tiempo, manifiesto en el ciclo agrícola, del clima, del día y la noche, y la vida; ciclos que a su vez caracterizan la ritualidad para el cuerpo y el territorio. La ciclicidad se hace presente en el espacio por medio de la secuencia cardinal en la que se ejecutan los movimientos rituales que parten del centro y se mueven en sentido levógiro, como sucede en la serie ritual del *Loj kaaj* (apaciguamiento del pueblo) y también en las formas sutiles de las danzas.

A su vez, la noción cíclica se fundamenta en una narrativa profética milenarista en la cual se reconoce la trayectoria de los abuelos, aquellos que pelearon la Guerra antigua, la Guerra de Castas; lo mismo que a las otras humanidades previas que habitaron el territorio, edificaron los templos, los pozos, los pueblos antiguos; así como con las relaciones de larga data que se han establecido con los *yuumtsilo'ob*, los santos y los difuntos, las cuales no están predadas, en cambio, se construyen y se negocian en la vida cotidiana y en los contextos rituales.

Lo anterior me permitió comprender que ser *máasewáal* refiere a un modo de vida enraizado en un territorio específico, en el cual se interactúa en la vida cotidiana con diversas clases de seres, y donde los cuidados son el eje de la vida, y un medio esencial para formar, construir y fortalecer los cuerpos, preparar a la persona para la vida local. Pero los cuidados también se hacen presente en el territorio y sus bienes, como una suerte de domesticación continua.

Postular que los cuidados que se desarrollan en la vida cotidiana por la población común tienen fuerza y trascendencia a niveles diferentes que los ejecutados por los especialistas rituales, pero que son a su vez complementarios e imprescindibles, es el planteamiento de esta tesis que lo propone como un punto de partida para dar pie a nuevas discusiones.

Vuelvo a las interrogantes iniciales para dibujar algunas líneas que pretenden abonar en el estudio de las nociones nativas de vida y en la teoría del intercambio en

la antropología. Al comienzo del trabajo planteé: ¿el cuidado es una categoría que da la humanidad?, ¿qué es la humanidad?, ¿qué *interioridades* comparten los cuerpos materiales y los cuerpos de aire?, ¿cómo referirse a esos otros existentes que la antropología ha llamado no humanos?, ¿hay algún sentido oculto en lo cotidiano?

Iniciaré abordando la última pregunta, en esta investigación se ha enfatizado el estudio de la vida cotidiana, con el objetivo de reconocer en su plenitud las prácticas de conocimiento *máasewáal*. Lo anterior ha permitido observar que las actividades que se pueden considerar mundanas del trabajo cotidiano, como cocinar, cultivar, criar animales, cuidar a los hijos y fomentar un terreno, se inscriben en un sistema de pensamiento mayor, así, lo cotidiano no es solo mundano, requiere de prácticas de conocimiento altamente especializadas en completa relación con la ritualidad local y la teoría nativa.

En las prácticas de conocimientos, se observan diferencias por género relacionadas con la domesticación del territorio que se expresan en los diversos niveles de seguridad del mismo –casa, solar, pueblo, milpa y monte–, generando patrones de movilidad e interacción disímiles entre los géneros, tanto en la vida cotidiana y en los contextos rituales. La mujer es la única que se ocupa de cocinar, cuidar a los animales en el solar, y las plantas del huerto elevado (*ka'anche'*), y se encarga del día a día del cuidado de los hijos. El hombre tiene su esfera de acción en la milpa, es el único responsable de ella y de relacionarse con los *dueños* y *guardianes* de aquel espacio, tienen la responsabilidad de construir la casa y en caso de enfermedad, sale a los montes a recolectar plantas medicinales. Como resultado de esta división, los géneros son también complementarios en todas las actividades de la cotidianidad.

Las prácticas de conocimiento se heredan al interior de los grupos domésticos, y se consideran *secretos* –categoría local para referirse a conocimientos– familiares, se valen además de las relaciones vecinales y locales, mostrando la lógica colectiva del cuidado. Por otra parte, se construyen con base en la experiencia, actualizándose en la cotidianidad, lo que las hace variadas, pero siempre inscritas en la teoría *máasewáal*. Por ejemplo, en los procesos de reordenamiento de las temperaturas corporales nada es improvisado, se sigue el sistema local frío-calor, las mujeres y hombres echan mano de su experiencia para elegir entre diversas de plantas con relación al requerimiento, así como para crear compuestos, también, según el grupo

doméstico, puede variar la cantidad de veces que se utilizan, pero dentro del esquema numérico: 1, 3, 5, 7, 9 o 13.

El número 1 es el requerido para las ofrendas cotidianas de agradecimiento, llamadas novenas, en las cuales se ofrece 1 vela acompañada de 5 o 7 platos de comida y/o bebida. El 3 se utiliza para administrar la medicina, ya sea que se tomen 3 hojas de una planta, se elabore un compuesto con 3 plantas, se beba y se guarde reposo por 3 días. Se ha esbozado que el número 5 y 7 serán utilizados para las ofrendas de alimentos ofrecidas por la población común. El 9, asociado a la mujer, se utiliza para los *secretos* de cuidado de los animales, como la protección de los cerdos, para eclosionar los huevos de gallina, y también es el número recurrente en que se interpretan las danzas, con 9 vueltas en sentido levógiro, y 9 al sentido inverso. Para concluir, el 13 es la cuenta máxima que se alcanza en las mesas rituales ya sea para los santos o los *yuumtsilo'ob*, también para los procedimientos terapéuticos más delicados.

Durante la tesis se observó que la medicina doméstica es teoría aplicada, no hay un solo canon, sino lógicas familiares que incluyen el proceder cotidiano, la ritualidad doméstica y la ritualidad del territorio. También es útil para anteceder los desequilibrios corporales, del territorio y para guardar buenas relaciones con los *dueños* y *guardianes*, lo que demuestra la importancia de poner el enfoque sobre el saber-hacer y saber-tratar en el sentido de conocimientos comunes de amplio alcance que en ciertos –contextos y condiciones– rebasan y sustituyen a los especialistas rituales, *jmeen* y rezadores, y son esenciales para la existencia de la vida.

La variación de las formas de curar entre los grupos domésticos muestra que así como cada *jmeen* tiene un discurso ritual propio que puede variar de una actuación a otra y que no por esto deja de ser efectivo, “The *saántiguar* is a formally definable, named type of discourse and yet, it is also a social activity that is never quite the same” (Hanks, 1984:132), es análogo a las formas de actuación discursiva y pragmática se extiende a la población común creando los *secretos* familiares efectivos.

Para abordar los cuestionamientos iniciales sobre el cuerpo y la humanidad, ¿qué es la humanidad?, ¿qué *interioridades* comparten los cuerpos materiales y los cuerpos de aire?, ¿cómo referirse a esos otros existentes que la antropología ha llamado no humanos? Me gustaría retomar en todo su valor la categoría *máasewáal* de cuidado (*kanan*) que guio esta investigación. La tesis ha mostrado que la vida es

una secuencia de cuidados, del cuerpo, de la persona, de los bienes y del territorio, que se vale de las prácticas de conocimiento comunes y compartidas entre la población de Chancah Derrepente.

El cuerpo humano al nacer no se encuentra lo suficientemente fortalecido, para ello se requiere de los rituales del ciclo de la vida, los cuidados, la alimentación, el trabajo en el territorio y del crecimiento de la persona para asentar sus componentes internos o entidades anímicas. En esta tesis se ha hablado del cuerpo (*wíinkil*) como un conjunto articulado de sus componentes internos y externos, que en el primer caso no siempre implica que sean invisibles. Al estudiar el cuerpo humano, se ha advertido que las personas comparten con los *dueños y guardianes*, los animales, las plantas y los espacios vivos, e incluso algunos objetos –escopeta, instrumentos musicales y casa– ciertas esencias vitales.

Dichas esencias vitales se refieren en primer lugar a *iik'* (viento), a lo largo de esta tesis se ha discutido que la noción básica de vida entre los *máasewáalo'ob* es *iik'* (viento). La vida se asocia a la respiración, al aire y a la carga fría (*kuuch*) de ciertos seres y espacios, y no precisamente a un cuerpo material. Así, las ráfagas de aire no son fortuitas, se trata de diversos seres en desplazamiento, por lo que resultan peligrosos, ya que pueden sorprender a las personas en cualquier lugar del territorio, consecuentemente las enfermedades frías, *tankas iik'* y *k'aak'as iik'*, son las más graves y solo pueden ser tratadas por el especialista ritual. Lo que sucede aquí es que de la misma forma que los *secretos* son compartidos entre grupos domésticos, los *jmeeno'ob* son los elegidos como aprendices de los *yuumtsilo'ob* para poder curar y tratar con ellos.

De los cuerpos de los *yuumtsilo'ob* se entiende que son siempre de aire, y toman formas materiales, sea humana o animal, cuando ellos lo deciden. En lo relativo a las cruces, los santos y las vírgenes, los *máasewáalo'ob* tienen la capacidad de fabricar las santas cruces usando siempre árboles de madera de temperatura categórica caliente, principalmente de *tankas che'*, pero también *ja'abin* o naranja agria, que busca contrarrestar la carga fría de los seres de aire.

Por otro lado, se abordaron las características de *óol* para traducirlo, se utilizan palabras como vitalidad, ánimo, sentimientos, voluntad. El *óol* alterado por tristeza, afecta principalmente a los infantes en lo que se revisó como *chéech paal* (infante llorón), malestar no documentado en la etnografía, al que no se le ha tomado la relevancia suficiente y guarda similitudes con lo que en otras regiones se llama “La

“tirisia” o “tiricia” –en náhuatl *tulixihuit*–” enfermedad que afecta los sentimientos y los afectos” (Lorente, 2015:128), o bien chipilez.

El *óol* lo poseen también las plantas, árboles y semillas, se trata de la médula anímica que las hará germinar, y entre las plantas medicinales, es el elemento por medio del cual curan, por lo que mueren al cumplir con su función de entregar su energía vital a una persona. Especialmente, se reconoce el *óol* del maíz, por lo que es llamado gracia o santo gracia, y se trata, como sabemos, del alimento por medio del cual se fortalecen los *máasewáalo'ob*.

De la importancia del maíz, y la carga de *óol* de este grano, deviene la importancia de criar a los animales domésticos con el mismo grano que las personas, y en especial a los pollos con el objetivo de que mantengan sus características de pureza que los constituye como ofrendables. Además, los animales no quedan exentos de *óol*, sus sentimientos se muestran cuando cantan, *ki'imak u yóol* (él está contento) (*Don I*, 7 de marzo 2022). De la forma que el *máasewáal* se alimenta del maíz local, la *gracia*, esta práctica alimenticia compartida con los animales, ¿genera una similitud en la sustancia? Se puede concluir que, el pollo de país como comida ritual por excelencia es más que carne, dar de comer pollo del país o su huevo es dar de comer un alma con características humanas, dada la alimentación compartida.

Además de las personas, los animales y las plantas, existe una relación entre el *óol* de las personas y la vitalidad de un espacio. Cuando una casa queda deshabitada, se deteriora no precisamente por el abandono, sino por la ausencia de *óol* que se perdió al irse sus moradores. Así, el *óol* podría ser una categoría también básica de vida como lo es *iik'*, sin que sean contradictorias, en cambio, parece mostrar que la vida puede tener diversas fuentes de donde emana.

El *pixan* (alma) es un atributo humano y animal, también es la forma en la que perviven los difuntos: como ánimas. Con ello, se observa que el *pixan* parece ser inmortal, en cambio, el *óol* desaparece al morir la persona. La complejidad del *pixan* se presenta cuando se revela que no todas las almas de los animales son iguales: “El *k'éek'en* [cerdo] tiene mal *pixan* porque es un animal de los judíos, es como si fuera el diablo, el cerdo es del *Kísín* [demonio]” (*Don I*, 7 de marzo 2020), lo que resulta significativo respecto a la comida ritual.

El estudio de los cuerpos y la noción de vida se complica al profundizar sobre el *k'i'inam*, al cual me he referido como calor dañino. El *k'i'inam* no es únicamente un dolor, como lo explica una de sus acepciones; es también un componente interno e

inmaterial de algunos cuerpos. En este último sentido, el cuerpo humano no es genérico ni estable, existen cuerpos calientes y fríos, y las características de los cuerpos se alteran según el momento del día, la actividad física, los ciclos corporales y el género.

K'i'inam es traducible como dolor, pero implica un calor dañino contagioso. Existen personas que nacen con *k'i'inam*, y si no fueron curados prontamente al nacer, crecen con dicha cualidad, sin que implique que son enfermos, más bien enferman a otros. El *k'i'inam* también se adquiere de forma temporal por visitar difuntos y lo pueden poseer algunas mujeres en periodo menstrual o de embarazo, lo mismo que perras, gatas y pollas en los mismos ciclos. Estamos frente a un componente móvil del cuerpo, no fijo, temporal y reversible, que se articula y desarticula al cuerpo propio sin causarle mal, pero en los cuerpos de otros es dañino.

El *k'i'inam* parece surgir del dolor que experimentan las personas en ciertos momentos de la vida, pero esta conclusión arroja ciertas contradicciones, dado que los enfermos o los ancianos no son portadores de *k'i'inam* solo por encontrarse en tal condición, al menos no en Chanchah Derrepente, lo que revela que hay una relación entre el calor y la enfermedad, y no entre la vejez y el calor. Por ello, parece ser más bien una alteración en la sangre, en el caso del embarazo y la menstruación, se trataría del calor que yace en la sangre en determinados periodos. La pregunta queda pendiente para la sangre de los difuntos, la cual en apariencia debe ser categóricamente fría, pero el *k'i'inam* por definición es calor, proviene de *k'iin* (sol, día, calor del sol), lo que muestra cierta contradicción respecto a la sangre de los difuntos que pese a ser inerte es caliente, y si no es así, entonces, ¿qué es lo que produce el *k'i'inam* de difuntos? O bien, ¿qué características tiene la sangre inerte?

Otro componente del cuerpo, que no está presente en todas las personas, es *wáay*, se trata del doble animal en que los brujos (*jwáay*) pueden convertirse, podría equivaler a un *nahual*. Es significativo que los dobles de los brujos son siempre animales no nativos: gato, perro, chivo, cerdo, entre otros. Así, el brujo se identifica con la alteridad que por definición es dañina y se vale de las nociones antagónicas *máasewáalo'ob*: trabajar de noche, colocan el altar al poniente, poseer animales domésticos que viven en las oquedades, el subsuelo y la noche, y experimentar la metamorfosis corpórea que es potestad de los seres dañinos.

Para cerrar el análisis de los componentes del cuerpo y la persona *máasewáal*, es posible argumentar que los cuerpos pueden ser multiplicados; lo que sucede en la

práctica *k'eex* (intercambio), y además, la persona puede nacer multiplicada en una de sus partes más importantes, el *pixan* (alma), como sucede con los que nacen con más de un *suuy* (remolino) y los *iikin* (dientes puntiagudos). En el primer caso, multiplicar a la persona es positivo, lo distintivo de la duplicación es la materia con la que se realiza, se trata de cera de abejas nativas y el cuerpo debe claramente mostrar los genitales correspondientes de quien sirve como avatar de intercambio.

La pregunta aquí surge sobre la materia ¿qué es la cera?, la cera es un producto de las abejas meliponas, cuya miel es la medicina más caliente y efectiva para diversos desequilibrios, así, al entregar cera, se entrega una fuente de calor deseable, contrario al *k'inam*, calor repulsivo para los *yuumtsilo'ob*. En el segundo caso de *suuy* e *iikin* muestran que nacer multiplicado es peligroso, la multiplicidad de dos almas dentro de un cuerpo es dañina, lo que hace ver que debe corresponder un cuerpo con un alma. En ambos casos, los objetos del intercambio se convierten en un sustituto del donante y al mismo tiempo en el donante.

Tras revisar y reflexionar sobre la noción *máasewáal* de cuerpo y vida, la categoría genérica no humanos es insuficiente para englobar las diversas existencias y subjetividades. Un maya nunca dirá que un *yuumtsil* es una persona (*máak*) o humano (*w'ínik*), pero sí que puede tener forma humana (*w'ínkil*). Además, trabajan como los campesinos, realizan milpas y se alimentan de tortillas rituales, *pibil wáaj* (tortillas horneadas).

Por su parte, los difuntos fueron personas que perviven en forma de *pixan*, conservar sus gustos y las relaciones con su descendencia, lo que se hace evidente durante las visitas de los difuntos en el mes de noviembre, en las cuales su descendencia y/o parientes tienen el deber de servirles la comida de su agrado, como una forma de agradecimiento por los cuidados recibidos a lo largo del año.

De los santos se narra una hagiografía relacionada con la época de la Guerra Antigua, se trata de seres con cualidades extraordinarias que alguna vez pasaron sobre la tierra, colaboraron con la disidencia política *máasewáalo'ob* y ayudan en el bienestar del territorio.

En el estudio de las formas de relación con dicha multiplicidad, se observan intercambios de sustancias, dones y cuidados, así que referirse a los *dueños* y *guardianes* como no humanos es inoperativo, además al inicio de la tesis se planteó que el cuidado (*kanan*) tiene una direccionalidad múltiple entre los seres del territorio. La tesis ha mostrado que existe relaciones recíprocas y de cuidado entre animales

monteses y sus dueños (*Sip*) que no pasan por las personas; también, entre *Yuum k'aax* (señor del monte) y las plantas medicinales. Pero también las personas establecen con los *dueños* y *guardianes* relaciones jerárquicas en busca de reciprocidad, en caso de que dichas relaciones no se puedan lograr se procede al distanciamiento para evitar la depredación, lo que sucede en el caso de *K'aak'as ba'alo'ob* (cosas malignas).

El cuidado es un trabajo no solo de los humanos, es un deber de todos los seres que a mi parecer les otorga atributos relacionados con la humanidad, características asociadas a la sensibilidad y afabilidad. Fue así como durante esta tesis decidí referirme a estos seres como *dueños* y *guardianes*, un nombre descriptivo de sus funciones que sin duda arroja cierta ambigüedad sobre su naturaleza, pero que recalca su estatus sobre las personas, así como los cuidados que desempeñan.

¿Qué enseña el estudio de los cuidados cotidianos respecto a la teoría del intercambio y el don? Como punto de partida tenemos que establecer que las relaciones con los *dueños* y *guardianes* no son por definición peligrosas, a excepción de las cosas malignas (*K'aak'as ba'alo'ob*). Dichas relaciones son lo que las personas han acostumbrado, y en caso de no cumplir con la costumbre se convierten en peligrosas, como múltiples veces se explicó: “Como los acostumbres vas a tener que hacerlo, si no ellos no lo aceptan, te van a mostrar como lo vas a hacer. Así, tienes que repetir el *máatan*” (XZ, 12 de noviembre 2021).

La costumbre nos habla del poder de agencia que tienen las personas sobre los *dueños* y *guardianes*, la cual no suele recalcarse. Estamos frente a una situación en que las personas deciden involucrar a otras colectividades o no, pero, en cierto momento, esas colectividades, pueden reclamar un pago o atención. Por ejemplo, al ingresar a su territorio, ya sea durante la tumba del monte alto y o la cacería, los *dueños* y *guardianes* reclamarán una paga por utilizar sus espacios, es de dominio común la secuencia de acciones rituales a desarrollar a manera de retribución. O bien, en el caso de los difuntos, demandan atenciones por el trabajo prestado con antelación, cuidando a su descendencia. Un punto en común de las relaciones entre los santos y los *yuumsilo'ob*, es que las personas no siempre buscan obtener algo a cambio, en ocasiones simplemente reconocen su existencia y potestad frente a un posible comportamiento dañino. Además, la tesis ha mostrado que santos, *yuumsilo'ob* y difuntos trabajan de manera conjunta para cuidar a los habitantes del territorio y para ayudar a la fertilidad del mismo.

Otro aporte de la noción *máasewáal* de cuidado (*kanan*) es que los cuidados son un don en sí, cuidar de la enfermedad requiere de prácticas rituales cotidianas que pueden ejecutarse sin el especialista ritual. Así, no siempre se requiere de un estatus social para intercambiar con los *dueños* y *guardianes*, y me refiero a estatus social, porque la especialidad de conocimientos también la poseen las personas comunes, quienes pueden comunicarse y realizar peticiones, pero no pueden revertir las enfermedades causadas por los aires.

De los conocimientos socializados para intercambiar, se encuentran las mesas para el santo. Disponer las mesas es un saber común, se trata más que todo de una invitación a la comensalidad, de generar un espacio para la comunicación que promueva una transacción en espera de reciprocidad y son también un regalo de trabajo. Lo que en la mesa se deposita debe ser despojado de su carácter mundano, como se observó al perfumar el agua y tortillas con ruda, albahaca o estafiate para los santos y difuntos. Por su parte, a los *yuumtsilo'ob* se les construyen arcos de follaje con plantas de temperatura categórica fría para darles sombra, y la mesa ritual para ellos se perfuma con incienso.

Por otro lado, se encuentra el conocimiento común de la oración, pese a que en esta tesis no se hace un análisis de las oraciones rituales, es necesario apuntar que al pronunciarlas siempre hay un tono de ruego, súplica y tienen una musicalidad generada por la repetición de las mismas en tres ocasiones o en series de tres. Orar de forma eficaz, es un esfuerzo mental y físico, en este sentido tienen funciones económicas y productivas (ver Mauss, [1909]1979). Razón por la cual a los rezadores y al *jmeen* se les retribuye con una porción generosa de comida, pero también a las personas mayores que dirigen las súplicas familiares, así como a los que asisten para elaborar la comida ritual.

Todo trabajo que tiene como destinatario a los *dueños* y *guardianes* es apreciado y retribuido entre las personas. En tal orden de ideas, me parece que la noción de trabajo se puede extender también al acto de asistir a una santificación, al rezo de la comida, momento final en el que la comida común se convierte en comida ritual, y al acto de recibir *máatan*. De forma tal que el trabajo humano es un don.

Se ha señalado que los *máasewáalo'ob* se encuentran obligados a responder a los intercambios con los *dueños* y *guardianes*, los cuales han trabajado por medio de peticiones adelantadas, promesas o bien por la obligación de cuidar a su descendencia, como es el caso de las ánimas familiares, la población tiene una deuda con estos seres

y en caso de no corresponderles, ellos se lo harán saber, enviando enfermedades, accidentes, y ocultando a los animales durante la cacería.

En el anterior contexto, la regla básica *másewáal* para responder al intercambio y para lograr que sea efectivo, se debe entregar “de buena forma” y “con gusto”. Tema que ha sido estudiado por Pitt-Rivers (1992:288) quien agrega otros elementos al problema del intercambio dones, señalando que en ellos hay también una reciprocidad esperada, pero que no puede ser cuantificada o calculada, esta correspondencia deseada es “la gracia”, que como categoría teológica se refiere al “don puro y gratuito de Dios” (Pitt-Rivers, 1992:289). Por lo cual, los regalos deben ser gratuitos, siempre con una actitud genuina y desinteresada, “De hecho, como hemos visto, la gracia siempre está en peligro de convertirse en gracia negativa cuando faltan los sentimientos que la animan” (Pitt-Rivers, 1994:308), por ello si se hiciera bajo obligación, la gracia que los humanos ofrecen no sería aceptada.

Siguiendo con el planteamiento de ofrendar trabajo, para formar las mesas del santo se requiere del trabajo en la preparación de los alimentos, en tal sentido, se puede decir también que al regalar a los pollos domésticos y el maíz, se ofrece esfuerzo, sacrificio, tiempo y recursos que se invirtió en la crianza y cuidados de ellos. En especial el regalo del maíz que es la *santa grasya* (Boccaro, 2004:16) este grano eje de la alimentación, de la cosmopolítica y sustento de la vida, es un trabajo compartido entre las diversas clases de seres, y al entregarlo se cierra un ciclo de correspondencia. Se trata del regalo máximo por procurar, atender y reconocer a los verdaderos dueños de los bienes naturales. Es en este sentido, que los primeros frutos, los más tiernos, se entregan a los *yuumtsilo'ob* durante las ceremonias de *primicias* para dar gracias por lo obtenido.

Es notable que en la preparación de los alimentos opera una separación y complementariedad de géneros, así como en la vida cotidiana que se pronuncia en la ritualidad dirigida a los *yuumtsilo'ob*. Habría que recalcar también que el sacrificio que las mujeres realizan de los pollos del país en el contexto cotidiano del solar, es un acto ritual, dadas las características de los animales y sus fines. Lo que abona a considerar las actividades del solar en el mismo complejo de la agricultura y la cacería.

Saber cocinar, parece ser una atribución únicamente humana, que las personas ofrecen a los *dueños* y *guardianes* para convencerlos de realizar ciertas tareas. Los alimentos ofrecidos llevan siempre pollo del país y se cuecen en el horno subterráneo

(*píib*), esta forma de cocción requiere un esfuerzo mayor que rompe con la cotidianidad e implica ofrendar el trabajo. Me parece plausible extrapolar para el *píib* las analogías realizadas a los hornos de cerámica y el útero (ver Cuevas, 2007), el cocimiento de la comida es un acto de gestación; la apertura del horno es el nacimiento, y sería posible agregar a esta serie analógica enterrar semillas para cosechar frutos y enterrar lo crudo para recibir alimentos cocidos, acciones que en su conjunto nos remiten a un ciclo.

Los *dueños y guardianes* se alimentan de la misma materia que las personas, la diferencia es la sustancia que toman de ellas. En tanto seres de aire con condiciones ontológicas diferentes a las humanas, toman el olor de los alimentos, pero también la fuerza del trabajo allí depositado y el alma del pollo del país. Como alimento exclusivo de los santos y difuntos se encuentra el *chimole*, ya sea cocinado en el horno subterráneo o sobre la candela. A los santos y *yuumtsilo'ob* se les ofrecen también tortillas rituales, alimentos que las personas nunca elaboran en el contexto doméstico o para la vida cotidiana. Razones por las cuales la comida ritual, la que se recibe por limosna (*máatan*) como un regalo desinteresado de quien la ofrece, al ser bendecida, orada y tener como destinatarias a las divinidades, es especial y alimenta mejor.

Elaborar la comida ritual en todos los casos es un suceso que rompe con la cotidianidad y promueve el apoyo de los integrantes de los grupos domésticos y de vecinos. En el caso de la ritualidad del territorio, la preparación de los alimentos congrega al pueblo en su conjunto. Como pudo observarse, la ritualidad es un esfuerzo colectivo, donde los habitantes ofrendan su fuerza de trabajo, animales, maíz, el sacrificio de su descanso, noches de baile en donde se regala el esfuerzo de permanecer de pie y despiertos.

Finalmente, con lo expuesto a lo largo de esta tesis, se observa que no todo el intercambio es recíproco ni se da en contextos rituales. Las prácticas de cuidado son dones en sí. En la vida cotidiana y en los contextos rituales opera la división sexual del espacio y las actividades, lo que implica que no son los varones los únicos que se relacionan con los seres estudiados; las mujeres operan la mayor parte de los cuidados sin legitimar sus prácticas de conocimiento.

Referencias

- Academia de la Lengua Maya de Yucatán [ALMY] (2003). *Diccionario maya popular: maya-español, español-maya*. Academia de la Lengua Maya de Yucatán.
- Acosta, Eliana (2021). SV y sus usos para el llamado Tren Maya. En *Comunidad y autonomía frente a Sembrando Vida* (pp. 151–171). Centro de Estudios para el Campo Mexicano.
- Abeles, Marc (2008). El campo y el subcampo. En C. Ghasarian, M. Abeles, I. Bellier, P. Cohen, P. Erikson, S. Fainzang, P. Gaboriau, M. Godelier, F. Laplantine, A. Losonczy y P. Ottino (Eds.), *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (tr. S. Labado) (pp.43–52). Ediciones del Sol.
- Alejos, José (2017). *Íikin y k'eex*. Cronotopos del ritual terapéutico maya. *Estudios de Cultura Maya* 49, 247–271. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.49.769>
- Antovich, Michel, Jaques Arnauld y Alain Breton (1994). Prólogo. Un pueblo, tres países... un pasado y millares de historias. En A. Breton y J. Arnauld (Eds.), *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar* (pp.25–42). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalvo.
- Avila Tax, Gilberto (2015). *Paisajes rurales de los hombres de las fronteras: Peto (1840-1940)* [Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Balam, Giovani (2015). *Iik'o'ob "aires y vientos sagrados": sus concepciones en la vida cotidiana ritual de los mayas de Yucatán* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2015/octubre/036479/Index.html>
- Balam, Patricia y Ella Quintal (2015). Con poder para tratar con los vientos: *jmeen'ob, aluxo'ob y waayo'ob* entre los mayas de la Península. En P. Gallardo y F. Lartigue (Eds.), *El poder del saber: Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp.173–199). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/008_balam.pdf
- Barabás, Alicia (2000). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México* (2^{da} ed.). Abya-Yala.

- (2008). Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México. En A. Medina y A. Ochoa (Eds.), *Etnografía de los confines: andanzas de Anne Chapman* (pp.163–178). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrera Vásquez, Alfredo (Ed.) (1980). *Diccionario Maya CORDEMEX: Maya–Español, Español–Maya*. Ediciones CORDEMEX.
- Bartolomé, Miguel (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- (2001). El derecho a la autonomía de los mayas macehualob. *Alteridades II* (21), 97–110. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/398/397>
- Bernard, H. Russell (2006). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative approaches* (4^{ta} ed.). Altamira Press.
- Blahá, Barbara y Andrew Hofling (2014). Apuntes sobre la variación dialectal en el maya yucateco. *Península I*(1), 27–44. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/peninsula/article/view/44305/40046>
- Blaser, Mario (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica* 36(41), 115–144. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201802.005>
- Boccarda, Michel (2003). Vivir es hacer. Volverse «viantepasado» o el dominio del espacio transicional. En M. Becquelin, A. Breton y M. H. Ruz (Eds.), *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias* (pp.533–576). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- (2004). Tomo XV Herramientas de Investigación. Vocabulario, bibliografía, glosario. En *Enciclopedia de la mitología yucateca: los laberintos sonoros*. Editions Ductus & Psychanalyse et pratiques sociales (CNRS-Universités de Picardie et de Paris 7).
- Boege, Eckart (2008): *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bourdin, Gabriel (2007a). *El cuerpo humano entre los mayas*. Universidad Autónoma de Yucatán.

- (2007b). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 2(4). <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.218>
- Bracamonte y Sosa, Pedro (2001). *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, Miguel Ángel Porrúa.
- (2013). La península remodelada: los mayas y la movilidad espacial. En J. Lizama (Ed.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán* (pp.31–72). Letra Antigua.
- Braakhuis, M. E. M. (2001). The way of all flesh. Sexual implications of the mayan hunt. *Anthropos*, 391–409.
- Briceño, Fidencio y Gerónimo Can (Eds.) (2014). *U nu'ukbesajil u ts'úibta'al maayat'aan / Normas de escritura para la lengua maya*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Secretaría de Educación Pública, Gobierno del Estado de Campeche, Gobierno del Estado de Quintana Roo, Gobierno de Estado de Yucatán. https://site.inali.gob.mx/pdf/norma_maya.pdf
- Bricker, Victoria (1993). *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna (1978). Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología. En P. Carrasco y J. Broda (Eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico* (pp.221–255). Editorial Nueva Imagen.
- Buenrostro, Manuel (2012). *Sistema de justicia indígena en Quintana Roo. Juzgados y jueces tradicionales mayas* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. 132.248.9.195/ptd2012/junio/0681157/Index.html
- Caamal, Bernardo (22 de enero 2020). La Cruz de Xocén, le habló de nuevo a los hijosdel mayab. *Redacción Yucatán noticias* [digital]. <http://yucatanoticias.com/metropolis/la-cruz-de-xocenle-hablo-de-nuevo-a-los-hijos-del-mayab/>
- Campos, Bonnie (2004). El proyecto Costa Maya como estrategia de desarrollo regional en el sur de Quintana Roo. El caso de Xcalak, puerto fronterizo. En G. Macías (Ed.), *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano* (pp. 11–46). Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.

- Cárdenas, Eliana (2013). Las dinámicas migratorias a biografías ingravidas en la Rivera Maya. En J. Lizama (Ed.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán* (pp. 153–182). Letra Antigua.
- Carlsen, Robert and Martín Prechtel (1991). The Flowering of the Dead. An Interpretation of Highland Maya Culture. *Man* 26(1), 23–42. <https://doi.org/10.2307/2803473>
- Cen, María (2017). *Bo'ol si'ipil, K'eex, Proomesa, Jets't'aan y Su'tsil. Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkinienses* [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona]. http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/108427/1/MJCM_TESIS.pdf
- Cervera, María (2007). El *hetsmek'* como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas. *Revista Pueblos y fronteras digital* 2(4). <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.224>
- Chapman, Anne (1985). *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centre D'études Mexicaines et Centroaméricaines.
- Chuc, Cessia (2017). *Cambio cultural en el cultivo de la xunáan kaab y en el aprovechamiento actual de las abejas silvestres entre los mayas del noreste de Campeche, México* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. 132.248.9.195/ptd2017/noviembre/0768327/Index.html
- Comisión de Difusión del Alfabeto Maya (1984). *Alfabeto maya acordado en la reunión de agosto de 1984*. Secretaría de Educación Pública.
- Craveri, Michela (2015). Cruces, cuerpos y comida en la representación del espacio ritual maya. *Centroamérica* 25(1), 5–27.
- Cuevas, Martha (2003). Ritos funerarios de los dioses-incensarios de Palenque. En A. Ciudad, M. Ruz y J. Iglesias (Eds.), *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya* (pp. 317–336). Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cunin, Elisabeth (2009). Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo XX. Mestizaje, región, raza. *Península* 4(2), 33–54.

- Dachary, Alfredo y Stella Arnaíz (1984). *Estudios Socioeconómicos Preliminares de Quintana Roo, el Territorio y la Población (1902–1983)*. Centro de Investigaciones de Quintana Roo.
- Dehouve, Danièle (2008). El venado, el maíz y el sacrificado. *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología* 4, 1–39.
- (2015). El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza. En P. Gallardo y F. Lartigue (Eds.), *El poder del saber: Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp.135–154). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/006_dehouve.pdf
- (2016). El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración. *Confluente*, 8(2), 181–206.
- De Ita, Ana (2021). Sembrando envidia. En *Comunidad y autonomía frente a Sembrando Vida* (pp. 13–28). Centro de Estudios para el Campo Mexicano.
- De la Garza, Mercedes (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, 519.
- Descola, Philippe (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp.101-123), Siglo XXI.
- (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dumond, Don (1985). The Talking Crosses of Yucatan: A New Look at Their History. *Ethnohistory* 32(4), 291–308. <https://doi.org/10.2307/481891>
- Eiss, Paul (2016). Playing mestizo: festivity, language, and theatre in Yucatán, Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11(3), 242–265. <https://doi.org/10.1080/17442222.2016.1214366>
- Elbez, Mélissa (2015). ¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México. *Cultura y Representaciones Sociales*, 34–64.
- Gabbert, Wolfgang (2001). Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, Mexico. *Journal of Latin American Studies* 33(3), 459–484. <https://doi.org/10.1017/S0022216X01005983>
- Gabriel, Marianne (2006). “Sib-ten a w-áalak’-o’ob...” (“regálanos tus hijos, tus criados...”) Oraciones Dirigidas al “Protector de los Animales” (Sip). In R.Valencia and G. Le Fort (Eds.), *Sacred Books, Sacred Languages. Two*

- Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature* (pp.93–111). Proceedings of the 8th European Maya Conference. Acta Mesoamericana (Vol. XVIII). Verlag Anton Saurwein.
- (2018). Lo profano y lo sagrado. Elementos distintivos entre la alimentación cotidiana y ritual. En Ma. Domínguez, M. Gallegos, R. Armijo y M. León (Eds.) *Los investigadores de la cultura maya. Gastronomía en la cultura Maya: usos cotidianos* (pp. 273–292). Universidad Autónoma de Campeche.
- García, Alejandra y Tsubasa Okoshi (2005). La disputa por la naturaleza: la desaparición de los montes de los mayas yucatecos. *Temas antropológicos* 27(1-2), 67–104.
- García, Pavel (2015). *El simbolismo de ranas y sapos en el oriente de Yucatán*, [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. 132.248.9.195/ptd2015/octubre/0736313/Index.html
- Garrison, Daniel (1937). *El folk-lore de Yucatán* (Trad. E. Leal). Ediciones del Museo Arqueológico e histórico de Yucatán #4, Imprenta de Oriente. http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janiumbin/janium_zui.pl?fn=65486&jzd=/janium/AP2/CXXVI-1937-1_4.13/d.jzd
- Gobierno del Estado de Quintana Roo [GEQR] (2017). *Ley de derechos, cultura y organización indígena del estado de Quintana Roo*. Periódico Oficial del Estado, 4 de julio 2017. <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/L1520170704076.pdf>
- Good, Catherine (2011). Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida. En P. Pitrou, C. Valverde y J. Neurath (Eds.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp.181–204). Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guber, Rossana (2011). *La Etnografía. Método, campo, reflexividad* (2^a ed.). Siglo XXI editores.
- Gubler, Ruth (2006). El papel del ritual y la religión en la terapéutica de los curanderos *h-meno'ob* yucatecos actuales. *Anales de Antropología* 40(1), 133–165.
- Guerrero, Fernando (2014). Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos. *Revista pueblos y fronteras digital*, 10(20), 6–43. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rpfd/v10n20/1870-4115-rpfd-10-20-6.pdf>

- Guiteras, Calixta (1986). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzolzil* (tr. C. Castro) (2da ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Miguel (2002): Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales. En M. de la Garza y M. Nájera (Eds.), *Religión maya* (pp. 365–385). Editorial Trotta.
- Hanks, William (1984). Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event. *American Folklore Society Stable*, 97(384), 131–166.
- (1993). Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya. En M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G. Gossen y J. Klor (Eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (Vol. III La formación del otro) (pp.75–117). Siglo XXI Editores.
- (2010). *Maya in the Age of the Cross*. University of California Press.
- (2017). The Plurality of Temporal Reckoning Among the Maya. *Journal de La Société Des Américanistes, Maya times* [Online]. <http://journals.openedition.org/jsa/15294>
- Hervik, Peter (2003). *Mayan People Within and Beyond Boundaries*. Routledge.
- Higuera, Antonio (1995). *Quintana Roo entre tiempos. Política, poblamiento y explotación forestal 1872–1925* [Tesis de maestría, El Colegio de Michoacán].
- Hirose, Javier (2008). *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la Región de los Chenes, Campeche* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.48.9.195/ptd2008/noviembre/0636032/Index.html>
- Ingold, Tim (2013). Anthropology Beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 28(3), 5–23. <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01731-9>
- (2014). That’s enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 383–395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (1997). *División territorial del estado de Quintana Roo de 1810 a 1995*. INEGI. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825222505/702825222505_5.pdf
- (2009). *Anuario estadístico de Quintana Roo 2009*. INEGI, Gobierno del Estado de Quintana Roo. [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825200862/702825200862_1.pdf#\[2,{%22name%22:%22Fit%22}\]](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825200862/702825200862_1.pdf#[2,{%22name%22:%22Fit%22}])

- (2018). *Quintana Roo. División municipal con nombres, blanco y negro*. INEGI. http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/pdf/entidades/div_municipal/qroompios.pdf
- (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020. Principales resultados por localidad (ITER). Quintana Roo*. INEGI. http://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/inter_23xlsx20.zip
- (s/f). *Población de 3 años y más hablante de lengua indígena maya por entidad federativa según sexo, años censales de 2010 y 2020*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_04_59db9355-f227-4ca4-a3a0-dbb899edbaef
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas [INALI] (2009). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. INALI. https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf
- Landrove, Hilda (2021). Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, (3)7. <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol3/iss1/7>
- Le Guen, Olivier (2003). “Quand les morts reviennent... Réflexion sur l’ancestralité chez les Mayas des Basses Terres”. *Journal de la Société des Américanistes* 89(2): 171–205.
- (2005). Geografía de lo sagrado entre los Mayas Yucatecos de Quintana Roo: configuración del espacio y su aprendizaje entre los niños. *Ketzalcalli* 1, 54–68.
- (2008). *Ubèel pixan: el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre lo mayas yucatecos*. *Península* 3(1), 84–120. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/peninsula/article/view/44354/40086>
- (2012). Socializing with the Supernatural: The Place of Supernatural Entities in Yucatec Maya Daily Life and Socialization. In P. Nandedeo and A. Breton (Eds.), *Maya daily life* (pp.151–170). Proceedings of the 13th European Maya Conference, Acta MesoAmericana (Vol. XXI). Verlag Anton Saurwein.
- (2015). Temperature Terms and Their Meaning in Yucatec Maya (Mexico). In M. Koptjevskaja-Tamm (Ed.), *The Linguistics of Temperature* (pp. 742–775). John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/tsl.107.24gue>

- (2018). Managing Apistemicity Among the Yucatec Mayas (Mexico). In J. Proust and M. Fortier (Eds.), *Metacognitive Diversity: An Interdisciplinary Approach* (pp.193–222). Oxford University Press.
- Lehmann, Christian (2003). *Possession in Yucatec Maya*. Second, revised edition. Arbeitspapiere des Seminars für Sprachwissenschaft der Universität Erfurt. https://www.dbthueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00002060/ASSidUE10.pdf
- (2018). Variation and Standardization of Yucatec Maya. *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México* 5(1), 331–387. <http://dx.doi.org/10.24201/clecm.v5i1.102>
- López Austin, Alfredo (2001). Quetzalcoatl dédoublé: religion mésoaméricaine et céramique mixtèque. En A. Hémond y P. Ragon (Eds.), *L'image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions* (pp. 15-34). L'Harmattan/Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- ([1989] 2004). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- (2009a). El dios en el cuerpo. *Dimensión Antropológica* 16(46), 7–45.
- (2009b). Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano. *Anales de Antropología* 43, 9–50.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2001). *El pasado indígena* (2^{da} ed.). El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Monte sagrado templo mayor*. Instituto Nacional de Antropología e Historia Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lorente, David (2015). Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: Pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo. *Anales de Antropología*, 49(2),101–148. [https://doi.org/10.1016/s0185-1225\(15\)30005-9](https://doi.org/10.1016/s0185-1225(15)30005-9)
- (2020). ¿Una o varias almas? la configuración alma-espíritus y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco. En P. Gallardo (Ed.), *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp.81-112). Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Love, Bruce (2011). The Gods of Yucatán from A.D. 1560 to 1980. *Estudios de Cultura Maya* 37, 121–148. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.37.16>
- (2012). *Maya Shamanism Today*. Precolumbia Mesoweb Press.

- Macías, Gabriel (2004). Estudio introductorio. En G. Macías (Ed.), *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano* (pp. 11–46). Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.
- Maldonado, Joana (26 de abril 2021). En Tihosuco AMLO pedirá perdón al pueblo maya. El motivo son los agravios cometidos durante la Guerra de Castas. *La Jornada Maya* [digital]. <https://www.lajornadamaya.mx/quintanaroo/170807/en-tihosuco-amlo-pedira-perdon-al-pueblo-maya->
- Mariaca, Ramón (2012). *El huerto familiar del sureste mexicano*, Secretaria de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco, El Colegio de la Frontera Sur.
- Martínez-Reyes, José (2016). *Moral Ecology of a Forest: The Nature Industry and Maya Post-Conservation*. University of Arizona Press.
- Martínez, Roberto y Barona, Carlos (2015). La noción de persona en Mesoamérica: Un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología*, 49(2), 13–72. [https://doi.org/10.1016/s0185-1225\(15\)30003-5](https://doi.org/10.1016/s0185-1225(15)30003-5)
- Mauss, Marcel ([1909]1979). A prece. Em *Marcel Mauss: antropología / organizador [da coletânea]* Roberto Cardoso de Oliveira (tr.. R. de Moraes, D. Meirelles, I. Toscano) (pp. 102–146). Ática.
- ([1923]1971). Ensayo sobre los dones: Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert ([1899]1970). De la naturaleza y la función del sacrificio. En *Marcel Mauss, Lo sagrado y lo profano* (Vol. I), (Trad. J.A. Matesanz) (pp.143–248). Barral.
- Méndez, Juan (2013). *Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla* [Tesina de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Mendoza, Martha (2013). En busca de tierra. La migración de mayas yucatecos a tierras quintanarroenses, 1940–1980. En J. Lizama (Ed.), *Entre irse y quedarse...Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán* (pp.123–152). Letra Antigua.
- Naranjo, Amador (1993a). La desaparición del Sol en Yucatán, *Anales de Antropología*, 30, 85–95. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

- (1993b). Yumtsilo'b/balamob: los dueños de la noche. En M. J. Iglesias y F. Ligorred (Eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (pp.487–496). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Navarrete, Federico (2015). The Changing Futures of the Maya and their Anthropologists: Negotiating the Present in the Yucatan Peninsula. *Indiana*, 32(0), 153–178. <https://doi.org/10.18441/ind.v32i0.153-178>
- Neurath, Johannes (2021). Filosofías Amerindias: de la mitología a la teoría etnográfica. En L. Villegas, N. Guzmán y S. Espinosa (Eds.), *Filosofía occidental y pensamiento indígena* (pp.11- 24), Taberna Libreria editores, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- (2008). Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de La Société Des Américanistes*, 94(94–1), 251–283. <https://doi.org/10.4000/jsa.9873>
- Olivier, Guilhem (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*. Fondo de Cultura Económica.
- Orihuela, Ma. Del Carmen (2015). *El simbolismo agrícola en la narrativa maya* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2015/mayo/0729083/Index.html>.
- Pacheco, Santiago (1934a): *Usos y costumbres, religión i supersticiones de los mayas*. Imprenta Manlio. http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/AP3/AP/BCCA_4/2196/d.jzd&fn=19478
- (1934b): Estudio etnográfico de los Mayas del ex Territorio de Quintana Roo: su incorporación a la vida nacional. Imprenta Oriente. http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janiumbin/janium_zui.pl?jzd=/janium/AP3/AP/BCCA_4/2202/d.jzd&fn=19484
- Peniche, Paola (2009). Migración y sobrevivencia. Los mayas ante las hambrunas en el Yucatán colonial. En M. Ruz, J. García y A. Ciudad (Eds.), *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya* (pp.190–206). Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Permanto, Stefan (2019). The End of Days: Climate Change, Mythistory and Cosmological Notions of Regeneration. In R. Bold (Ed.), *Indigenous Perceptions of the End of the World, Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability* (pp. 71–90). https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8_1

- Petrich, Renée (1987): La identidad religiosa de los mayas de Quintana Roo. En *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas* (pp.929–933). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Pitarch, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Artes de México.
- Pitt-Rivers, Julian (1992). Epílogo: El lugar de la gracia en la antropología. En *Honor y Gracia* (tr. P. Gómez) (pp. 280–321). Alianza editorial.
- Pitrou, Perig (2020). Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica. En P. Pitarch (Ed.), *Ensayos de etnografía teórica* (pp.357–393). Nola Editores.
- Pool, Lorena y Olivier Le Guen (2015). La integración de préstamos en maya yucateco. Una perspectiva interaccional acompañada de una reflexión sobre la ideología del lenguaje. *Amerindia* 37(2), 343–384.
- Quezada, Sergio (2011). *La colonización de los mayas peninsulares*. Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de Yucatán.
- Quezada, Sergio y O'Dogherty, Laura (1986). Los refugiados guatemaltecos en Campeche y Quintana Roo. *Foro Internacional* 27(2(106)), 266–295. <http://www.jstor.org/stable/27738134>
- Quintal, Ella (2005). *Way yano'one: aquí estamos*. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos. En M. Á. Bartolomé (Ed.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (Vol. II), (pp.289–371). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, Ella, J. Bastarrachea, F. Briceño, M. Medina, B. Repetto, L. Rejón y M. Rosales (2003a). *U lu'umil maaya wiiniko'ob: la tierra de los mayas*. En A. Barabás (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. I), (pp.275–359). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, Ella; J. Bastarreacha, F. Briceño, M. Medina, R. Petrich, L. Rejón, B. Repetto y M. Rosales (2003b). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. En S. Millán y J. Valle (Eds.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (Vol. I), (pp.291–382). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Quintal, Ella; T. Quiñones, L. Rejón y J. Gómez (2013). El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En M. Bartolomé y A. Barabas (Eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (Vol. II.), (pp.57–93). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, Ella; M. Quiñones, L. Rejón, P. Balam, J. Gómez e I. Solís (2015a). Rituales de ciclo de vida entre los mayas de la Península de Yucatán. En L. Báez (Ed.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (Vol. I), (pp.221–296). Instituto de Antropología e Historia.
- Quintal, Ella; M. Medina, A. Cabrera, M. Cen e I. Ruiz (2015b). Ceibas, *Chi'ikes* y 'osos': fiestas patronales y carnavales entre los mayas de la Península de Yucatán. En L. Báez (Ed.), *Develando la tradición. Procesos Rituales en las comunidades indígenas de México* (Vol. I), (pp.297–361). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología.
- Quintal, Ella; M. Cen, M. Medina, T. Quiñones y L. Rejón (2015c). Los que son como nosotros: santos y *pixanes* en la cosmovisión de los mayas peninsulares. En C. Good y M. Alonso (Eds.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Vol. V), (pp.30–95). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Quintal, Ella; F. Briceño, P. Balam, A. Cabrea, J. Gómez y I. Solís (2015d). Los vientos, las nubes y las lluvias en el cosmos maya. En C. Good y M. Alonso (Eds.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Vol. V), (pp.98–160). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Reed, Nelson (1971). *La guerra de Castas en Yucatán*. Era.
- Redfield, Robert (1944). *Yucatán. Una cultura en transición*. Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, Robert and Villa Rojas, Alfonso (1934). *Chan Kom. A maya village*. The University of Chicago Press.
- Restall, Matthew (2020). *Entre mayas y españoles. Africanos en el Yucatán colonial* (Trad. A. Pérez-Sáez). Fondo de Cultura Económica.

- Restall, Matthew and Gabbert, Wolfgang (2017). Maya Ethnogenesis and Group Identity in Yucatán, 1500-1900. In B. Beyette (Ed.), *The Only True People* (pp.91–130). University Press of Colorado. <https://doi.org/10.5876/9781607325673.c005>
- Rhodes, Catherine; Irma Pomol y Miguel Chan (2019). Exploración lexicográfica de seis diccionarios del maya yucateco. *Estudios de Lingüística Aplicada* 68(9), 9–57. <https://doi.org/10.22201/enallt.01852647p.2018.68.861>
- Rosado, Luis (1940). *Un pueblo y un hombre. El territorio de Quintana Roo, su historia desde los tiempos más lejanos, y la obra de su gobernador actual, general Rafael E. Melgar*. Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- Rosales, Margarita y Genner Llanes (2003). La Defensa y la Transformación de un legado: Organizaciones Indígenas en la Península de Yucatán. *Los Investigadores de La Cultura Maya* 11(II) (pp.548–563). Universidad Autónoma de Campeche.
- Ruz, Mario (2002). Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos. En M. de la Garza y M. Nájera (Eds.), *Religión maya* (pp.321–363). Editorial Trotta.
- (2003). ‘Cada uno con su costumbre’. Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos. En A. Ciudad, M. Ruz y M. Iglesias (Eds.), *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya* (pp. 531–548). Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- (2006a). *Mayas. Primera parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- (2006b). *Mayas. Segunda parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- (2006c). La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya. En M. Ruz (Ed.), *De la mano de lo sacro. santos y demonios en el mundo maya* (pp.21–66). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (2009). Tomo II. El mundo colonial. En *Yucatán: un universo peninsular*. Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Samaniego, Luis (2010). Antecedentes históricos del territorio federal de Quintana Roo durante el siglo XIX. En *Quintana Roo historia de las instituciones jurídicas* (pp.1–25). Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Senado de la República.
- Schackt, Jon (2001). The emerging Maya: a case of ethnogenesis. In U. Hostetler and M. Restall (Eds.), *Maya survivalism* (pp.3–14). Acta Mesoamericana (Vol. XVII). Verlag Anton Saurwein.
- Secretaría de Turismo del Estado de Quintana Roo [SEDETUR] (2017). Indicadores turísticos Enero -Diciembre 2017. Secretaría de Turismo del Estado de Quintana Roo, Gobierno del Estado de Quintana Roo. <https://sedeturqroo.gob.mx/ARCHIVOS/indicadores/IndicadoresTur-Diciembre2017.pdf>
- (2020). Diversificación y Desarrollo del Turismo en el Sur del Estado. Secretaría de Turismo del Estado de Quintana Roo, Gobierno del Estado de Quintana Roo. <https://qroo.gob.mx/sedetur/diversificacion-y-desarrollo-del-turismo-en-el-sur-del-estado>
- Sierra, Ligia y Bonnie Campos (2013). Turismo, migración y vulnerabilidad social en la Costa Maya de Quintana Roo. En J. Lizama (Ed.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán* (pp. 183–207). Letra Antigua.
- Sobarzo, Angélica (2021). ¿Un programa agroecológico? En *Comunidad y autonomía frente a Sembrando Vida* (pp. 203–219). Centro de Estudios para el Campo Mexicano.
- Taube, Karl (1994). The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual. In B. Kerr and J. Kerr (Eds.), *The Maya Base Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases* (Vol. IV), (pp.652–685). Kerr Associates, University of California.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen (2009). *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán* (2da ed.). Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Oriente.
- Toledo, Victor; Narciso Barrera-Bassols, Eduardo García-Frapolli, Pablo Alarcón-Chaires (2008). Uso multiple y biodiversidad entre los mayas Yucatecos (México). *Interciencia*, 33(5), 345–352. <https://doi.org/0378-1844/08/05/345-08>

- Torrero, Martha (4 de febrero 2020). Insisten dignatarios en desaparición del Gran Consejo Maya. *Turquesa News* [digital]. <https://turquesanews.mx/chetumal/insisten-dignatarios-en-del-gran-consejo-maya/>
- Trujillo, Narcisa (1946). Indios y “mestizos” de Yucatán. En *Sobretiro del Tomo VI de la Enciclopedia Yucatanense*. <http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium/AP5/PDF/41285.pdf>
- Tuz, Lázaro (2009). *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares* [Tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, España]. <https://gredos.usal.es/handle/10366/76581>
- Valverde, Ma. Del Carmen (2000). La cruz en la geometría del cosmos maya. *Estudios de Cultura Maya* 21, 136–145. <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/432/428>
- (2002). De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya. En M. de la Garza y M. Nájera (Eds.), *Religión maya* (pp.283–320). Editorial Trotta.
- Vapnarsky, Valentina (1995). La interpretación de los Ch'ikil <Señas divinas> entre los mayas yucatecos de Quintana Roo. En M. Marion (Ed.), *Antropología simbólica* (pp.65–77). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- (2001). Estrategias discursivas y construcción de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo. En U. Hostettler y R. Mathew (Eds.), *Maya Survivalism* (pp.175–190). Acta Mesoamericana (Vol. XII). Verlag Anton Saurwein.
- (2003). Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos. En M. Becquelin, A. Breton y M. Ruz (Eds.), *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias* (pp.363–381). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- (2009) Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca. En A. Gunsenheimer, T. Okoshi y J. Chuchiak (Eds.), *Texto y contexto: La literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica* (pp. 137–166). Estudios de Americanistas de Bonn.

- (2013). Le passif peut-il éclairer les esprits? Agentivités, interactions et esprits-mâîtres chez les Mayas. *Ateliers d'anthropologie [En ligne]*, 39. <http://ateliers.revues.org/9449>
- (2022). Maya living ruins. The hidden places of interlocking temporalities. In: P. Erikson & V. Vapnarsky (Eds.), *Living ruins. Native engagements with past materialities in contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes* (pp. 74–104). University Press of Colorado.
- Vapnarsky, Valentina and Oliver Le Guen (2006). The Guardians of Space: Understanding Ecological and Historical Relations of the Contemporary Yucatec Mayas to their Landscape. In C. Isendahl and B. Liljefors (Eds.), *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes* (pp. 191–206). Proceedings of the 11th European Maya Conference, Acta Mesoamericana (Vol. XXIII). Verlag Anton Saurwein.
- Vargas, Carolina y Martha García (2018). Vulnerabilidad y sistemas agrícolas: Una experiencia menonita en el sur de México. *Sociedad y Ambiente*, 16, 137–156. <https://doi.org/10.31840/sya.v0i16.1816>
- Villa Rojas, Alfonso (1978). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista.
- (1980). La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, 31–46.
- (1995). *Estudios etnológicos. Los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villalobos, Martha (2015). *Senderos de poder y autonomía. Sociedad y posguerra en el territorio de Quintana Roo 1887-1927* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. [132.248.9.195/ptd2015/octubre/0736435/Index.html](https://doi.org/10.132.248.9.195/ptd2015/octubre/0736435/Index.html)
- Viveiros De Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(21), 3–22. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Trad. S. Mastrangelo). Katz Editores.
- (2016). El nativo relativo. *Avá*, 29, 31–69. <http://www.redalyc.org/pdf/1690/169053775002.pdf>

- White, Bob and Kiven Strohm (2014). Ethnographic Knowledge and the Aporias of Intersubjectivity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 189–197. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.007>
- Whitaker, Mark (2013). Reflexivity. In A. Banard and J. Spencer (Eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (pp.709–712). Routledge.
- Yoshida, Shigueto (2009). Conceptos fisiológicos sobre las enfermedades de los mayas yucatecos: un análisis taxonómico de vocablos en los diccionarios coloniales de la lengua maya. In A. Gunsenheimer, T Okoshi, J. Chichiak (Eds.), *Text and Context, Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective* (pp. 313–334). Bonner Amerikanistische Studien.



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00193
Matrícula: 2183801141

LOS CUIDADOS DE LOS CUERPOS Y DEL TERRITORIO ENTRE LOS MAYAS MAASEWÁALO'QB DE QUINTANA ROO.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 11:00 horas del día 7 del mes de junio del año 2023 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO
- DRA. PATRICIA GALLARDO ARIAS
- DRA. VALENTINA VAPNARSKY
- DRA. MARIA DE GUADALUPE REYES DOMINGUEZ
- DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: ANAID KARLA ORTIZ BECERRIL

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



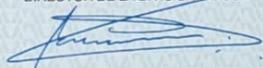
ANAID KARLA ORTIZ BECERRIL
ALUMNA

REVISÓ



MTRA. ROSALVA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH



MTR. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTA



DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

VOCAL

Gallardo Arias Patricia

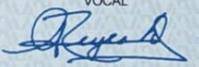
DRA. PATRICIA GALLARDO ARIAS

VOCAL



DRA. VALENTINA VAPNARSKY

VOCAL



DRA. MARIA DE GUADALUPE REYES DOMINGUEZ

SECRETARIO



DR. RODRIGO DIAZ CRUZ