

Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis

Volume 4
Issue 2 *Tourism in the Lands of the Maya*

Article 1

12-5-2022

Complete Issue: Volume 4 Issue 2

Cristina Oehmichen
UNAM

Adriana Cruz-Manjarrez
Universidad de Colima

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica>



Part of the [Ethnic Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), and the [Latina/o Studies Commons](#)

Recommended Citation

Oehmichen, Cristina and Cruz-Manjarrez, Adriana (2022) "Complete Issue: Volume 4 Issue 2," *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*: Vol. 4: Iss. 2, Article 1.
Available at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol4/iss2/1>

This Full Issue is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Kennesaw State University. It has been accepted for inclusion in *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis* by an authorized editor of DigitalCommons@Kennesaw State University. For more information, please contact digitalcommons@kennesaw.edu.

A photograph of a tropical landscape featuring several tall palm trees in the foreground and middle ground. In the background, there is a body of water, possibly a lake or a bay, with some structures and a fence visible on the far shore. The sky is clear and blue. The overall scene is bright and sunny.

MAYA AMERICA

Journal of Essays, Commentary, and Analysis
Revista de Ensayos, Comentarios y Análisis

Volume 4

Numero 2

MA
2022



Turismo en las Tierras de los Mayas

Editoras para este número especial

Cristina Oehmichen, UNAM

Adriana Cruz –Manjarrez, Universidad de Colima



Tourism in the Lands of the Maya

Editors for this Special Issue

Cristina Oehmichen, UNAM

Adriana Cruz –Manjarrez, Universidad de Colima

Table of Contents

INTRODUCTION	5
Turismo en las Tierras de los Mayas.....	5
Cristina Oehmichen Bazán	
Tourism in the Lands of the Maya	8
Cristina Oehmichen Bazán	
ESSAYS/ARTICULOS	10
Viaje por las Ruinas de una Antigua Civilización en Yucatán: Alfred Tozzer y Chichén, 1902	10
José Luis Escalona Victoria	
Ritualidad y nuevas tecnologías entre los Mayas: el hetzmek en la migración, el trabajo y el turismo.....	24
Cristina Oehmichen Bazán	
Consepción Escalona Hernández	
A Rebel territory behind the tourist scene: Negotiating national belonging and indigeneity in Quintana Roo.....	40
Mélissa Elbez	
Las vías de la mayanización: Turismo, Tren Maya y representaciones de la mayanidad en la Península de Yucatán	62
Marco Almeida Poot	
Samuel Jouault	
Yassir Rodríguez Martínez	
The rails of mayanization: Tourism, Tren Maya and representations of mayaninity in the Yucatan Peninsula	62
Marco Almeida Poot	
Samuel Jouault	
Yassir Rodríguez Martínez	
Brave Storytelling: Diasporic Indigenous Students, Vulnerability, and the Arts	89
Luis Javier Pentón Herrera	
LITERATURE AND POEMS.....	101
Prince Jaguar	101
Ismael Briceno Mukul	

Príncipe Jaguar	104
Ismael Briceno Mukul	
Bàalam Ajaw	108
Ismael Briceno Mukul	
Incantation of the Nine Words	111
Donny Limber de Atocha Brito May	
Conjuro De Las Nueve Palabras	127
Donny Limber de Atocha Brito May	
U Kunali' Bolon T'aano'ob	143
Donny Limber de Atocha Brito May	
Seated on the Bank of the Yichk'u River.....	159
Daniel Caño	
Sentado en la orilla del río Yichk'u	169
Daniel Caño	
Apuntes Para comentar el Libro Sentado en la orilla del río Yichk'u	179
Sergio A. Vives Scheel	
COMMENTARY	181
Análisis discursivo del Tren Maya: fragmentación territorial de una promesa desarrollista..	181
Ivet Reyes Maturano	
BIOGRAPHIES/BIOIOGRAFIAS.....	186

INTRODUCTION

Turismo en las Tierras de los Mayas Introducción

Cristina Oehmichen, UNAM

Este número propone debatir la relación de los pueblos y comunidades mayas con el turismo: desde aquellos aspectos que tienen que ver con la migración desde las pequeñas comunidades rurales hacia los grandes destinos turísticos, hasta aquéllos que se refieren al uso del patrimonio cultural maya con fines de atracción turística. Para este número, partimos de reconocer que en la actualidad se vive un proceso de turistificación global que penetra hasta en los más apartados rincones del planeta, generando cambios en el uso del territorio y los recursos naturales, en el empleo, en las formas de organización social, en los procesos de identidad y cambio cultural, así como en la relación de las comunidades con el patrimonio cultural, entre otras cosas.

Los procesos de turistificación planetaria se han nutrido de la cultura, tanto en su forma material como la que se encuentra en zonas arqueológicas, monumentos históricos, y paisajes de singular belleza y excepcionalidad, como la inmaterial, expresada en la diversidad étnica y cultural de las comunidades de los sitios visitados. El desarrollo turístico en las tierras mayas tuvo un gran impulso en la década de 1970, cuando se construyó la ciudad de Cancún como un Centro Integralmente Planeado. A este le siguieron otros sitios de atracción turística, como sería el caso de la Riviera Maya, cuyo crecimiento ha sido incesante desde la década de 1990. Otras regiones de tierras mayas no han escapado de la turistificación. Es el caso de la expansión turística en los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Chiapas, en México, así como también en diversas regiones de Guatemala, donde el turismo se ha venido desarrollando de manera acelerada una vez que concluyó la guerra. Diversos lugares de Belice y hasta Honduras también viven procesos de turistificación que tienden a modificar las condiciones de vida, actividades productivas, medio ambiente y relaciones sociales y laborales en los territorios donde se instaura.

El número abre con el artículo de José Luis Escalona Victoria “Viaje por las Ruinas de una Antigua Civilización en Yucatán. Alfred Tozzer y Chichén, 1902”. Este artículo hace referencia a las condiciones del viaje que realizara Tozzer a la región de Chichén, cuando era estudiante de antropología y sólo contaba con 24 años de edad. A partir del trabajo en archivo, José Luis Escalona muestra las condiciones del viaje emprendido por Tozzer, la fascinación que este tenía por los vestigios arqueológicos y otros objetos materiales, como los códices, los documentos coloniales e incluso por la lengua de los pobladores. Después de un largo recorrido en barco de vapor y tras ingresar a México por el puerto de Progreso, Tozzer llegaba a la hacienda Chichén, que en ese tiempo era propiedad de Edward H. Thompson, para realizar una estancia de

investigación y analizar los vestigios arqueológicos, donde se encuentra la edificación conocida como “el Castillo”, en lo que ahora se conoce como Chichén Itzá.

El siguiente artículo nos trae al Siglo XXI y a la tecnología moderna. En el artículo “Ritualidad y nuevas tecnologías entre los Mayas: el *hetzmek* en la migración, el trabajo y el turismo”, Cristina Oehmichen y Concepción Escalona analizan la importancia que tiene para las comunidades mayas el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y los imaginarios a ellas asociados. Para mostrarlo, se analiza la importancia que han adquirido dichas tecnologías en uno de los rituales más extendidos: *el hetzmek*, considerado como uno de los ritos del ciclo de vida más importantes que han persistido al paso del tiempo entre los mayas peninsulares. Tres artículos de este número hacen alusión al proyecto turístico más importante desarrollado durante el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador: el Tren Maya, iniciado en 2019.

El primero es una contribución de Melissa Elbez que lleva por título “Un territorio rebelde según el escenario turístico. Negociando la pérdida nacional y el indigenismo en Quintana Roo”. La autora plantea que la historia del Estado mexicano de Quintana Roo nos enseña que el turismo y la migración pueden fortalecer los nacionalismos. Acude a la memoria de la Guerra de Castas que las comunidades contemporáneas mantienen viva, la cual había estado oculta a la mirada de los turistas. El trabajo indaga en las maneras en que los mayas negocian su identidad como indígenas de la nación, sin perder de vista su sentido de soberanía territorial, justo cuando el se discute el desarrollo del Tren Maya.

El siguiente artículo se denomina “Las vías de la mayanización: Turismo, Tren Maya y representaciones de la mayanidad en la Península de Yucatán” de Marco Almeida Poot, Samuel Jouault y Yassir Rodríguez Martínez analizan cómo diversos actores sociales, autoidentificados o no como mayas, activan variadas representaciones sociales de la mayanidad ante el desarrollo del proyecto del Tren Maya. Dicho proyecto, plantean los autores, ofrece una ruta conceptual para hablar de las múltiples representaciones de lo maya y la mayanidad. En el artículo presentan tres ejemplos que visibilizan los tipos de representaciones, así como las estrategias concretas de los mayas ante el desarrollo del Tren Maya.

Para finalizar esta sección se presenta el artículo “Brave Storytelling: Diasporic Indigenous Students, Vulnerability, and the Arts” de Luis Javier Pentón. Este ensayo analiza cómo la educación secundaria para estudiantes migrantes en los Estados Unidos puede beneficiarse del uso de la poesía y el dibujo en las aulas de inglés para hablantes de otras lenguas (ESOL). Las dificultades a las que se enfrentan los niños migrantes de las comunidades mayas de las tierras altas a menudo no son totalmente comprendidas por los educadores. Sin embargo, como se demuestra en este estudio, el uso de la poesía y el dibujo pueden permitir a los estudiantes expresarse libremente a través de estas artes, facilitar la comunicación entre estudiantes y profesores, y obtener mejores resultados de aprendizaje.

La siguiente sección de este número está integrada por aportaciones poéticas y literarias de Ismael Briceno Mukul, Donny Limber de Atocha Brito May y Daniel Caño, quienes son poetas yucatecos y guatemaltecos, cuya poesía ha sido traducida y publicada en maya, español e

inglés. Asimismo, se presenta una reseña de la autoría de Sergio Vives Scheel, del libro de poemas "Sentado en la orilla de río Yichk'u.

Cerramos este número con la sección de "Comentarios", en el que se integra un texto de Ivet Reyes Maturano quien presenta el artículo "Análisis discursivo del Tren Maya: fragmentación territorial de una promesa desarrollista". En este trabajo la autora advierte que la Península de Yucatán está atravesando por una profunda transformación derivada de la puesta en marcha de proyectos de infraestructura de gran calado, entre los que se encuentra el Tren Maya. En este escrito la autora se pregunta cómo la dimensión discursiva de este proyecto afecta la reconfiguración territorial.

Tourism in the Lands of the Maya

Introduction

Cristina Oehmichen, UNAM

This issue proposes to discuss the relationship of Maya peoples and communities with tourism: from those aspects that have to do with migration from small rural communities to large tourist destinations, to those that refer to the use of Maya cultural heritage for the purpose of attracting tourists. For this issue, we start by recognizing that we are currently experiencing a process of global touristification that penetrates even the most remote corners of the planet, generating changes in the use of territory and natural resources, in employment, in the forms of social organization, in the processes of identity and cultural change, as well as in the relationship of communities with cultural heritage, among other things.

The processes of planetary touristification are nourished by culture, both in its material form as found in archaeological zones, historical monuments, and landscapes of singular beauty and exceptionality, as well as immaterial, expressed in the ethnic and cultural diversity of the communities of the sites visited. Tourism development in the Mayan lands had a great impulse in the 1970s, when the city of Cancun was built as a planned center. This was followed by other sites of tourist attraction, as would be the case of the Riviera Maya, whose growth has been incessant since the 1990s. Other regions of the Mayan lands have not escaped touristification. This is the case of tourism expansion in the states of Yucatan, Campeche, Quintana Roo and Chiapas, in Mexico, as well as in various regions of Guatemala, where tourism has been developing at an accelerated pace since the end of the war. Several places in Belize and even Honduras are also undergoing processes of touristification that tend to modify living conditions, productive activities, the environment, and social and labor relations in the territories where they are established.

The issue opens with José Luis Escalona Victoria's article "Journey through the Ruins of an Ancient Civilization in Yucatán. Alfred Tozzer and Chichén, 1902". This article refers to the conditions of Tozzer's trip to the region of Chichen, when he was a student of anthropology and only 24 years old. Based on archival work, José Luis Escalona shows the conditions of the trip undertaken by Tozzer, the fascination he had for the archaeological remains and other material objects, such as codices, colonial documents and even the language of the inhabitants. After a long journey by steamboat and after entering Mexico through the port of Progreso, Tozzer arrived at the Chichén hacienda, which at that time was owned by Edward H. Thompson, to carry out a research stay and analyze the archaeological remains, where the building known as "El Castillo" is located, in what is now known as Chichén Itzá.

The following article brings us to the XXI Century and modern technology. In the article "Rituality and new technologies among the Maya: the hetzmek in migration, work and tourism", Cristina Oehmichen and Concepción Escalona analyze the importance for Maya communities of the use of new information and communication technologies (ICT) and the imaginaries associated

with them. To show this, they analyze the importance that these technologies have acquired in one of the most widespread rituals: the *hetzmek*, considered one of the most important rites of the life cycle that have persisted over time among the peninsular Maya. Three articles in this issue allude to the most important tourism project developed during the administration of President Andrés Manuel López Obrador: the Train Maya, launched in 2019.

The first is a contribution by Melissa Elbez entitled "A rebellious territory according to the tourism scenario. Negotiating national loss and indigenism in Quintana Roo". The author argues that the history of the Mexican state of Quintana Roo teaches us that tourism and migration can strengthen nationalisms. She turns to the memory of the Caste War that contemporary communities keep alive, which had been hidden from the gaze of tourists. The work investigates the ways in which the Maya negotiate their identity as indigenous people of the nation, without losing sight of their sense of territorial sovereignty, just when the development of the Maya Train is being discussed.

The following article is entitled "Las vías de la mayanización: Turismo, Tren Maya y representaciones de la mayanidad en la Península de Yucatán" by Marco Almeida Poot, Samuel Jouault and Yassir Rodríguez Martínez. The authors analyze how diverse social actors, self-identified or not as Maya, activate varied social representations of Mayanity in the face of the development of the Tren Maya project. This project, the authors argue, offers a conceptual route to talk about the multiple representations of the Maya and Mayanity. In the article they present three examples that make visible the types of representations, as well as the concrete strategies of the Mayan people in the face of the development of the Mayan Train.

To conclude this section, the article "Brave Storytelling: Diasporic Indigenous Students, Vulnerability, and the Arts" by Luis Javier Pentón is presented. This essay analyzes how secondary education for migrant students in the United States can benefit from the use of poetry and drawing in English for Speakers of Other Languages (ESOL) classrooms. The difficulties faced by migrant children from highland Maya communities are often not fully understood by educators. However, as demonstrated in this study, the use of poetry and drawing can enable students to express themselves freely through these arts, facilitate communication between students and teachers, and achieve better learning outcomes.

The next section of this issue is composed of poetic and literary contributions by Ismael Briceno Mukul, Donny Limber de Atocha Brito May and Daniel Caño, who are Yucatecan and Guatemalan poets whose poetry has been translated and published in Maya, Spanish and English. We also present a book review by Sergio Vives Scheel on the book of poems "Sentado en la orilla de río Yichk'u" (Sitting on the banks of the Yichk'u River).

We close this issue with the "Comments" section, which includes a text by Ivet Reyes Maturano, who presents the article "Discursive analysis of the Mayan Train: territorial fragmentation of a developmentalist promise". In this work the author warns that the Yucatan Peninsula is going through a profound transformation derived from the implementation of large-scale infrastructure projects, among which is the Mayan Train. In this paper the author asks how the discursive dimension of this project affects territorial reconfiguration.

ESSAYS/ARTICULOS

Viaje por las Ruinas de una Antigua Civilización en Yucatán: Alfred Tozzer y Chichén, 1902

Dr. José Luis Escalona Victoria

Investigador Profesor del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, Chiapas, México

Resumen: El trabajo muestra las condiciones para visitar las ruinas de una ciudad antigua ubicadas en la finca Chichén, en la península de Yucatán, en 1902. A pesar de que en esa época se habían ampliado las posibilidades de trasladar productos y personas y de visitar la península, gracias al transporte de vapor por agua y tierra, aún faltarían otros cambios (servicios turísticos) para modificar la forma de pasear por lo que se volvería uno de los sitios arqueológicos más visitados en la segunda mitad del siglo XX. Las notas de campo de uno de los antropólogos que estaban en ese lugar al iniciar el siglo, Alfred Tozzer, permiten justamente conocer esas condiciones previas a la instalación de los servicios turísticos contemporáneos.

Palabras clave: arqueología, antropología, turismo, viaje, hospedaje, alimentación, suvenires

Agradecimientos: Agradezco al David Rockefeller Center for Latin American Studies y al Museo Peabody por el apoyo para hacer la consulta de estos archivos, en especial a la Dra. Barbara Fash y el Dr. William Fash, por las facilidades para realizar esta investigación en los archivos del museo, así como por la asesoría sobre la antropología de Harvard.

Introducción

A inicios de la primavera de 1902, a la media noche y después de una fiesta en el pueblo de Pisté, tres personajes volvían a la hacienda Chichén andando las dos millas de distancia (3.2 kilómetros). La charla y la vista de la estrella del sur hacían que el trayecto pareciera más corto, al igual que la luz de la luna, que a cierta distancia iluminaba los restos de una edificación conocida como “el Castillo”, fragmento de una antigua civilización que habitó lo que ahora es Yucatán y los alrededores, en México y Centroamérica. La imagen era de una potencia tal que quedó impresa en la memoria de Alfred Tozzer (Massachusetts, 1877-1954), un joven estudiante de 24 años quien decidió ponerla en las notas de campo que enviaba regularmente a sus mentores y financiadores

del Museo Peabody de Arqueología y Etnología (en ese entonces todavía “Americanas”)¹, ubicado en Cambridge, Massachusetts. Era parte de su trabajo como estudiante de doctorado en Antropología (una carrera relativamente nueva para la Universidad de Harvard). No obstante, se volvería una fascinación de por vida².

Desde antes de ese su primer viaje, en 1902, Tozzer fue contagiado por la fascinación por comprender a la civilización que construyó, vivió, usó y abandonó ese y otros sitios de la península de Yucatán, igual que otros de estilo arquitectónico y escultórico semejante ubicados en las cuencas de los ríos Usumacinta, Motagua y Copán, y en las selvas Lacandona y del Petén, es decir, en una zona amplia entre la Península yucateca, Tabasco, Chiapas y más allá de las fronteras de México, en Guatemala, Belice y Honduras. Esa fascinación era lo que lo tenía a Tozzer esa noche de marzo de 1902 caminando entre Pisté y la hacienda de Chichén. La antigua ciudad en ruinas era entonces parte de una hacienda llamada Chichén. Dos décadas antes, todavía era un lugar deshabitado, según la descripción de Désiré de Charnay (1828-1915), quien llegó a Chichén por tercera vez en 1882, y entró al lugar sólo después de que una piqueta de soldados abriera brecha entre la maleza, para que pudieran pasar el explorador, su caballo, su equipo de fotografía y sus acompañantes (Charnay, 1885)³. Poco después, en la última década del XIX, el norteamericano Edward Herbert Thompson (1857-1935) adquirió la propiedad⁴ para dedicarse a hacer exploraciones en el sitio por tres décadas, como arqueólogo *amateur* que era (como lo hacían varios exploradores hasta entonces). Cuando llegó el joven Tozzer a Yucatán, Thompson era ya propietario de la hacienda, que estaba habitada permanentemente por varias familias dedicadas a la agricultura de productos de consumo: maíz, animales de traspatio y ganado mayor que pastaba en la hacienda y en las ruinas. Thompson era también propietario de una Quinta ubicada en las afueras de la ciudad de Mérida⁵; además, de una hacienda donde se sembraba y procesaba caña de azúcar, ubicada entre Chichén y el pueblo de Dzinup⁶. Thompson, vivía en Yucatán con su esposa

¹ “At twelve we considered we had done our duty to Pisté and so started on our homeward walk. A brilliant moon and the glorious “Southern Cross” were enough to make the two miles seem all too short and the “castile” on its terraced slope burst upon us before we were aware”. Carta 25, Chichén, Yucatán, 25 de marzo de 1902. El expediente consultado (en el archivo del Museo Peabody de Arqueología y Etnología, en Cambridge, Massachusetts) está organizado en dos volúmenes, correspondientes a dos viajes de Alfred Tozzer al suroeste y este de los Estados Unidos y a Yucatán y Chiapas, México, en 1902, y entre 1902 y 1905. Cada carta está numerada y contiene información de varios días, puesto que Tozzer enviaba sus reportes desde la hacienda Chichén a Cambridge dos veces por semana, cuando salía un porteador a la oficina de correos del pueblo más cercano.

² Alfred Tozzer, uno de los primeros antropólogos egresados de Harvard, se convirtió pronto en profesor en la misma universidad, y eventualmente en director del departamento de antropología y del Museo Peabody. A lo largo de su vida académica participó en diversas expediciones arqueológicas en México y Centroamérica, y fue profesor de numerosos investigadores que trabajarían en el área maya a lo largo del siglo XX. Ver más información en Willey (1988) Browman & Williams (2013) y en un libro homenaje editado por varios de sus alumnos (Hay et. al. 1977 [1940]).

³ Poco más de cuatro décadas antes, un periodista local describe las peripecias de un visitante (Emanuel von Friedrichsthal, visitando Chichén en 1840) para explorar las construcciones, haciendo fosas y metiéndose forrado de pieles de venado para evitar daño por ataques de animales venenosos (Taracena y Seller 2010: 43-44).

⁴ En 1894, según Palacios (2021: 84).

⁵ Carta 3, Mérida, Yucatán, 9 de enero de 1902.

⁶ Carta 14, Dzinup, Yucatán, febrero 12 de 1902. Ese “rancho”, en donde también se procesaba caña para producir melaza y “brown sugar”, se llamaba Schma Kaba. En otras cartas, Tozzer menciona la llegada a Chichén de un carro de mulas que llevaba un tonel con melaza, con la que se hacían dulces.

y cinco de sus seis hijos (todos hablaban inglés y español, dice Tozzer, a excepción del más pequeño que sólo hablaba español)⁷. Cuando el joven Tozzer llegó a la capital de Yucatán, donde durmió en un hotel, fue recibido por Thompson su casa en Mérida; allí, Thompson le ofreció ayuda en su investigación y hospedaje en su casa de la hacienda Chichén. Por su parte, Tozzer tenía interés en conocer el trabajo que hacía Thompson en Chichén, por encargo del Dr. Frederic Putnam, curador del Museo Peabody⁸. Thompson era otro de aquellos personajes que caminaban esa noche primaveral entre Pisté y Chichén, pues se encontraba en la hacienda de visita con su familia (con excepción de su segundo hijo, que estudiaba en Worcester, Massachusetts)⁹. A caballo iba también Miss Adela Breton (1849-1903), una británica que hacía largas estancias en las ruinas para elaborar detallados dibujos de la arquitectura, los relieves, las esculturas y los paisajes, y de quién Tozzer dice haber aprendido mucho para elaborar sus propias imágenes¹⁰.

En general, ese era el perfil de los personajes que visitaban la hacienda Chichén¹¹ para ver los restos de la ciudad antigua, algunos con medios propios como Miss Breton, o como el Sr. Thompson, quien además de tener haciendas y hacer excavaciones financiadas era cónsul americano. El propio Tozzer llegó como estudiante financiado por el museo Peabody para coleccionar piezas, imágenes, moldes y conocimiento para las salas de aquel y para escribir su disertación. En las semanas que Tozzer estuvo en Chichén, en su primer viaje, entre enero y abril de 1902, llegaron dos empresarios americanos, una geóloga con una amiga, también americanas, así como Zelia Nuttall, entonces ya reconocida especialista en civilizaciones americanas¹². No es que el sitio no fuera conocido por otras personas, como los mismos habitantes de la hacienda que formaban varias familias, algunas de las cuales están referidas de manera especial en las notas de Tozzer. Lo que ocurría es que la fascinación por esas ruinas y la conexión que podrían tener con otros objetos como códices, documentos coloniales o incluso las lenguas que hablaban los pobladores de la península y de toda el área con presencia de ruinas del mismo estilo¹³, era propio de un grupo de personas con el perfil antes esbozado, estudiosos con medios para realizar esos viajes y estancias

⁷ Carta 3, Mérida, Yucatán, 9 de enero de 1902. En varias cartas va dando detalles de la familia Thompson. Ver también Palacios 2021

⁸ Carta 23, Chichén, Yucatán, 16 de marzo de 1902. Thompson tenía un contrato con el museo Peabody para hacer exploraciones en Yucatán. El Dr. Frederic Ward Putnam (1839-1915), curador del museo desde 1875 (Browman & Williams 2013: 79-80), deseaba que Tozzer informara de los trabajos que estaba realizando Thompson con el financiamiento del Museo Peabody. Ver también: Palacios (2021: 80-86).

⁹ Carta 6, Chichén, Yucatán, 15 de enero de 1902.

¹⁰ Carta 18, Chichén, Yucatán, 23 de febrero de 1902; carta 24, Chichén, Yucatán, 23 de marzo de 1902. En varias cartas habla de lo agradable que resultaba la compañía de la excéntrica Miss Breton, por su acento británico, su fino trabajo de dibujo, su conocimiento y su charla sobre las ruinas. Ella, con la ayuda de su asistente de nombre Pablo (Solarío), solía establecerse en las ruinas o en alguna casucha lejos del ruido de las familias que vivían en la hacienda.

¹¹ Más personajes de este perfil son mencionados en Palacios 2021.

¹² Nuttall había encontrado un códice mexicano antiguo en una biblioteca en Florencia, Italia, del que había realizado un facsímil bajo los auspicios del Museo Peabody. El códice, que se conoce hoy como Nuttall en recuerdo de ella, habla del reino de Tilantongo, en la mixteca alta de Oaxaca. Sobre Nuttall, ver carta 26, Chichén, Yucatán, 1 de abril de 1902, 2 de abril de 1902, Mérida, Yucatán, 8 de abril de 1902; también carta 27, Ticul, Yucatán, 9 de abril de 1902.

¹³ Palacios sugiere que los exploradores empezaron a nominar e imaginar, de manera aún vaga, a esta región como el “área maya” en las últimas tres décadas del siglo XIX. (2021: 15-16; 38-54).

en sitios como Chichén¹⁴. El viaje, una especie de turismo intelectual, anticuario o científico, así como la estancia y la visita al lugar se hacían en condiciones muy distintas a las que aparecerían después, en la era del turismo como empresa de servicios, con sus diversas variantes de viaje educativo, recreativo, esotérico, tanto de elites como de masas. Tampoco es que el turismo como actividad económica no existiera, y no estuviera rondando ya las costas y algunas de las poblaciones de la península¹⁵. Lo destacable es que, para 1902, las condiciones para visitar las ruinas de Chichén eran muy distintas a las que se empezarían a crear a partir de los años veinte de ese siglo, cuando arrancaron los proyectos más intensos de exploración arqueológica y la instalación de los primeros establecimientos de hospedaje y alimentación como servicios para turistas. Las notas del joven Alfred Tozzer, en su primera visita de 1902, son relevantes porque permiten vislumbrar la situación previa a la transformación de estas ruinas en un “sitio arqueológico” con servicios turísticos.

Traslado

Tozzer inicia su relato de viaje el 3 de enero de 1902, a bordo de un barco ligero desde Sandy Hook hasta el vapor SS Monterey varado mar adentro en New York. De allí el vapor llegó como primer punto a Palm Beach, en Florida. Con la vista del Breakers Hotel, el más grande resort de su tiempo, bajaron de la nave pasajeros y subieron otros, para continuar hacia la Habana, Cuba. Poco a poco, Tozzer dice que tuvo que adaptarse al vaivén del barco por la tormenta del primer día, que le provocó un mareo que le impidió comer; igualmente, iría sintiendo el cambio del frío al calor tropical, a partir de Florida. En la nave, Tozzer refiere a compañía “no muy interesante”: viajeros americanos y españoles, alemanes que juegan cartas (uno de ellos toca el piano en el salón), también de unos sacerdotes italianos (que jugaron cartas en cuanto su superior bajó del barco), además, de un grupo de cubanos en la cubierta de abajo, uno de los cuales había ido de vacaciones a Nueva York¹⁶. También viajaban algunas mujeres en ambas cubiertas, pero la mayoría eran hombres. Tozzer anota además que debajo de las cubiertas se movían personas (trabajadores del buque) de otras muchas nacionalidades, en condiciones nada envidiables.

¹⁴ Una día, por ejemplo, llegó un egresado de Yale, empresario establecido en Mérida, con un amigo de Chicago. Durante la tarde noche cantaron “The wedding of Rouben and the Maid” (ver grabación de inicios del siglo XX en: <https://www.youtube.com/watch?v=5Ql3Wn-tYjw>) y varias otras “piezas de ópera“. Al siguiente día se fueron. Carta 22, Chichén, 10 de marzo de 1902.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Miranda 2014; Moreno y Enseñat, 2021. Castañeda propone que el “museo de la cultura maya”, nombre que él da a ese complejo que enlaza a Pisté y Chichén Itza, es un producto de una conjunción de arqueología, turismo y otras fuerzas, y tiene su origen mucho antes, en las entrañas de la ciencia y el cosmos ilustrados de finales del siglo XVIII y otros *topos*, como Luxor y Atenas. No obstante, ese “museo” se concreta en Chichén Itzá de manera más clara en los años veinte y treinta del siglo XX, con la construcción de la carretera, la presencia de los primeros proyectos arqueológicos amplios, profesionales y de largo aliento (financiados por el Instituto Carnegie) y la instalación de los primeros alojamientos para turistas (un hotel de la familia Barbachano). Todo ello está ligado a la formación de una élite emergente de empresarios que son as su vez miembros del nuevo régimen de la revolución mexicana (Castañeda 1996: 1-12, 72-74, 121).

¹⁶ Carta 1, SS Monterey, del 3, 4 y 5 de enero de 1902

En la Habana bajaron por unas horas llevados en un bote pequeño que pasó por el Castillo del Morro, con la vista del Palacio del Gobernador y de los restos del buque militar americano Maine, hundido en la guerra contra España (que había llevado a la reciente la independencia de Cuba). Había en el puerto un gran mercado de manufacturas diversas y personas tratando de vender a los viajeros cualquier cosa. El ambiente le parecía a Tozzer poco americano, por los edificios bajos, la pintura roja o amarilla, el color de la piel de las personas, y la forma de vestir, con sandalias¹⁷; el paisaje de palmas, parques y flores contrastaba totalmente con su Massachusetts natal, en especial en esa época del año. Lo más americano que había era el tranvía eléctrico, construido tras la independencia de España, que llevaba a los visitantes por la zona de los ricos, con patios, jardines y cercas de metal forjado, y un cementerio también de lujo. Pero, Tozzer apunta, nadie hablaba inglés, las cosas eran caras y los olores no muy agradables.

Volvieron al bote el mismo día, con nuevos pasajeros y, al día siguiente, miércoles 8 de enero de 1902, y a 5 días de iniciado el viaje en NY, llegarían a las afueras de Puerto Progreso, Yucatán. Esa última parte del viaje fue la más placentera, dice Tozzer, quien se sentía ya adaptado y podía comer sin problemas. El vapor paró seis millas adentro de la costa, para bajar a los pasajeros en un bote pequeño; pasaron horas para que eso ocurriera, después de una larga espera y de una lenta revisión de aduana (un ejemplo, para Tozzer, de las impuntualidades que seguirían ocurriendo en los viajes en Yucatán)¹⁸. Luego de un breve recorrido por el mercado del puerto, lo más pintoresco del lugar dice Tozzer, tomó el tren a las 14:30, para llegar a Mérida a las 16:00 horas¹⁹, atravesando millas enteras de sembradíos de henequén. Luego tomó un carruaje de caballos de la estación del tren al hotel Moro Muza²⁰, el mejor de la ciudad, para llegar después a la Quinta de los Thompson y arreglar detalles de su estancia en Chichén.

Tozzer durmió en su hotel, pero pasó la tarde y el día siguiente con los Thompson. Compró una hamaca para dormir como todos en la península, lo que aprendió rápida y placenteramente; también una red contra los mosquitos²¹. El viernes 10 de enero, tomó el tren con rumbo a Valladolid, una ruta que sólo se hacía cada tercer día. Tozzer bajó del tren en un pueblo llamado Quintana Roo²², donde seguiría su viaje en una volanta o carreta (que había arreglado a través de Thompson); pero ésta no estuvo lista sino hasta un día después. Así que el joven estudiante pasó la noche con su equipaje en una choza, donde normalmente esperan los viajeros, y apenas consiguió algún alimento preparado, cenando en una fonda en donde todos parecían estarlo observando²³.

¹⁷ Quizás juega con la idea de que después de la independencia Cuba quizás podría quedar como territorio americano. Carta 2, Habana, Cuba, 6 de enero de 1902.

¹⁸ Carta 3, Mérida, Yucatán, 9 de enero de 1902.

¹⁹ Son 43 kilómetros aproximadamente de distancia, lo que hoy toma poco más de media hora por carretera.

²⁰ El hotel colapsó tras un incendio en 1935. Ver: <https://meridaenlahistoria.com.mx/2016/06/la-esquina-del-moro-muza/> y https://m.facebook.com/media/set/?set=a.339228080031781&type=3&comment_id=339984833289439

²¹ Carta 3, Mérida, Yucatán, 9 de enero de 1902.

²² Es una población de Yucatán localizada al norte de Chichén Itza y Pisté y al oeste de Dzitás.

²³ Carta 4, Quintana Roo, Yucatán, 10 de enero de 1902. En varios lugares que visitó, como Uayma y Dzinup, registra esa sensación de estar siendo observado por la gente.

El 11 de enero tomó finalmente la volanta tirada por tres mulas, en un camino que Tozzer calificó como el peor que pudiera existir, sobre puntas y zanjas de roca caliza y lugares llenos de piedras que podrían hacer volcar el carro en cualquier momento. A la tarde llegó a Chichén²⁴. Varias veces más haría recorridos por esos caminos rocosos viendo a las bestias casi desfallecer por el esfuerzo de llevar carga, pasajeros y/o volanta (entre Chichén y Dzitnup, Uayma, Valladolid y de regreso al pueblo de Quintana Roo). A veces hizo parte de esas rutas bajo la lluvia, pero siempre, desde la primera experiencia en volanta y una posterior en un viaje a Dzitnup, prefirió hacer el recorrido a caballo, en lugar del atropellado viaje en aquel vehículo. Al regresar a Mérida, para lo cual debía llegar a la estación del tren en el pueblo de Quintana Roo, también prefirió un caballo. Planeaban usar una volanta para Zelia Nuttall y su hija, quienes harían con él el viaje, pero, como ocurría frecuentemente, la volanta no llegó a tiempo y tuvo que alcanzarlos más allá de la mitad del trecho, cuando los tres ya hacían el recorrido a caballo.

A partir de la última estación de tren, en el pueblo de Quintana Roo, todo transporte dependía del apoyo Thompson, quien organizaba cualquier viaje personalmente, o a través de cartas o de conocidos en los pueblos y haciendas, como José Sierra, el mayordomo de la hacienda Chichén a quien Thompson había encargado dar toda la ayuda posible su huésped. Tozzer sospechaba que a veces la bienvenida se le proporcionaba solo por su aspecto de extranjero, como sugiere en algunas de sus cartas²⁵.

Estancia

Desde su paso por Progreso y Mérida, Tozzer tenía la impresión de que el lugar no era ni americano ni español, sino algo distinto (“maya”, es decir indio; aunque tenía algo de mexicano también, dice Tozzer, dudando)²⁶. Durante el viaje en tren de Mérida a Quintana Roo confirmó esa impresión, rodeado de personas locales, señoras y señoritas con el traje blanco de dos piezas como el que vio también en Progreso y en Mérida, y que hablaban maya²⁷. En varias cartas abunda en lo que le parecía distinto: las ventanas sin cristal y las cocinas de las casas de campesinos sin chimenea, en medio de las plantaciones de henequén que dominan el paisaje; las mujeres que nunca andan solas, las estaciones siempre rodeadas de comerciantes, las mujeres con canastos en la cabeza vendiendo comida. Toda esa impresión se intensificaría también al dejar atrás la última estación del tren, pero nota también una diferencia entre los que viven en las haciendas y los pueblos: los habitantes de estos últimos son más libres, se acercaban más a él, se interesaban en sus cosas y en su acción de escribir todo, le hacían preguntas y trataban de practicar palabras en

²⁴ Hay entre estos lugares una distancia de menos de 30 kilómetros, y hoy en día se puede llegar de uno a otro por carretera en un viaje de 1 hora aproximadamente.

²⁵ Una vez, por ejemplo, fue invitado por el señor Francisco Traconis, el hombre más rico de Valladolid, a pasar de visita a su casa en el centro de la ciudad. Tozzer piensa que lo hizo por el solo gesto de recibir en su casa un invitado distinguido. Carta 16, Uayma, Yucatán, 18 de febrero de 1902.

²⁶ Carta 3, Mérida, Yucatán, 9 de enero de 1902.

²⁷ Carta 4, Chichén, Yucatán, 10 de enero de 1902.

inglés²⁸. En cambio, en las haciendas, muchas más personas mostraban una actitud de siervos, dice Tozzer, producto quizás de una larga historia de subordinación²⁹.

Durante el viaje en el SS Monterey, Tozzer viajó al parecer en la cubierta de primera clase. En Mérida llegó a un hotel, el más lujoso de la ciudad entonces, como ya he mencionado. A partir de allí la estancia fue más incierta, especialmente si pasaba las noches fuera de la hacienda Chichén. Para ello, una ayuda importante fue la hamaca. Aunque en Chichén le fue ofrecido un cuarto con cama, desde el inicio prefirió la hamaca, considerando el clima caluroso incluso durante las noches más templadas. Además, en los últimos días de su estancia en la hacienda, cuando llegó la familia Thompson, Tozzer prefirió tener una choza de campesino aparte (una idea que tomó de Miss Breton, que cuando no pasaba la noche en las ruinas, prefería una choza alejada del ruido). En todo caso, siempre dormía en hamaca. Lo mismo hizo cuando decidió visitar los pueblos cercanos, haciendo sobre todo trabajo de colección lingüística, aprendiendo palabras y escuchando narraciones (siguiendo la recomendación de su mentor, el Dr. Putnam, quien le dijo que debía estar entre “verdaderos mayas”)³⁰. Al mismo tiempo iba tomando notas de los lugares que recorría, de las fiestas a las que lo invitaban (con su música, comidas y bebidas) y de los sitios donde dormía. Invariablemente, se trataba de dormitorios improvisados, pues no había lugares para hospedar visitantes que, además, no parecían ser frecuentes. En Uayma, por ejemplo, lo hospedó en su casa el presidente, Marcelino Taz³¹. En otros pueblos, le ofrecían cuarto en las oficinas de gobierno local.

Comida

Algo semejante le pasaba con las comidas, que le ofrecían en fondas locales cuando estaba en pueblos, o en casas. Lo básico eran tortillas y frijoles, que afortunadamente aprendió a disfrutar, en especial las tortillas, que comía por decenas en cada alimento³². Las describe con detalle en sus notas, no sólo por su hechura sino por la forma de consumirlas, usadas como cuchara o incluso como plato y servilleta, que se comen a su vez.

²⁸ Carta 14, Dzitnup, Yucatán, 12 de febrero de 1902.

²⁹ Carta 6, Chichén, Yucatán, 15 de enero de 1902.

³⁰ “I am very comfortable in every way here [in Dzitnup], but don’t yet know how long my work will warrant my staying. Professor Putnam wanted me to go and live with some true Mayas and so I went to Titnup [Dzitnup] but I would have been idle as far as linguistic work was concerned, so I came here where I am living more as an honored guest of the village than among the crudest Mayas. I think that I can get what I want at Chichen by living not at the “casa principal” with Don Jose but with Benito and Klotilda [Cleotilde], his wife, in their hut so that is what I am going to do after I have exhausted the stories and fables of Don Marcelino here.” Carta 14, Dzitnup, Yucatán, 12 de febrero de 1902.

³¹ Carta 14, Dzitnup, Yucatán, 12 de febrero de 1902.

³² Contrasta con lo que describe Justo Sierra O’Railly acerca de un joven austriaco, Emanuel von Friedrichsthal, que a mediados del siglo XIX viajaba por Yucatán: “[...] le pintaba como un joven angustiado, que maldecía a los indígenas por no comprender su idioma y a los no indígenas porque no le daban pan de trigo para comer, sino tortillas de maíz, durante su recorrido por Yucatán, cuyo clima lo hizo sufrir fiebres tercianas.” (en Taracena y Seller 2010).

La mujer la saca, la golpea contra una piedra para que salga el aire de en medio y tienes la tortilla terminada, un disco delgado y flexible que tiene una textura que parece una tela gruesa, pero muy bueno para comer, especialmente cuando se saca caliente del fuego. Arrancas un trozo de él y tomas tu carne, usándolo como si fuera un trozo de papel para no ensuciarte los dedos. Cuando hayas terminado de comer, usas otra como servilleta y finalmente terminas comiendo tu servilleta. Entonces, si uno se detiene a pensar, durante el curso de una comida, tu comes un tenedor cada vez que tomas un bocado, también comes tu plato y finalmente tu servilleta, porque la comida se sirve a menudo en las propias tortillas³³. Carta 11, hacienda Chichén, 11 de febrero de 1902

Pero había otras cosas en la dieta.

Hoy tuve un cambio en mi menú de tortillas y sopa de frijol, sopa de frijol y tortillas. Era una combinación de las dos, una mezcla de maíz molido y frijoles negros. Pequeñas tortas de esta pasta se amarraban en hojas de banano y luego se hervían a la manera de los “tomales calientes” de California. Las tortas son muy buenas, además de ser muy nutritivas³⁴. Carta 11, hacienda Chichen, febrero 11 de 1902

Café y chocolate también eran frecuentes.

Dormí muy bien, considerando la extrañeza de mi cama y subí a la cabaña por la mañana para mi café. En lugar de café, bebo chocolate, del tipo nativo que no se diferencia de la canela y es muy bueno. Carta 5, Chichén, 12 de enero de 1902³⁵.

De vez en cuando había algo más en la dieta, una sopa de pollo, carne de res, alguna fruta local, trozos de caña para chupar, dulce de melaza, mame (¿mamey?). En casa de los Traconis, los ricos de Valladolid, tuvo incluso carne con chile, chocolate con leche y “pan de francés”, además de tortillas (iguales que en las casas de los campesinos).

En fechas próximas a su regreso, Tozzer menciona que, en privado, comía una especie de panqué de frutas (fruit cake) que le habían empacado en Cambridge y que consumía en trozos pequeños para prolongar su presencia en la dieta³⁶. Pero igualmente anota que se ha acostumbrado a la comida en Yucatán, y que seguramente la extrañará al volver a casa:

³³ “She takes it out, slaps it against a stone to let out the air in the middle and you have the finished tortilla, a thin, flexible disk almost like thick cloth in texture, but very good to eat, especially when brought hot from the fire. You tear off a piece of it, and take upon your meat, using it as you would a piece of paper so as not to soil your fingers. When you are through your meal, use another as a napkin and then finish finally by eating your napkin. So, if one stops to think, during the course of one meal, you eat a fork every time you take a mouthful, eat your plate as well, and finally your napkin, for food is often served on the tortillas themselves“. Carta 5, Chichén, Yucatán, 12 de enero de 1902.

³⁴ “Today I had a change from my menu of tortillas and bean soup, bean soup and tortillas. It was a combination of the two, a mixture of the ground corn and the black beans. Little cakes of this paste were tied up in banana tree leaves and then boiled after the manner of the “hot tomares” of California. The cakes are very good, besides being very nutritious“. Carta 11, hacienda Chichen, febrero 11 de 1902. Antes de su viaje a Yucatán, Tozzer había ido de viaje a California, pasando por el suroeste americano, colectando piezas para el Museo Peabody, y allí pudo conocer aquellos tamales.

³⁵ “I slept very well, considering the strangeness of my bed and went up to the hut in the morning for my café. Instead of coffee I has chocolate to drink, the native kind which tastes not unlike cinnamon and is very good“. Carta 5, Chichén, 12 de enero de 1902.

³⁶ Carta 24, Chichén, Yucatán, 24 de marzo de 1902.

Estoy bastante sorprendido con las frutas y verduras de Yucatán que me dan de comer en la casa de Benito³⁷. Los camotes son una especie de papa, pero muy por delante de nuestra especie. Los zapotes son una especie de ciruela de gran dulzura y rico sabor. Guardo una parte de una calabaza en mi habitación todo el tiempo. Se trata de la calabaza hervida por algunos días en el melado o melaza de un campamento azucarero, como te describí. De hecho, cuando vuelva al norte encontraré una diferencia tal que tendré que aprender, me temo, a que me gusten sus platos civilizados, indigestos y artificiales. Tortillas, no sé cómo voy a vivir sin ellas otra vez. Ahora me las arreglo para comer unas cuarenta y cinco al día. Ves que mi capacidad ha aumentado. Clotilde es una increíblemente excelente cocinera y sus "tortillas tostadas" son casi perfectas, tan finas como la harina más fina y tan delgadas como el papel. Se rompen como la caída de gotas del príncipe Rupert³⁸ y vuelan en pedazos. Nunca como la "tortilla suave" que los nativos prefieren a mi tipo crujiente. Estas son blandas y flácidas y son del tipo que se usan para tomar otros alimentos, para el plato y la servilleta". Carta 19, Hacienda Chichén, 25 de febrero de 1902³⁹.

Una cosa que definitivamente no encontraba agradable era una bebida de alcohol de caña con la que se emborrachaban los hombres con alguna frecuencia.

Creo que todavía no he hablado de la gran cantidad de borracheras en Yucatán. Sin embargo, afortunadamente nunca es de un tipo brutal, sino algo jovial. La gran bebida es el "aguardiente" o "anís" hecho de melaza. Todos los ingenios azucareros lo destilan en grandes cantidades. Es muy, muy fuerte y se necesita muy poco para intoxicar a un hombre. Todos, sin excepción, lo beben y, en consecuencia, todos se emborrachan. El domingo es el gran día. Todas las grandes haciendas permiten a sus hombres el anís el domingo, de modo que el lunes en consecuencia se hace poco, ya que todos se están recuperando de los efectos del día anterior. Carta 17, Dzitnup, 20 de febrero de 1902⁴⁰.

³⁷ Thompson encargó a su mayordomo en Chichén, José Sierra, que le asignara un ayudante a Tozzer. No obstante, unas semanas después, Tozzer pidió trabajar con Benito, con quien entabló una mejor relación de trabajo (cuando el ayudante anterior estuvo ausente). A su vez, Cleotilde, la esposa de Benito, preparaba y daba los alimentos a Tozzer en su casa.

³⁸ Se refiere a piezas de vidrio fundido que se dejan caer en agua fría y forman gotas de cristal que adquieren tal consistencia que son muy resistentes, pero se desintegran con un golpe certero en la parte delgada.

³⁹ "I am fairly reveling in the fruits and vegetables of Yucatan which they give me to eat at Benito's. Camotes are a kind of sweet potatoe but far ahead of our species. Sapotes are a kind of plum of exceeding sweetness and rich flavor. I keep a part of a calabaza in my room all the time. This is the pumpkin boiled for some days in the mellado or molasses of a sugar camp as I described to you. In fact, when I go north again I shall find such a difference that I will have to learn, I fear, to like your civilized dishes, indigestible and artificial. Tortillas, I don't know how I am ever going to live without them again. I manage now to eat about forty-five a day. You see my capacity has gone up. Clotilda is an amazing fine cook and her "tortillas tostados" are about perfect, as fine as the finest flour and as thin as paper. They break quite like a Prince Rupert's drop and fly to pieces. I never eat the "tortilla suave" which the natives prefer to my crisp kind. These are soft and flabby and are the kind which are used for taking up other food, for your plate and napkin" Carta 19, Hacienda Chichén, 25 de febrero de 1902.

⁴⁰ I have not yet, I think, spoken of the great amount of drunkenness in Yucatan. It is, however, fortunately never of a brutal kind, but a rollicking sort of thing. The great drink is "aguardiente" or "anis" made of molasses. All the sugar plantations distill it in great quantities. It is very, very strong and takes very little to make a man intoxicated. Everyone without exception drinks it, and everyone consequently gets drunk. Sunday is the great day. All the large haciendas allow their men their anis on Sunday so that on Monday as a consequence little is done as everyone is recovering from the effects of the day before. Carta 17, Dzitnup, 20 de febrero de 1902.

Al igual que con el transporte, la estancia y las comidas dependían de cartas enviadas por Thompson (directamente o a través de Tozzer) o de comunicación con autoridades locales o personajes con influencia, como otros dueños de haciendas o el mayordomo de Chichén. No obstante, Tozzer hizo al final sus propios arreglos para recibir alimentos y ayuda en su investigación con una pareja local, Benito y Clotilde, con quienes entabló una relación cercana.

Visita

Visitar las ruinas, el sitio de las exploraciones de Thompson, de las ilustraciones de Breton y las reliquias de Tozzer, tenía sus propias complicaciones. Para el trabajo que hacía Tozzer era mejor ir muy temprano y apenas después del desayuno, pues el calor a partir del mediodía impedía estar por muchas horas en el lugar, sobre todo donde no había sombra. Otra opción era hacerlo cuando el sol iba cayendo, como lo hacía Tozzer en la última fase de su estancia. Habla de algunas bromas que había sobre el calor en Yucatán:

Cuentan la historia que un hombre que vivía en Yucatán murió y se fue al inframundo. Descubrió que el cambio de temperatura era tan grande que tuvo que enviar a casa después por sus mantas. Puedo apreciar la historia al máximo. Fui al Castillo a dibujar esta mañana y después de haber subido los veintinueve escalones, estaba más cerca del punto de ebullición que nunca. El sudor brota quemante de los poros de mi piel tanto como las gotas de agua salen de una ducha. Esto, entonces, es Yucatán y el clima que estamos teniendo ahora. Hasta este momento ha sido de lo más cómodo, pero ahora los días se están volviendo casi insoportables. Las noches afortunadamente son bastante frescas⁴¹. Carta 25, Chichén, Yucatán, 29 de marzo de 1902.

Todo eso, a pesar de que estaban aún entre el invierno y el inicio de la primavera. Además, para poder tener algunas vistas más claras de ciertas construcciones a veces era necesario cortar las plantas de alrededor, despejando el área, cosa que hacía la persona que estaba asignada a asistir a Tozzer⁴².

Otro problema era siempre el de las garrapatas (quizás por el pastoreo de ganado en el sitio). Más de una vez Tozzer se aventuró a entrar en el cenote (donde Thompson hacía exploraciones) sólo para descubrir que al volver estaba igual de sudoroso y acalorado, y además su ropa se había llenado de garrapatas. Cualquier paseo por las ruinas que implicara acercarse a

⁴¹ “They tell the story that a man who lived in Yucatan died and went to the lower world. He found that the change in temperature was so great that he had to send home after his blankets. I can appreciate the story to its utmost. I went to the Castillo to draw this morning and after I had climbed the twenty-nine steps, I was about as near the boiling point as I ever was. The perspiration burns out of the pores of my skin much as the water sprays out of a shower bath. This, then, is Yucatan and the weather we are having now. Up to this time, it has been most comfortable but the days now are becoming almost unbearable. The nights fortunately are fairly cool“. Carta 25, Chichén, Yucatán, 29 de marzo de 1902.

⁴² Como ya se mencionó, Tozzer pidió que le asignaran a Benito (en lugar de la persona con quien trabajaba primero) quien además le daba de comer en su casa con los alimentos preparados por Clotilde. A veces iba con Benito en las mañanas a las ruinas, otras veces trabajaba con él solo después de medio día, haciendo traducciones y notas sobre la lengua, aunque se comunicaban principalmente en español.

las zonas no despejadas de arbustos y hierbas conllevaba el riesgo de ser atacado por esos ácaros, que después debían ser eliminados de la ropa con suficiente calma. Además, estaban los mosquitos, que a partir de cierta hora atacaban implacablemente buscando alimentarse (y por eso era importante tener una malla para dormir). No obstante, poco a poco Tozzer aprendió a hacer recorridos, observación e incluso dibujo y moldes (de Thompson estaba aprendiendo la técnica del papel japonés) pasando horas cada día entre las ruinas de la antigua ciudad, con habilidad para reducir los efectos del calor y los ataques de garrapatas y mosquitos.

Recuerdos

En varias de sus cartas, Tozzer escribe con entusiasmo acerca de las edificaciones antiguas, que estaban en distintos grados de abandono, y da detalles de lo que podía ver y tocar de la arquitectura, los relieves, los grifos, las esculturas, los espacios, los materiales y la pintura. Tozzer no solo las describía, también las dibujaba, pintaba y copiaba en moldes de papel japonés, tratando de abarcar todo lo que podía, para luego llevar esas copias en distintos formatos como “reliquias” al museo Peabody. Tozzer se refiere a sus productos como reliquias (notas, fotografías, dibujos, planos y moldes). Sin embargo, a pesar de su entusiasmo, por ejemplo, por su hamaca y cómo aprendió pronto a dormir en ella, y su gusto por la comida, en especial las frutas y las tortillas que dice que extrañará al regresar a Nueva Inglaterra, (a diferencia del aguardiente o anís), Tozzer no consideraba de interés ningún producto manufacturado contemporáneo de la región; nada de lo que llama *Mexican drawn work, customs or relics* tendría valor para el museo.

En su carta del 2 de marzo, menciona su sensación de que el tiempo pasaba muy rápido, y a 11 días del viaje de regreso todavía no había completado mucho del trabajo propuesto. En especial, lo que encuentra difícil es llevar algo para “our Indian room” en el museo, pues no ubica nada comparable con la cerámica Zuni o las mantas Navajo. Si hay algún objeto que valga la pena no está en los pueblos sino en los mercados de Mérida, de la ciudad de México o incluso de Nueva York, y los precios son sorprendentemente mejores en esta última ciudad, además de que se evita el pago de aranceles. El 24 de marzo, a punto de volver, vuelve a advertir a Putnam que no espere que llegue con alguna pieza contemporánea para las colecciones del museo, y dice que el propio Thompson le había desanimado a llevar algo incluso de Mérida. Tozzer dice que tiene el plan de parar en Nueva York y comprar algunos “trofeos” de su viaje, pero para él. Dice:

Las mujeres mayas no hacen más que tortillas y los hombres pasan su tiempo libre bebiendo anís. Pero a su manera son tan interesantes en todo como los navajos con todas sus mantas y cinturones de plata. Mi lealtad a los navajos no me impide unirme a otros, a los mayas⁴³.

Carta 24, Chichén, 24 de marzo de 1902

⁴³ “The maya women make nothing but tortillas and the men spend their spare time drinking anis. But in their way they are as interesting for all that as the Navajos with all their blankets and silver belts. My allegiance to the Navajos does not prevent me joining another with the Mayas”. Carta 24, Chichén, 24 de marzo de 1902.

Recreación

No es que los sitios arqueológicos no fueran vistos ya como atractivos turísticos. Eran ciertas condiciones del viaje y la estancia las que hacían difícil la realización de viajes por ocio o por recreación a Chichén. Los transportes de vapor tuvieron un fuerte impacto en la intensificación del tráfico de mercancías y, por supuesto, de viajeros en la región del caribe y en la península de Yucatán (Miranda 2014). Una vez llegando a la península por el entonces nuevo puerto de Progreso, el transporte parecía aceptable (aunque a veces impuntual) mientras fuera entre las principales ciudades donde también se podía encontrar alojamiento y comida. No obstante, fuera de las rutas del tren (hasta donde también llega el recorrido histórico en máquinas de vapor de Miranda - 2014), hacia el interior de las zonas de haciendas o los amplios espacios deshabitados, los caminos no eran fácilmente transitables, menos con equipajes grandes, y la disposición de medios de transporte dependía de acuerdos con los propietarios de haciendas u otros contactos de las ciudades.

Pasarían 20 años para que hubiera una carretera para automóviles de gasolina que llegara a Chichén, desde Dzitás. Fue inaugurada por el gobernador Felipe Carrillo Puerto el 22 de julio de 1923 (Moreno y Enseñat 2021). Moreno y Enseñat lo consideran un acto emblemático en el impulso al turismo, al igual que la formación, ese mismo año, de la Asociación Conservadora de Monumentos Arqueológicos de Yucatán, la emisión de disposiciones para visitantes, así como la renovada asignación de policías especiales para el cuidado de los sitios arqueológicos (Moreno y Enseñat 2021)⁴⁴. No obstante, ese impulso al turismo se detuvo con el fusilamiento del gobernador Carrillo Puerto a inicios de 1924 (Moreno y Enseñat 2021). Pero, además, faltarían aún otros cambios para la expansión del flujo turístico. En una nota del diario *El Universal* (edición especial de Yucatán)⁴⁵ se habla de una visita de invitados especiales del gobierno estatal, que salieron en tren por la noche desde Mérida y llegaron a desayunar a Dzitás, para después viajar hora y media en automóviles a Chichén Itzá. Sylvanus Morley, director del nuevo proyecto arqueológico del Instituto Carnegie, que había recién iniciado sus trabajos, fue su guía. La nota fue colectada por un viajero checo, Alois Richar Nykl, que visitó Yucatán y llegó a Chichén y a Uxmal, con el apoyo de Thompson. En sus notas reaparecen las garrapatas en el sitio arqueológico, además de visitantes, que seguían teniendo el perfil de exploradores o investigadores profesionales, además de invitados especiales del gobierno (como los de la nota del diario *El Universal*) descritos a veces como “turistas”, como el señor Gual (Antonio Gual García, secretario del gobernador y exgobernador) y Miss Winslow, quien había viajado a Mérida a tramitar su divorcio (algo que era más popular en esa época entre los viajeros a la península provenientes de Estados Unidos, que la visita a sitios

⁴⁴ Existía ya un sistema de inspección de sitios desde el siglo XIX, como lo muestra la historia de Santiago Bolio, subinspector de monumentos en Yucatán en la época en que estaba Tozzer en Chichén (Sellen 2010; Palacios 2021).

⁴⁵ “Visita de los huéspedes de honor a la maravilla yucateca”. *El Universal*, Edición especial de Yucatán. s/f (circa enero 1925). Consultado en el Archivo Histórico de República Checa, Expediente Nykl Mexiko, 4.12. Nykl estuvo en Yucatán a principios de 1925, en uno de sus múltiples viajes a México a lo largo de la primera mitad del siglo XX (Křížová 2019).

arqueológicos, según las notas de Nykl) (Nykl en Křížová 2019). Todavía Thompson (quien había recibido del gobierno de Yucatán la primera concesión para hacer una empresa turística en 1910 - Moreno y Enseñat 2021)⁴⁶ era quien personalmente se encargaba de facilitar la visita de esos exploradores, científicos y de los ocasionales viajeros por recreación.

Antes de Tozzer hubo múltiples viajeros por razones de exploración y descubrimiento, con agendas científicas (según las formas de la época), que produjeron registro de esos viajes en narrativas escritas, en imágenes o en fotografías. Eran a su vez viajeros románticos, por ejemplo, con un ethos de sufrimiento e incluso de riesgo, como lo ilustra por la narrativa de Frederic Waldeck (Depetris 2012) o misioneros espirituales muy particulares como Augustus y Alice Le Plongeon (Evans 2004). De cualquier modo, en el siglo XIX eran miembros de elites intelectuales. Faltaría todavía el turista como el que conocemos hoy, y el que somos en nuestros tiempos libres, en todas sus modalidades, es decir, el viajero por ocio, por recreación, que viaja en su tiempo libre, por no hablar de otros viajeros como visitantes políticos y diplomáticos, artistas que buscan motivos o estilos para sus obras, creadores de mercadotecnia y publicidad, o públicos buscadores de energías o sanaciones milenarias creadas recientemente. Faltaba el turismo como empresa económica. Ahora, es posible presenciar por la noche las mismas construcciones que vieron Tozzer, Thompson y Breton, pero desde las instalaciones de alguno de los tres hoteles localizados a corta distancia, prácticamente dentro del área del sitio⁴⁷ (uno de ellos construido en la que fue la finca de Thompson)⁴⁸. Incluso, un día a la semana, es posible entrar al sitio en la noche y ver esos edificios ahora iluminados por un espectáculo de luz y sonido al que acude una gran cantidad de personas con boleto pagado, y que tal vez no notan la estrella del sur a medianoche al inicio de la primavera. El turismo a Chichén, sin duda, ha cambiado en un siglo.

Archivo

Tozzer Library. Harvard University. “Alfred M. Tozzer Field Letters 1900-05” (ACZ7427).
Archivo Histórico de la República Checa, Museo Náprstek. Expediente Nykl Mexiko, 4.12.

⁴⁶ “La concesión de 1910 a Edward Thompson para construir un hotel, una fonda, una cantina, una línea de carruajes y una línea telefónica en Chichén Itzá es la evidencia más importante de un intento de estructurar el turismo como una actividad económica de amplio espectro. En otras palabras, la concesión de 1910, renovada y modernizada en 1921 a nombre de Manuel Amábilis, significó ejercer y normar el control del territorio, las empresas, las comunicaciones y los medios de transporte para usos turísticos “. (Moreno y Enseñat 2021: 44-45)

⁴⁷ Mayaland Hotel and Bungalows (https://mayalandhotelbungalows.reservationstays.com/requests/txNB_b4muqrIvDNfleRZsw/hotels/1G455EqW); Hotel Villas Arqueológicas Chichén Itzá (<https://www.villasarqueologicaschichen.com/>)

⁴⁸ Hacienda Chichén Resort (<https://www.haciendachichen.com/>)

Bibliografía

- Browman, David L. and Stephen Williams 2013, *Anthropology at Harvard. A Biographical History, 1790-1940*, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum Press.
- Castañeda, Quetzil 1996, In the Museum of Maya Culture. Touring Chichén Itzá, University of Minnesota Press.
- Charnay, Désiré 2019 [1885], Viajes a Yucatán, Expediciones Ilustradas 1882-1886. Mérida, Editorial Dante (Extracto de Charnay 1885, Les Anciennes Villes Du Nouveau monde ...)
- Depetris, Carolina 2012, Viajar en 1832: ¿empresa ilustrada o gesta romántica? *Península*, vol. VII, núm. 1, primavera de 2012: 39-49.
- Evans, Tripp 2004, *Romancing the Maya. Mexican Antiquity in the American Imagination 1820-1915*. University of Texas Press.
- Hay, Clarence L. Ralph Linton, Samuel K. Lothrop. Harry L. Shapiro y George C. Vaillant. 1977 [1940]. *The Maya and Their Neighbors*. New York, Dover Publications, Inc.
- Křížová, Markéta 2019. “Alois Richard Nykl: un arabista checo en Yucatán”. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 18 (1): 211-225, <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i1.719>
- Miranda Ojeda, Pedro 2014, “Viajeros y turistas de Yucatán, 1822-1915”, *Iberoamericana*, Año 14, No. 53 (marzo de 2014): 7-28
- Moreno Acevedo, Elda y Fernando Enseñat Soberanis 2021, La historia del turismo en México. Primeros destinos, primeros turistas. *Península* vol. XVI, núm. 2 julio-diciembre de 2021: 23-48.
- Palacios, Guillermo 2021, *Conquista y pérdida de Yucatán: la arqueología estadounidense en el área maya y el Estado nacional mexicano, 1875-1940*. México: El Colegio de México.
- Sellen, Adam 2010, en Carolina Depetris (editora) *Viajeros por el mundo maya*, México, UNAM. El último viaje de Santiago Bolio, 59-78
- Taracena Arriola Arturo y Adam T. Sellen 2010, Emanuel von Friedrichsthal: su encuentro con Mesoamérica y su descripción de Chichén Itzá, en Carolina Depetris (editora) *Viajeros por el mundo maya*, México, UNAM. Pp. 33-57
- Willey, Gordon R. 1988, Alfred Marston Tozzer (1877-1954). En *Portraits in American Archaeology. Remembrances of Some Distinguished Americanists*. The University of New Mexico Press. Pp. 267-291.

Ritualidad y nuevas tecnologías entre los Mayas: el *hetzmek* en la migración, el trabajo y el turismo¹

Cristina Oehmichen Bazán

Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

Consepción Escalona Hernández

Universidad del Caribe

Resumen: En las últimas décadas las comunidades mayas de la península de Yucatán, México, han estado involucradas en procesos de cambio derivados de la globalización y la transformación económica y social. La migración, la incorporación masiva al trabajo asalariado y la expansión turística en sus territorios son algunos de los procesos más visibles y materiales del cambio. Hay, sin embargo, otras prácticas que tienen que ver tanto con los imaginarios y con la relación con nuevos actantes (Latour, 2005). Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) constituyen un actante que vasculariza el cambio sociocultural, cuya importancia se expresa en diferentes prácticas sociales que incluyen el ámbito del ritual y lo sagrado. Para mostrarlo, analizaremos la importancia que han adquirido dichas tecnologías en uno de los rituales más extendidos: *el hetzmek*.

La metodología empleada en la elaboración de este artículo se centró en el estudio del ritual del *hetzmek*, al ser uno de los ritos del ciclo de vida más importantes que han persistido al paso del tiempo entre los mayas peninsulares. Para el análisis se adopta un enfoque cualitativo e interpretativo basado en información de primera mano obtenida a través de la observación participante, entrevistas a profundidad y el dialogo con los sujetos de la investigación. Los resultados son analizados desde la teoría de los imaginarios sociales propuesta por Cornelius Castoriadis, Durand, Maffesoli, Cabrera y otros autores.

Palabras clave: imaginarios, tecnologías, turismo, migración.

Introducción

En el mundo contemporáneo, las tecnologías de la información y la comunicación han sido objeto de representaciones que las relacionan con los imaginarios de un futuro promisorio y con la idea de progreso. A ello han contribuido la eficacia y funcionalidad de los aparatos y la infraestructura tecno-comunicacional, así como los discursos en los que se sustentan las políticas gubernamentales, educativas y empresariales difundidos a través de los medios de comunicación.

¹ Agradecemos el apoyo del proyecto PAPIIT IN300920 “Migración, trabajo y etnicidad en enclaves turísticos en México y Centroamérica”, de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, para la realización de este trabajo.

Sus discursos sobre la modernidad y el desarrollo alimentan imaginarios del que se nutren las más diversas representaciones y prácticas sociales relacionados con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Las nuevas tecnologías están integradas por un conjunto heterogéneo de aparatos, instituciones y discursos (Cabrera, 2006: 161-163) que durante la década de 1990 registran un proceso de expansión y masificación. Ese periodo coincide en su temporalidad con la consolidación de Cancún como el principal destino turístico de América Latina. Localizado en el noroeste de la Península de Yucatán, en territorio de los mayas, Cancún experimentó un rápido crecimiento y expansión hacia el sur, incorporando nuevos hoteles e infraestructura turística sobre la franja costera de Quintana Roo, conocida con el nombre de “Riviera Maya”. La expansión turística estuvo aparejada con un cambio radical en el uso del territorio y la incorporación de las comunidades mayas al trabajo asalariado. El uso de nuevas tecnologías se presentaba, pues, de manera simultánea a la expansión turística. Ambos fenómenos contribuyeron a la conformación de los imaginarios sobre las TIC.

Entendemos por imaginarios el trasfondo a partir del cual una sociedad mantiene y reproduce esquemas de percepción e interpretación de la realidad, a través de múltiples procesos de socialización por formar parte de una sociedad determinada. Los imaginarios son construcciones sociales intersubjetivas y, de acuerdo con Girola y Alba (2020) no son formaciones simbólicas conscientes y fácilmente detectables, sino construcciones semántico – sociales latentes que dotan de sentido al mundo en el que vivimos o partes de él. Los imaginarios son formas subjetivadas de la cultura que se encuentran subyacentes y están latentes “...porque están en la mente de las personas, y solo podemos aprehenderlos cuando se manifiestan en las prácticas, los discursos, las narraciones y mitos, los artefactos, las representaciones sociales “(Girola y Alba, 2020: 27). Una forma de acceder a ellas es a través de observar etnográficamente la acción social.

Lo imaginario, entonces, no es algo fantasmagórico que solo ronda en la mente de los sujetos, sino una dimensión sociocognitiva que subyace en el inconsciente colectivo, y a partir de lo cual, emerge de manera creativa en la sociedad para representar y dar significado a lo ya existente, pero también a lo inexistente, a lo que se intuye, a lo que se crea. En ese sentido, constituye una dimensión de la cultura socialmente compartida que permite interpretar el mundo, orientar la acción y es co-constitutiva de una realidad social común, en el sentido de lo planteado por Berger y Luckman (1996).

Los imaginarios sobre las TIC llevan implícita una idea de progreso, de renovación constante, de futuro. Surgen en contextos de cambio como una potencia creativa y cognoscitiva, a través de las iniciativas y la creatividad personales y manera colectiva colaborando, fortaleciendo y ratificando aquellos elementos que configuran modelos emergentes de sociabilidad (Cabrera 2006, 2011).

Si bien las TIC se relacionan con la idea de modernidad o con la posmodernidad, no significa que reniegue de la tradición: por el contrario, tradición y modernidad se retro-alimentan mutuamente, se recrean y se fortalecen, como vamos a tratar de demostrar.

El objetivo de este artículo es analizar los imaginarios sociales sobre la TIC, y ubicarlas como un actante fundamental que vasculariza el cambio sociocultural, el cual se expresa incluso

en el ámbito del ritual y lo sagrado. Para mostrarlo, analizaremos la importancia que han adquirido dichas tecnologías en uno de los rituales más extendidos entre los mayas: el *hetzmek*².

En la primera parte nos referimos al rito del *hetzmek* y lo ubicamos como parte de las expresiones culturales y cosmovisión de las culturas mesoamericanas. En seguida analizamos la dimensión socio-antropológica del ritual en los contextos de cambio drástico, como los relacionados con la migración y la expansión del turismo de masas, procesos que han incidido directamente en la vida cotidiana de los miembros de las comunidades mayas. En tercer lugar, abordamos la importancia que han adquirido los imaginarios sobre las nuevas tecnologías y la manera en que éstos influyen en la toma de decisiones y en la acción social de los mayas contemporáneos.

La metodología empleada para esta investigación es de carácter cualitativo y se basa en la etnografía y el análisis interpretativo. Los resultados del trabajo resaltan la importancia que tienen las TIC en la vida cotidiana de los mayas peninsulares, lo cual se expresa en sus imaginarios y representaciones, llegando a incorporarlas como una práctica colectiva que interviene en la construcción cultural del futuro que otorga un sentido de pertenencia e identidad a sus participantes.

El ritual del *hetzmek* en las culturas mesoamericanas

Los rituales son momentos de efervescencia colectiva. Según Durkheim, “...son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de estos grupos” (Durkheim, en Segalen 2005: 18). Más precisamente, podemos entender al rito o al ritual como “...un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica” (Segalen 2005: 30) caracterizado por “...una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificación constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (Segalen, *ibid*).

El *hetzmek* es un rito de paso practicado por los mayas de la península de Yucatán. Fray Diego de Landa (1973) lo registró en el siglo XVI: decía que se trataba de un ritual semejante a un “bautizo” y que era practicado por los mayas antes de la llegada de los españoles. El ritual se llevaba a cabo cuando los niños tenían tres años de edad. Según el misionero franciscano, “...a los varones se les colocaba una cuenta blanca en la coronilla y a las niñas se les colgaba una concha sobre el pubis” (Landa citado por Díaz Barriga, 2013). Cuando la criatura cumplía los doce años de edad, se hacía el ritual de *caputzihil* (que significa “nacer de nuevo”) y se les quitaban la cuenta

² Hemos tomado la escritura del término *hetzmek* porque así lo emplean otros autores, seguramente por la facilidad de su escritura, aunque *jéets méek* es utilizado como la forma autorizada según el Diccionario Básico Español Maya / Español, publicado en <http://www.mayas.uady.mx/diccionario/index.html>

y la concha. Estos rituales simbolizaban “la muerte ritual de los jóvenes y su nacimiento como adultos” (Díaz Barriga, 2013: 201).

A partir de estos relatos, otros autores más contemporáneos han considerado que el *hetzme* es un rito de origen prehispánico, aunque su origen se desconoce. Robert Redfield (1944) lo definió como un ritual antiguo que se practicaba en las comunidades más aisladas y alejadas de los centros urbanos. Alfonso Villa Rojas ([1978] 1992) señalaba que se llevaba a cabo en una amplia área con influencia de la cultura maya, en comunidades que formaban parte del estado de Yucatán y Quintana Roo, en México y en Belice.

Los estudiosos de la lengua maya han señalado que el vocablo *hetzme* proviene de las expresiones *jéets* cuyo significado es “aligerar la carga” y *méek* que se traduce como “abrazar” (Guzmán 2005; Lizama 2007; Villanueva y Prieto 2009; Bastarrachea et al. 1992). Así, el término *hetzme* podría traducirse como “el abrazo del niño hacia el mundo”. Asimismo, ha sido identificado como un ritual que otorga al niño su identidad y su ubicación en el mundo, a la vez que le otorga los roles de género, masculino o femenino, según su sexo biológico.

En la actualidad el *hetzme* es un rito de paso que se celebra a los tres meses de edad en el caso de las niñas y cuatro en el de los niños. En el primer caso, se efectúa a los tres meses en alusión a las tres piedras con las que se forma el fogón en el que se cocinan los alimentos, labor considerada propia de las mujeres. En el caso de los varones, se realiza a los cuatro meses porque simboliza las cuatro esquinas de la milpa (Villa Rojas, [1978]1992; Villanueva y Prieto 2009). Para ello se utilizan diversos productos de la milpa, tales como la semilla de calabaza, el maíz, la chaya, además de huevo de gallina.

El ritual se celebra en el hogar paterno y participan los padres, la madrina en caso de que el ritual se haga para una niña y el padrino si se trata de un varón. Los padrinos se eligen entre los parientes de la familia o personas muy allegadas de la comunidad.

Los preparativos del *hetzme* inician antes del nacimiento del infante, pues durante la gestación los padres van pensando en la posible madrina o padrino. Generalmente se elige a una persona que tenga pareja (no es necesario que estén casadas por la iglesia), que mantenga una relación estable y pueda hacerse responsable de la educación de la criatura en caso del fallecimiento de los padres. En palabras de Adolfo, un joven maya que radica en Cancún, Quintana Roo, para elegir al padrino o madrina “...es ideal que la familia sea estable, pueda ayudar y aconsejar al crecimiento del niño o niña, ya que en caso de que los padres lleguen a faltar, ellos se harán cargo de su ahijado o ahijada”.

El día de la celebración del *hetzme*, las mujeres de la familia apoyan a la madre en la preparación de los alimentos que formarán parte del ritual. Este se celebra en un espacio amplio en el interior o en el solar de la casa, donde se coloca una mesa con flores, velas y platos con la comida que se dará a probar a la criatura durante la ceremonia. En algunos casos se colocan también imágenes de santos católicos, como la Virgen de Guadalupe, San Martín de Porres o la Santa Cruz (Villanueva y Prieto, 2009).

En la ceremonia la madre entrega a la criatura a la madrina o al padrino para que le vista con ropa nueva. Posteriormente la madrina o el padrino monta al niño sobre la cadera y lo carga a

horcajadas. A continuación, se dan nueve vueltas hacia la derecha alrededor de una mesa y después nueve vueltas hacia la izquierda. En cada vuelta, la madrina o el padrino da de comer al niño o niña una porción de chaya cocida, huevo o maíz molido mezclado con miel. Una persona mayor, que puede ser la abuela del infante, cuenta las vueltas y para ello utiliza granos de maíz. Simultáneamente, se reparten semillas de calabaza tostadas en el comal. Los familiares y amistades las abren con la boca, de tal manera que se produce un ruido. Los participantes avientan las cáscaras de las semillas a la madrina o al padrino, así como a la criatura durante las vueltas que dan alrededor de la mesa. En seguida, la madrina o el padrino entregan herramientas que definirán las actividades a las que se dedicará el infante en un futuro. En el pasado a las niñas se les entregaban utensilios de cocina, así como aguja, hilo y tela para la elaboración de las prendas de vestir bordadas, entre éstas, el hipil. A los niños se les proporcionaban herramientas relacionadas con las labores agrícolas, la cacería o la extracción del chicle. En la actualidad, hay una variación en las herramientas que se les entregan, pues tanto a los niños como a las niñas les incluyen también cuadernos, lápices, colores e incluso juguetes en forma de computadoras portátiles, I pads, teléfonos celulares y tabletas, por considerarse que en el futuro desarrollarán una profesión.

¿Cuáles son los significados del ritual del *hetzmek* en la vida de la niña o el niño? Para los mayas peninsulares, este ritual sigue siendo de gran importancia, pues se piensa que en su celebración se define el futuro del niño o la niña en cuanto a su ocupación y al discernimiento que necesita para tomar decisiones. El acto de cargar por primera vez al niño o niña en la cadera de la madrina o del padrino y, por lo tanto, abrir las piernas del infante, está relacionado con la apertura de la mente hacia el desarrollo de los conocimientos y del criterio en sus elecciones. Al respecto, Pérez Ruiz (2019: 124) explica la necesidad de realizar la ceremonia del *hetzmek* en los niños de ambos sexos, "...para que aprendan a ser hombres o ser mujeres y realizar las tareas que les corresponden". Incluso los alimentos empleados en el ritual están orientados a estos propósitos:

... el huevo, cuyo nombre *hé* significa también 'abrir', 'para abrirle o despertarle el entendimiento'; la *chaya* (del Maya *chay*, fonéticamente semejante a *xay que significa 'división en dos partes')* para bifurcarlo el pensamiento, de modo que sepa apreciar el pro y el contra de cada cosa; el pinole (*kah*, semejante de *kahal* que significa recordar') 'para dotarlo de buena memoria') ... las pepitas de calabaza (*topp*, semejante, *detópp* "abrirse las flores y florecer') 'para hacerle florecer la inteligencia' (Villa Rojas [1978], 1992:414).

Estos elementos fueron encontrados por Redfield y Villa Rojas (1964) en la década de 1930, lo que significa que la estructura y contenido del ritual no han cambiado desde entonces. Sus elementos corresponden a un ritual de asignación del género, toda vez que según el sexo de la criatura, se le otorgan los implementos de lo que serán sus actividades en el futuro. No obstante, ahora, se reconoce que las mujeres también pueden trabajar fuera del hogar y ser profesionistas.

El *hetzmek* forma parte de un conjunto de rituales que en el mundo mesoamericano eran muy recuentes. Según Díaz Barriga (2013), el paso del individuo entre las diferentes etapas de la vida (nacimiento, infancia, pubertad, matrimonio y muerte) era acompañado por rituales encaminados a generar cambios en su condición social. Las fuentes sólo se registran los rituales relativos al nacimiento (los cuales eran celebrados durante los primeros días de vida), así como

ceremonias realizadas cuando se destetaba a los niños, pues existe poca información sobre otros momentos de la infancia y el ritual de paso a la juventud.

A partir de las crónicas reportadas por fray Diego de Landa, Díaz Barriga (ibid.) sugiere que en las sociedades mesoamericanas existían dos cortes de edad infantil que eran ritualizados: el primero, que corresponde a la culminación de la primera etapa (o fin de la infancia temprana) con el que iniciaba la infancia media, la cual a su vez concluía a los doce o trece años, que era cuando se realizaba un ritual de pubertad. Con ello se reconocía el ingreso del niño a la vida adulta. Según este autor, "...todo parece indicar que en las sociedades prehispánicas se concebía a la infancia desde el nacimiento hasta los doce o trece años, la cual se encontraba subdividida a su vez en tres grupos: del nacimiento a los 3 años, de 3 a 6 años, y de 6 a 12 o 13 años, siendo muy probable que el paso de una etapa a otra fuera acompañado por rituales específicos" (Díaz Barriga 2013: 202).

El *hetzme* en la comunidad transnacional, la migración y el turismo

En un estudio sobre migración internacional, Patricia Fortuny (2018) informa que el *hetzme* es practicado por los mayas yucatecos que han emigrado y radican en San Francisco, California. En 2002, la autora viajó a esa ciudad con el propósito de entrevistar a los migrantes originarios de Oxkutzcab y San Pancho, Yucatán que asistían a un templo presbiteriano. Según reporta, pudo apreciar una diversidad de redes de relaciones que habían sido tejidas por los migrantes y por quienes permanecían en el lugar de origen. Dichas redes se habían mantenido al paso de los años, desde que comenzaron las primeras migraciones en la década de 1970. Según datos del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya de Yucatán, (Indemaya), para esa fecha habían aproximadamente 25 mil yucatecos asentados en los condados San Francisco y San Rafael, en el estado de California. De acuerdo con la autora, la realización del *hetzme* se realizaba en Estados Unidos y se había adaptado a las condiciones de la migración transnacional. Quienes permanecían en el lugar de origen viajaban a ese país y atravesaban fronteras para participar como padrinos o madrinas del niño o de la niña. La autora también observó el cambio de ciertos elementos simbólicos que se le otorgan al infante en la ceremonia. Por ejemplo, un padrino dio a la criatura un teléfono celular, para que cuando fuera grande se pudiera comunicar con sus parientes y paisanos localizados en el lugar de origen. Esto es, se pensaba que en la vida adulta, el niño podría ser un exitoso migrante que radicaría en Estados Unidos y que necesitaría comunicarse con su familia, localizada en Yucatán.

El *hetzme* es un dispositivo cultural que permite a los miembros de la comunidad ratificar y actualizar su sentido de pertenencia comunitaria, asumiendo algún rol: el de padrino o madrina, o de simple asistente. El ritual es también un marcador de fronteras étnicas: no cualquiera puede desempeñar esos roles y, más aún, no cualquiera puede participar como asistente. Es realmente difícil que personas ajenas a la familia y comunidad sean invitadas a participar en este ritual. En el caso de los migrantes y de los niños que nacieron en Estados Unidos, el ritual se celebra en los lugares de destino, como en San Francisco, California, a donde se invita a los familiares para viajar exprofeso para realizarlo, sobre todo si son padrinos o madrinas.

De manera similar, los migrantes yucatecos que radican en los destinos turísticos de Cancún y en Solidaridad (donde se encuentra la Riviera Maya, en Quintana Roo) también celebran el *hetzmek*. Pedro Be (2019) da cuenta de que este y otros rituales propios de las comunidades mayas yucatecas son practicados por migrantes de segunda generación. El *hetzmek* está articulado con la cosmovisión maya y se apega a las expectativas preestablecidas para los infantes a través del sexo. Los roles de género se refuerzan o se reinventan en estos espacios multilocales. Al respecto, plantea que existe una redefinición o reinención de las pertenencias comunitarias de los mayas yucatecos, a través de lo cual se discute la «yucatanidad» de los participantes en el ritual y les permite posicionarse en el entramado cultural, a la luz de la globalización que se experimenta en este polo turístico (Be Ramírez, 2019).

Así como las actividades productivas se han diversificado con la migración y el trabajo asalariado, el *hetzmek* presenta cambios adaptativos que responden a la nueva situación. Al ser una ciudad receptora de población migrante, Cancún es un espacio en el que residen personas de diferentes culturas, por lo que la cultura maya y la práctica de sus ritos no son una excepción. Una estudiante de la Universidad del Caribe relata que a su hijo le hicieron el ritual del *hetzmek* en Cancún, aunque dijo desconocer la profundidad de su significado. Otra estudiante organizó este ritual para su hija. Un alumno más elaboró un video en el que muestra a su madre conducir un ritual en el que participó un grupo de estudiantes con el objetivo de presentar un trabajo de investigación de una asignatura.

El *hetzmek* se adapta a los contextos migratorios y lo mismo ocurre en las comunidades que son afectadas por el avance del turismo. Hacia finales de la década de 1990, en la comunidad maya de X-Pichil, Quintana Roo, una de las autoras de este artículo tuvo la oportunidad de presenciar el ritual del *hetzmek*. Al ser considerado un rito sagrado, en esos años sólo tenían acceso los familiares cercanos y los vecinos. Tres décadas más tarde observó una apertura de las comunidades mayas para que la población *dzul* (los extranjeros) pudiera acercarse y conocer sus prácticas culturales. Así se observa que en las comunidades se comienza a mostrar para los visitantes el ritual del *hetzmek*, la música *maya paax*, el acceso al uso medicinal de las plantas, las prácticas culturales asociadas a la cocina, entre otras prácticas de la cultura maya.

Para los miembros de las comunidades, el turismo representa una oportunidad de empleo y de ingresos, y también la ocasión para dar a conocer su cultura a los extranjeros. Para ello, promueven sus propios proyectos de turismo comunitario y eligen qué elementos de su cultura dan a conocer hacia el exterior y cuáles no. En 2016, en una visita de estudio con estudiantes de la Universidad del Caribe a la comunidad de Sabán, en Quintana Roo, los mayas ofrecieron la escenificación del *hetzmek* como parte de su oferta turística. Esta experiencia se repitió ese mismo año en la comunidad de Chan Cenote, Yucatán, a la cual una de las autoras fue invitada a ser la madrina de *hetzmek*.

La incorporación de personas ajenas al ámbito comunitario o familiar a la práctica del *hetzmek*, responde al cambio de actividades productivas relacionadas con la migración y el desarrollo del turismo. Esto ha motivado a los padres a otorgar una mayor importancia a la educación escolarizada y a los vínculos con el exterior. De acuerdo con diversas entrevistas

realizadas a migrantes mayas en Cancún, los padres y abuelos consideran que lo más importante es lograr que sus hijos y nietos tengan una mejor educación, para que sean trabajadores y responsables. Así, los niños y niñas reciben en el ritual útiles escolares, computadoras y teléfonos celulares, tabletas. Y como en el pasado, también reciben instrumentos para el trabajo agrícola, la albañilería y la confección de prendas de vestir. La tradición y la modernidad, nuevamente, no se presentan aquí como una oposición dicotómica, sino como resultado de un proceso dialéctico en que la tradición se actualiza y se adapta a los nuevos contextos.

Los nuevos elementos que se incorporan al *hetzme*k están relacionados con la migración y experiencia laboral en los destinos turísticos. Estos elementos muestran que los imaginarios sobre las nuevas tecnologías están latentes y emergen a través de las prácticas rituales. De la misma manera, nuevos imaginarios se producen en relación con la migración y dependiendo de las condiciones en que esta se genera, los lugares de destino y la experiencia migratoria.

El trabajo para los mayas es un medio de dignificación y reconocimiento social. Una “persona de bien”, es una persona que sabe trabajar y ganar el dinero de forma honrada. También muestran su aprecio a ciertas actividades profesionales, como son las de ser profesores. De ahí se explica por qué algunos profesores universitarios son elegidos como padrinas o padrinos en el *hetzme*k. Una abuela narra que su nieta, a sus tres años de edad, habla muy bien en lengua maya y en español. La educación bilingüe tiene una mayor importancia que en el pasado. Relata que la niña quiere ser maestra y en sus juegos infantiles desempeña ese rol cuando juega con sus muñecas. De aquí que vale preguntarse si esto podría significar que en la elección padrino o padrina se haga también de acuerdo con la profesión u oficio que esperan que el niño o la niña desarrolle en su vida adulta.

Las nuevas tecnologías como actantes

La causalidad del cambio sociocultural no necesariamente tiene a un agente identificable, en el sentido de que no es algo generado por un agente específico, sino algo que se da dentro de una red de eventos y transformaciones y cuya estructura se encuentra en transformación de manera continua y permanente. Tanto los sujetos o agentes, como los objetos (donde se ubican las cosas, los artefactos técnicos, la naturaleza) forman parte de esa red y se influyen de manera recíproca (Latour, 2005) En ese sentido, podríamos considerar a las TIC como actantes, en la medida en que influyen en los comportamientos sociales, en las tomas de decisiones y que se encuentran arraigadas en los imaginarios.

En cada sociedad existe un conjunto de significaciones imaginarias que otorgan sentido a la vida en sociedad (Castoriadis [1975], 2013). Estas significaciones imaginarias son creadas en y por la sociedad y cobran forma en las instituciones (la lengua, la familia, las leyes). A partir de Castoriadis, Manuel Baeza (2003) plantea que los imaginarios sociales surgen como una creación incesante de respuestas frente a los diferentes enigmas que plantea la vida en sociedad. Funcionan como homologadores de las maneras de pensar, a partir de una suerte de matriz de significación que es común en una sociedad determinada. Dicha matriz, sin embargo, no está exenta de

contradicciones y contra-discursos, lo que revela una lucha incesante por conquistar el espacio público, donde coexisten diferentes imaginarios.

En el caso de los imaginarios sobre las TIC existe, sin embargo, una homologación que subyace en un trasfondo que las relaciona con la modernidad y el progreso económico y social, que interviene en la conformación de un sujeto moderno. La adopción de las nuevas tecnologías por parte de las comunidades mayas no puede explicarse solamente por la funcionalidad de los dispositivos electrónicos que utilizan, (como los teléfonos celulares, las tabletas o las computadoras), sino también por los imaginarios que las envuelven. Dichos imaginarios forman parte de un sistema complejo de significaciones interrelacionadas que en el contexto de la migración y la turistificación cobran vital importancia. Los migrantes mayas, por ejemplo, pueden estar relacionados con la amplia red de parientes y paisanos que se encuentran en el lugar de origen, así como en Cancún y en Estados Unidos o Canadá, en donde el uso de los aparatos facilita la comunicación instantánea. A través de las redes y con el uso de la tecnología, circulan imágenes y videos, organizan el envío de remesas, y crean las condiciones para la acción colectiva (Sierra y Ballesteros, 2014; Fraga, 2012; Be Ramírez 2019; Fortuny 2018; Labrecque 2018; Cruz-Manjarrez, 2021). En cuanto al turismo, las nuevas tecnologías se incorporan para promover el viaje, la visita a las comunidades, la circulación de imágenes de cenotes y zonas atractivas por su gran belleza paisajística. El video se utiliza para mostrar cómo se realiza una “boda maya” o para promocionar al “joven guerrero” que se viste con atuendo de jaguar (Rodríguez y Jouault, 2021). Los cambios que representa la movilidad en sus dos vertientes -como migración y como turistificación- significan una apertura hacia el mundo global. Así como sucede con la adopción de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana, también entre los mayas se da el aprendizaje de otros idiomas, principalmente del inglés, donde el uso de Internet también se torna indispensable.

Una parte muy importante de trabajadores que laboran en los destinos turísticos de Cancún y la Riviera Maya han aprendido inglés para trabajar. La presencia de turistas extranjeros, principalmente estadounidenses, ha llevado a las jóvenes generaciones a aprender esa lengua sea para comunicarse, integrarse al mercado de trabajo formal, o incursionar en el área del comercio y los servicios en el sector informal en los destinos turísticos y en su migración hacia Estados Unidos. Cancún y la Riviera Maya representan el pequeño “norte en el sur” mexicano (Lewin, 2008), donde el trabajo en estos destinos turísticos funciona como una suerte de escuela para salir al extranjero (Rodríguez, J., et al. 2008). Al parecer, la migración interna de los mayas los capacita en el manejo fluido del inglés, lo cual a su vez los prepara para abandonar el país. Estos movimientos explican la enorme importancia de la formación de redes tanto en el interior del país como fuera de él, para lo cual el uso de las TIC es fundamental.

La sola existencia de aparatos técnicos informáticos o comunicacionales no explica por sí misma la importancia que las TIC han adquirido entre los mayas. Dichos aparatos les permiten mantener sus vínculos y relaciones comunitarias, que puede ser actualizada de manera digital en ambos lados de la frontera y entre distintos destinos migratorios. Tampoco se puede comprender la importancia que han adquirido las TIC sin tomar en consideración, simultáneamente, los discursos concretos que conforman nuevos imaginarios, en este caso, los que se generan en torno

a la ubicación de Cancún y la Riviera Maya como uno de los principales destinos turísticos del mundo.

La incorporación de las TIC en las comunidades mayas acontece de manera simultánea con la diversificación de sus actividades laborales. En la experiencia de los mayas, el uso de otras tecnologías a través del Internet, o el uso del avión, el trabajo en los hoteles, agencias de viaje o en cruceros de gran calado y la comunicación electrónica y a distancia, forman parte de ese universo semántico que se integran como imaginarios instituyentes. Todas estas experiencias del viaje, del trabajo, del empleo en el contexto turístico, así como las narraciones vinculadas a los juegos, al uso del tiempo libre y el uso recreativo de las TIC, son prácticas que se retroalimentan e influyen mutuamente.

Así, se conforman imaginarios prometedores, donde las “nuevas tecnologías” se relacionan con el progreso y el acceso a una vida mejor. El solo nombre de “nuevas tecnologías” sugiere un cambio prometedor porque hasta ahora su uso ha demostrado su funcionalidad y además, ha propiciado formular una visión de mundo que es prometedora. El hecho de haber incorporado a los rituales del *hetzme* algunos de los productos más representativos de estas nuevas tecnologías (teléfonos móviles, computadoras, tabletas), se vuelven de uso cotidiana y da motivos para la esperanza y, como señala Cabrera (2006: 165) “...alimenta sueños colectivos, determina afectos y se convierte en objeto de deseo”.

El uso de TIC implica también una innovación en los ámbitos cultural y social. Por ello, los bebés mayas que son sujetos del ritual son definidos como pertenecientes a una nueva generación. Pero a diferencia de las sociedades tradicionales de hace apenas una o dos generaciones, la innovación tecnológica ya no está reservada sólo a los varones: el cambio tecnológico viene acompañado de la incorporación masiva de las mujeres al mercado laboral. Así, en el *hetzme* las niñas reciben entre los dones, los aparatos de las nuevas tecnologías.

Las nuevas tecnologías, según Cabrera (2006), se presentan en los sueños y en los discursos colectivos estimulando la imaginación, y alimentan a su vez un imaginario relacionando el futuro con el éxito. Se trata de estimular la imaginación con promesas de futuro y, por ello, puede decirse que “la técnica aparece como superadora de la religión y de la política al cumplir lo que promete: la bombilla, el automóvil, el avión y la máquina de lavar ropa...” (Cabrera 2006: 177). Hoy, la tecnología es el instrumento mediante el cual los mayas participan en la distancia en los rituales y en la vida social de su comunidad, así estén radicando en Cancún o allende las fronteras.

De acuerdo con Appadurai (2011), el futuro es una construcción cultural socialmente compartida. En nuestro caso de estudio, las nuevas tecnologías son un actante fundamental. La eficacia y funcionalidad de los dispositivos tecnológicos al alcance, como son los teléfonos móviles, las tabletas o las computadoras, también se integran al universo simbólico que fortalece y ratifica la asociación imaginaria entre las nuevas tecnologías y un futuro prometedor. Hay que señalar que, desde una perspectiva evolucionista, propia del siglo XIX, el progreso social y tecnológico se asociaba con el sujeto moderno, urbano y capitalista, en tanto que las culturas tradicionales eran vistas como sociedades premodernas que vivía en el rezago social y en la tradición. Diversas investigaciones han mostrado que la relación entre tradición y modernidad no

es de oposición y que las sociedades consideradas tradicionales se transforman, actualizan y recrean en nuevos contextos, incluyendo los que se relacionan con la migración interna (Oehmichen 2005) e internacional (Cruz -Manjarrez 2013).

Imaginarios, tecnologías y desigualdades sociales

La noción de imaginarios sociales planteada por Castoriadis ([1975], 2013) plantea que cada sociedad crea un conjunto de significaciones imaginarias que dan sentido a la vida en comunidad y a la historia. Los imaginarios son matrices de significaciones creadas de manera colectiva por los sujetos sociales y son co-constitutivas de realidad común a un conjunto social. Para Baeza (2003), los imaginarios son construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas y tienen una significancia práctica. Esta practicidad hace que no solo contribuyan a dar significado al mundo, sino que orienten la acción. Los imaginarios se intervienen entonces en las respuestas que dan los sujetos a los diferentes enigmas que plantea la vida en sociedad. Pero esas respuestas se formulan de manera colectiva, abrevando de los imaginarios instituidos que operan como una suerte de matriz de significados comunes.

En el imaginario está en el origen de las formas más efectivas de persuasión. Lizcano (2006) plantea que la ciencia es uno de los ejemplos más preclaros del poder persuasivo de los imaginarios, pues ha logrado que sus procedimientos de construcción de conocimiento y persuasión retórica aparezcan como meros actos de de-velamiento: des-cubrimiento y demostración. Lo mismo puede decirse de las tecnologías: los aparatos son funcionales y eso supera cualquier cuestionamiento sobre su efectividad, como lo demuestra Cabrera (2006).

En el caso del ritual del *hetzmek*, dar al niño alguno de los aparatos tecnológicos, es un acto donde la magia aparece por metonimia: es el todo por la parte. Así, el teléfono celular, la tableta o la computadora simbolizan el nuevo y cambiante universo de las nuevas tecnologías y una promesa de un futuro mejor. Pero también la magia se presenta como metáfora: el niño o la niña es cargada con las piernas abiertas, a horcajadas. Es el centro de su ser abierto al mundo. La criatura se abre para recibir el influjo de los deseos de los mayores. En el ritual el pensamiento y las piernas se abren para recibir esa promesa de futuro que la tecnología representa. El conocimiento y la tecnología están ahí, para ser recibidas por el infante. De esta manera, los mayas se apropian de las tecnologías en sus propios términos, y las integran a la vida cotidiana y al universo simbólico que comparten.

La tecnología cumple lo que promete, de forma tal que un teléfono celular podría verse como "... la puerta de acceso al sistema tecnológico completo (a otros aparatos, otros servicios, otros usos, etc.). Así, el usuario accede a un conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad de lenguaje y vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar, y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio. ¡Ni más ni menos!" (Cabrera 2022: 35)

No obstante, no hay que olvidar que el desarrollo tecnológico y el acceso de la población a la tecnología de la información y la comunicación es desigual. El acceso a las TIC o la

incapacidad para acceder a ellas puede reproducir las desigualdades sociales de manera transgeneracional. Por ello, la brecha digital ha sido una preocupación en el mundo contemporáneo.

La expansión de las tecnologías de información y comunicación y su estrecha relación con los imaginarios del progreso y de un futuro mejor, es un tema multi-escalar: se encuentra entre las preocupaciones y políticas llevadas a cabo por las agencias internacionales de desarrollo, los gobiernos de los estados nacionales, los gobiernos locales, las familias: en fin, atraviesan todo el tejido social. Al respecto, se han manifestado preocupaciones en materia de política pública, al reconocer que el desarrollo de las TIC se presenta de manera desigual. Dicha desigualdad ocasiona un fenómeno conocido como “brecha digital”, entendido como la distancia que separa a quienes pueden hacer uso efectivo de las TIC de aquellos que no pueden hacerlo. De hecho, la brecha digital se viene a sumar a otras desigualdades, tanto materiales (en relación la infraestructura tecnológica y las posibilidades de acceso), y las no- materiales (referidas al déficit de conocimientos y habilidades para usar la tecnología) (Pérez García, et al. 2019). La Unesco (2005) ha señalado que la brecha digital es un fenómeno que debe preocupar a la sociedad ya que aumenta las desigualdades y crea una disparidad de conocimientos.

Si se comparan los resultados dos encuestas realizadas por el INEGI entre 2001 y 2020,³ se observa un notable avance en la incorporación del equipamiento de TIC en los hogares de México. Sin embargo, dicha inclusión se dio de manera desigual entre el uso del televisor, el internet, la computadora, la telefonía y la radio en los hogares mexicanos. El televisor se mantuvo en más del 91% de los hogares en las dos primeras décadas del siglo XXI. El acceso a Internet tuvo un crecimiento paulatino en los hogares, pero desigual. No obstante que es una herramienta imprescindible en la educación, la economía y las comunicaciones, en el mes de octubre del año 2020, el 60.6 % de hogares en el país contaron con este servicio. Asimismo, aunque la computadora es un equipo necesario en el hogar, especialmente en la educación a distancia debido a la pandemia del Covid-19, solo el 44.2% de hogares contó con dicho equipamiento en octubre de 2020.

Según esa misma encuesta, en Quintana Roo, el porcentaje de usuarios de Internet fue de 80.9%, ocupando el séptimo lugar a nivel nacional. Sin embargo, en lo relativo al porcentaje de hogares que cuentan con Internet el porcentaje cayó a 65.9%. En Yucatán el porcentaje de usuarios de Internet fue de 74.4% y en hogares 55.4%. Esto quiere decir que el uso de la red es más alto en Quintana Roo, lo que podemos atribuirlo a los procesos de urbanización generados por el desarrollo turístico.

El estado de Quintana Roo es una de las entidades federativas más prósperas de México. En él se encuentran Cancún y la Riviera Maya, cuya economía de enclave está totalmente enfocada al turismo y a los servicios y hotelería de alto nivel. En contraste, la Zona Maya (ubicada en los municipios de José María Morelos y Carrillo Puerto) de este mismo Estado, ha sido

³ De 2001 a 2014: INEGI. Módulo sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares.

De 2015 a 2020: INEGI. Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de TIC en Hogares.

históricamente un lugar segregado del desarrollo económico y social. En esta zona hay una fuerte carencia de infraestructura en lo que se refiere al uso de equipos de cómputo, telefonía celular y la conectividad a Internet está limitada (Pérez García, et al. 2019). La llegada masiva de equipos electrónicos y su amplia distribución en todos los estratos y grupos sociales, ha sido un acontecimiento histórico que ha permitido que los mayas se apropien de ellos, los “mayanicen”, en el sentido de que los integran a sus rituales y los incorporan como parte de sus prácticas cotidianas e imaginarios.

Reflexiones finales

No se pueden conocer los imaginarios sociales de manera directa, sino sólo a través de sus representaciones y la acción social. Un ritual tan importante en la vida cotidiana de los mayas peninsulares como es el *hetzme*, expresa una vía en que los imaginarios se revelan y se reinventan. La acción simbólica permite observar que en un ritual tan “tradicional”, los elementos de la modernidad son incorporados, pero no nada más. El ritual permite observar el tipo construcciones sociales sobre el futuro colectivo que los mayas desean para sus hijos e hijas: un futuro basado en el trabajo urbano asalariado, en la migración, en el cual la milpa podría o no ser un complemento, pero que se integra como una actividad fundamental para el sostenimiento del núcleo familiar. La aparición de aparatos tecnológicos como los Iphone, las computadoras portátiles y las tabletas es una manera de mostrar que lo moderno no está peleado con la tradición, y que la tradición tiene la capacidad de absorber e integrar nuevas representaciones materiales culturales ajenas, que se actualizan a partir de la asignación de nuevos sentidos en la vida social, dándole nuevos sentidos al ritual.

El *hetzme* no solamente expresa ese reconocimiento a los productos de la modernidad: es también un ritual en el que las alianzas familiares se renuevan, los compadrazgos densifican los lazos parentales y comunitarios; y los roles de género se actualizan. Ahora, el uso de las TIC puede significar también cambios latentes sobre la situación de las mujeres, al colocarlas en un plano de mayor equidad respecto a los varones.

Los imaginarios sobre las nuevas tecnologías de la información y la comunicación están imbuidos de una noción que enfatiza el progreso y la necesidad de salir del atraso. El atraso tecnológico se asocia con la pobreza. Junto con la educación, para los mayas el acceso a las nuevas tecnologías representa una vía para acceder a un futuro mejor, alejado de la pobreza. Estudiar la manera en que las nuevas tecnologías se incorporan al universo de las significaciones y los imaginarios, es una tarea que entraña analizar otras problemáticas, entre ellas, la manera de reducir la brecha tecnológica entre el desarrollo global-regional, y sus regiones de origen. Hoy en día, numerosas comunidades cuentan con proyectos para el desarrollo de proyectos turísticos comunitarios que, por lo general, se promueven por Internet a través de distintas plataformas. A pesar de ello, sus proyectos están en desventaja debido a los problemas relacionados con la falta de infraestructura y capacitación en el manejo de los diferentes programas. A su vez, se hace necesario que las comunidades cuenten con un mayor apoyo para acceder a los turistas tanto nacionales como extranjeros, considerando que los ingresos que provienen de esa actividad se

quedan en las grandes cadenas hoteleras multinacionales, sin que haya una real redistribución del ingreso y promoción del desarrollo. Esto es, el turismo se reproduce a manera de enclave, en donde se cuenta con centros altamente desarrollados y una periferia marginalizada y empobrecida.

Los nuevos significados se encuentran en proceso de construcción constante. Estudiar dicho proceso a la luz de las TIC nos permite acceder a otras dimensiones, como serían los mecanismos de resistencia que se forjan a partir de las comunidades mayas, como respuesta ante el predominio de las empresas turísticas multinacionales, que desde hace cinco décadas se han instalado en Quintana Roo y que cada vez más, avanzan desde las costas del Caribe mexicano, hacia las comunidades mayas ubicadas tierra adentro. En estas décadas, son los hombres y las mujeres mayas quienes están desarrollando su capacidad de agencia, por lo que toman decisiones respecto a qué parte de su cultura desean mostrar al otro, al visitante.

Los estudios socio-antropológicos sobre los imaginarios contribuyen al análisis y a la comprensión de los rituales en interconexión con el turismo, en el contexto histórico y actual, así como en la dimensión del mundo global. Cada día más, las miradas se enfocan en la cultura, los símbolos y los significados. De igual manera, las comunidades deciden impulsar su cultura como parte de una representación turística o de igual forma, como una manera nueva de verse a sí mismos como una colectividad que puede acceder a otras oportunidades de vida para sus hijas, hijos y nietos, así como también en respuesta a las acciones empresariales que comercializan el concepto de la cultura maya, sin el reconocimiento a las aportaciones culturales de las y los mayas contemporáneos.

Referencias

- Baeza, M. A. (2003), *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción.
- Bastarrachea, J., Yah Pech, E., Briceño Chel, F. (1992). *Diccionario Básico Español/ Maya/ Español*. Recuperado de <http://www.mayas.uady.mx/diccionario/index.html> el 6 de enero del 2020.
- Be Ramírez, P. (2019). “«Vivir en el paraíso»: escenarios de contienda entre la segunda generación de migrantes yucatecos en Cancún, Quintana Roo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, 49, 2019, pp. 109-125. <https://doi.org/10.5209/reaa.66523>
- Berger, P. y T. Luckmann (1996). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cabrera, D. (2022). *Tecnología como ensoñación. Ensayos sobre el imaginario tecnocomunicacional*, Universidad de la Frontera, España.
- Cabrera, D. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. ([1975], 2013). *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, México.
- Cruz-Manjarrez, A. (2021). “Migración, familias transnacionales y vejez en la experiencia maya yucateca en Yucatán”, en *Maya América*, Vol. 3, Issue 1. <https://doi.org/10.32727/26.2021.30>

- Cruz-Manjarrez, A. (2013). *Zapotecs on the Move. Cultural, Social, and Political Processes in Transnational Perspective*. Routgers University Press.
- Díaz Barriga, A. (2013). “Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de *Izcalli*”, en, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 46, julio-diciembre de 2013, p. 199-221
- Fortuny, P. (2018). “Transnational Hetzmek: entre Oxkutzcab y San Pancho”, en Castillo Cocom, Juan A., y Quetzil E Castañeda (editores). *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*. Universidad Pedagógica Nacional, Mérida.
- Fraga, J. (2012). “Migración y turismo en la Riviera Maya, a través de dos pueblos del Mundo Maya”, en Marín Guardado, Gustavo, Ana García de Fuentes y Magalí Daltabuit (Coords.) *Turismo, globalización y sociedades locales en la península de Yucatán, México*. Ed. Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, Colección pasos edita, No. 7. Tenerife.
- Girola, L. y M. de Alba (2020). “Imaginarios y representaciones sociales. Reflexiones conceptuales y una breve mención al estado del arte en México”, en: Hiernaux- Nicolas, D., M. Osorio García y R. A. Vázquez Gómez, *Los imaginarios sociales y el turismo: conceptos y aplicaciones*. Universidad Panamericana, RIIR. México.
- INEGI (2020). Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH). Consultada el 13 de mayo del 2022 en: <https://www.inegi.org.mx/programas/dutih/2020/#Tabulados>
- INEGI (2001-2014). Módulo sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (MODUTIH). Consultado el 20 de abril del 2022 en: <https://www.inegi.org.mx/programas/modutih/2014/#TabuladosMódulo>
- Labrecque, M. F. (2018). *La migración temporal de los mayas de Yucatán a Canadá: dialéctica de la movilidad*. UNAM, IIA.
- Landa, Diego de (1973). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ed. Manantial. Buenos Aires.
- Lewin Fischer, P. (2008). “Yucatán: región migratoria emergente”, en Wayne A. Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fisher (coords.), *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos*. Mérida, ICY e INAH, México.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Ediciones Bajo Cero / Traficantes de sueños, 274 pp.
- Oehmichen, C. (2005). *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. IIA, PUEG, UNAM. México.
- Pérez García, R. E., O.I. Reyes, M. A. Barrera y D. A. Uc (2019). “Brecha digital y desarrollo regional. Estudio de caso para la zona Maya de Quintana Roo, México”, en *Ciencia e Interculturalidad: revista para el diálogo intercientífico e intercultural*, Vol. 24, No. 1, 2019, pp. 190-201. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2009.33.41>
- Pérez Ruiz, M. (2019). “Identidad y relaciones interétnicas entre los mayas de Yucatán” en, Gilberto Giménez y Natividad Gutiérrez (2019) *Las Culturas Hoy*. Instituto de Investigaciones Sociales. México. UNAM. Pp. 111-134.

- Redfield, R. (1944). *Yucatán. Una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Redfield, R. y A. Villa Rojas (1964). *Chan Kom: A Maya Village*, Carnegie Institution of Washington Publication, núm. 448. Carnegie Institution of Washington (Publicado por primera vez en 1934).
- Ribeiro, G. L. (2018). “El precio de la palabra: la hegemonía del capitalismo electrónico-informático y el googleísmo”, *Desacatos*, núm. 56 vol. 4 enero-abril 2018, pp. 16-33
- Rodríguez, J., J. Wittlinger, J., y L. Manzanaro (2008). La articulación entre la migración interna y la migración internacional, en W. A. Cornelius, D. Fitzgerald y P. L. Fisher (coords.), *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos*. Mérida, ICY e INAH, 2008.
- Rodríguez, Y. y S. Jouault (2021). “Turismo e identidad maya: ser joven guerrero en el Siglo XXI”, en *Península*. vol. XVI, núm. 2 julio-diciembre de 2021 pp. 77-97
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Antropología, Alianza Editorial. Madrid.
- Sierra Sosa, L. y X. Ballesteros (2014). Rutas cotidianas y recorridos migratorios en dos comunidades de la Zona Maya de Quintana Roo. En *Mundi Migrations*. Centro de Estudios de Migraciones Internacionales Universidad de la Habana. Vol. 2, No. 2. Pp. 127-142.
- Villa Rojas, Alfonso (1978/ 1992), *Los elegidos de dios*. Etnografía de los mayas de Quintana Roo. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Villanueva, N. y V. Prieto, (2009). “Rituales hetzmek en Yucatán”. *Estudios de Cultura Maya*, XXXIII, Ciudad de México. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2009.33.41>

A Rebel territory behind the tourist scene: Negotiating national belonging and indigeneity in Quintana Roo

Dr. Mélissa Elbez

EHESS – École des hautes études en sciences sociales
IRIS – Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux
Paris, France

Abstract: When we think of tourism or migration, we think of international mobility. However, the history of Quintana Roo teaches us that tourism and migration can be forces of nationalization. This article invites us to revisit the history of the southeast Yucatan peninsula, in order to understand the mechanisms that presided over its inclusion into the Mexican nation and the logic of the resistance movement that was opposed to it. Furthermore, this article delves into the ritual practices, social organization and territoriality inherited from the Cast War, that are kept alive by the rebels' descendants (Cruzoob), unbeknownst to the gaze of the tourists and migrants who currently inhabit the region. How did the Cruzoob negotiate an identity as Indigenous to the nation, without losing sight of their sense of territorial sovereignty? At the time of the development of the Mayan Train, what are the challenges of the potential touristification of the Cast War? These are some questions that this article proposes to shed light on, in conversation with historical and anthropological readings, and drawing on ethnographic material collected in Tulum.

Keywords: Maya, Tourism, Nationalization, Migration, Indigenous, speaking cross, Cast war

Introduction

When we think of tourism, we think of international mobility. The first images that come to mind are linked to globalization, as when we talk about migration. However, tourism and migration can act as forces of nationalization. This is what the history of Quintana Roo teaches us, since it is the history of the nationalization process of a rebellious area that resisted Mexican domination for almost a century. This article invites us to revisit the history of the southeast Yucatan peninsula in order to understand the mechanisms presiding over its inclusion into the Mexican nation and the logic of the resistance movement that was opposed to it. Furthermore, this article delves into the ritual practices, social organization and territoriality¹ inherited from the Cast War, that are kept alive by the rebels' descendants (Cruzoob), unbeknownst to the gaze of the national and international tourists and migrants who currently inhabit the region. How did the

¹ I conceive territoriality as the subjective and dialectical relationship that social beings maintain with space through their practices, their social interactions and their mental representations (Elbez 2021).

Cruzoob negotiate an identity as Indigenous to the nation², without losing sight of their sense of territorial sovereignty? At the time of the development of the Mayan Train³, what are the challenges of the potential touristification⁴ of the Cast War? Here are some questions that this article proposes to shed light on, in conversation with historical and anthropological readings, and drawing on ethnographic material collected in Tulum between 2009 and 2016⁵.

Tourism as a Tool for Territory Appropriation: The Case of Quintana Roo

The Cast War and the Cult of the Speaking Cross: 19-20th Centuries

In the 19th century, the Yucatan Peninsula was rocked by a bloody clash known as the Cast War. To understand its emergence, we must go back to the colonial era. As the Spanish Conquest was approaching (16th century), a large part of the natives of the southeast of the peninsula (current territory of the State of Quintana Roo) hid in the jungle. To survive, they developed subsistence practices as well as a smuggling trade with Englishmen from British Honduras (present-day Belize), to whom they rented timber concessions in exchange for goods. Thus, in the 17th century, the southeast of the peninsula was perceived as a large area of Indian emancipation, which was joined by an increasing number of fugitives from areas dominated by the Spanish.

In the 18th century, colonial authorities spread the idea that this area was depopulated for the purpose of distributing land to develop agriculture and breed livestock. This strategy of “imaginary void” (Macias Zapata 2004)⁶ was then taken up by the Mexican State after Independence in order to distribute lands to hacienda holders. In parallel with this policy of territorial appropriation – which led many natives of the region to become landless peasants – the Yucatec elites took discriminatory measures: placing the “Indian” population in the front line in their separatist wars, reimplementing the “republics of Indians”, and introducing certain taxes (Dumond 1997). All of these factors contributed to triggering the Cast War.

During the first year of the war, the rebels had the upper hand over the Yucatec army and managed to advance towards the northwest of the peninsula. But after they had just occupied

² By “Indigenous”, I refer to a socially and politically constructed legal category, defined by the State and that only exists in relationship to the nation-State way to represent itself.

³ The Mayan Train is a project of the Mexican government aiming at boosting the economy of the Yucatan peninsula, essentially through the development of tourism, through the construction of a 1500km railway that should be ready by 2024. See <https://www.trenmaya.gob.mx>

⁴ By touristification, I refer to the multifaceted process through which a place becomes touristic. This involves a diversity of actors (investors, entrepreneurs, visitors, inhabitants, migrants attracted by the economic activity, tourism professionals) as well as a large range of social dynamics that have to do with land transfers (agrarian conflicts, rising prices, gentrification), local identity-building process (debates on the aesthetics of the place, on its cultural identity, on the category of the population that is considered to be the most legit and representative of the place), practices of tradition staging and reinvention (according to the tourists’ expectations but also to what the inhabitants imagine that tourists expect), etc.

⁵ For more information about my fieldwork, see the “Fieldwork” section at the end of the paper.

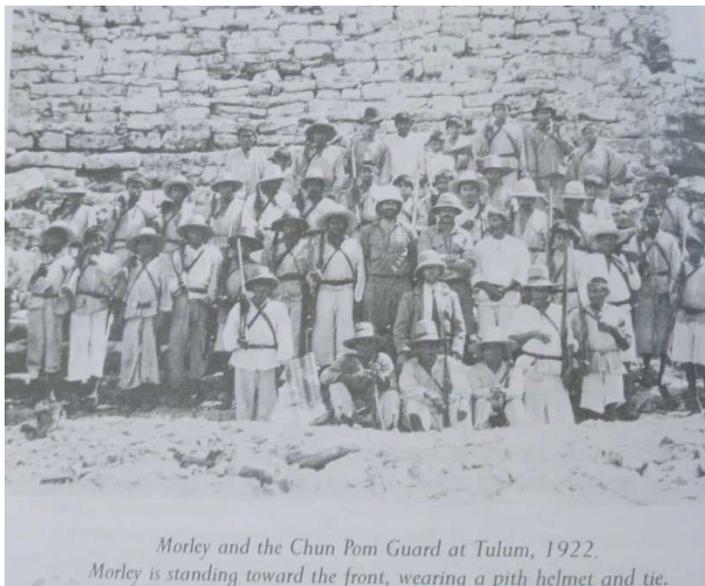
⁶ He defined it as: “a historical succession of images which, from colonial times to the present, have been made to characterize certain portions of the territory [...] in order to justify a particular way of occupation and exploitation of the natural resources contained in this empty land, while disregarding the society that was previously established there.” (Macias Zapata 2004: 11)

Izamal, at 60km from Mérida, they deserted the battlefield to sow their fields. The rebels' withdrawal gave the authorities time to organize a response. As a result, the rebels were never able to regain the territorial advancement achieved in 1848.

The rebels were in touch with Englishmen from the British Honduras. Following a failed attempt of English intermediation with the Yucatecs, the rebels asked the Queen of England to annex their territory – a failed attempt which they nonetheless repeated several times, aware that they would not be allowed to self-govern⁷. In the 1930s, the wish for English annexation mutated into a wish for American annexation, as evidenced by this 1940 statement by the rebel captain Concepcion Cituk:

“It was only a short time ago that we learned that our old friend, Queen Victoria, who let arms slip over the border when our grandparents were alive, had died. We believe, and the Cross had told us this, that only the American doctor can guide us in our independence. [...] Tell him that we want nothing of Mexico, but want to become part of his country, under American protection. We want him as chief”. (Sullivan 1989: 153)

The American doctor mentioned in this letter is none other than Sylvanus Morley, the archaeologist in charge of the restoration of Chichen-Itza (and a spy for the CIA), whose help the rebels desperately tried to obtain during the 1930s.



Morley and the Chun Pom Guard at Tulum, 1922.
Morley is standing toward the front, wearing a pith helmet and tie.
Rebel guard of Chum Pom with the US archeologist Sylvanus Morley in 1922 in Tulum
(Goni 1999 : 123)

The rebels called themselves “Macehualob.” In colonial Yucatan, this term referred to the peasant classes of the native population, who were subject to forced labor, tribute and prohibitions, as opposed to the “almehenob”, who were exempt from it because they had a noble status before the

⁷ Several sources attest to a form of deification of Queen Victoria and her lineage by the rebels, who declared that they “did not want any flag unless they could have the English one” (Dumond 1997: 355).

conquest or mastered certain skills (Gabbert 2001). After Independence, the natives of the peninsula continued to call members of the lower social classes Macehualob (Dumond 1997). Today, the rebels' descendants are also called Cruzoob, in reference to the cult of the Speaking Cross.

This cult emerged in 1850: as the rebellion was running out of steam, crosses endowed with the gift of speech miraculously appeared, declaring that the fight must be continued. The scholars who have written about this phenomenon agree that the speaking crosses were part of a strategy utilized by rebel leader José Maria Barrera to reinvigorate the struggle. The village closest to their miraculous appearance was renamed Chan Santa Cruz and attracted many rebels. In 1851, the ventriloquist and patron of the crosses, Manuel Nahuat, was murdered by the Yucatec army and two sacred crosses were confiscated. In order for the cult to continue, Barrera placed in a church three smaller crosses dressed in "hipiles"⁸, announced as the "daughters" of the previous ones (Villa Rojas 1978). The crosses were placed in an enclosure only accessible to the priest, who used a barrel as a loudspeaker to give them a supernatural voice. The crosses also began to express themselves in writing, via letters that their interpreter sent to the various localities of the rebel network to transmit their orders. At the same time, other "daughter" crosses appeared in different rebel localities. Churches resembling the layout of the Chan Santa Cruz ceremonial center were built to host them, and a guard system was put in place to protect their entrance (Balam 2010). These localities became hotbeds of the rebellion, which reorganized into a network of local chiefdoms linked together by hierarchical relations.

According to the official data, the caste war ended in 1901, with the capture of Chan Santa Cruz by the federal army. However, when the army arrived in Chan Santa Cruz⁹, the town had been deserted by its inhabitants (Goni 1999). Because the most important centers of the rebellion had been deserted when the federal army arrived, and because the Macehualob (who took refuge in the jungle like in colonial times) continued to carry out attacks until the 1930s, many scholars consider that the Cast War continued long after 1901 (Sullivan 1989, Balam 2010, among others).

Opening the Quintana Roo: making the Macehualob a minority in the region

In the 19th and 20th centuries, the federal government took steps to nationalize the rebel territory: it granted land to politicians and to agricultural and logging companies (Reed 1964), constructed a railroad connecting the rebel country with the west of the peninsula (Lapointe 1983), and got the Southeastern Railroad Company to commit to settling working families on the 723,250 hectares that were given to it. Gustavo Marin Guardado wrote: "there was a strong political will to carry out the colonization of the region, especially by social groups very distinct from those of the natives" (2008:112). Thus, the federal authorities indiscriminately sent Yaqui prisoners deported

⁸ Traditional women's clothing typical of the region.

⁹ After its progress having been delayed for three years by the rebels, who cut the telegraph and telephone cables to make lead balls from it (Dumond 1997).

from the north of the country¹⁰, landless peasants left out of the Agrarian Reform (Macias 2004) and Asian workers (Lapointe 2006). There were also Cuban, Honduran and Mexican seasonal workers who came to work in the logging industry.

After having tried in vain to dissuade the loggers from appropriating lands they considered to be theirs, the rebels stole goods, attacked several logging camps and burned hectares of forest. In response, federal soldiers were sent into the area to regularly set fire to the rebels' fields and steal their food supplies (Sullivan 1989).

These measures weakened the rebel network, which was already depleted by internal divisions including: desertion of Macehualob who joined enemy ranks, disagreements between rebel leaders on how to lead the fight and negotiate peace agreements, opportunistic enrichment of certain leaders who collected taxes from loggers without redistributing them to Macehualob living in poverty (Villa Rojas 1945, Konrad 1991, Villalobos 2006).

Gradually, the Macehualob were integrated into military service and national education projects, as part of a federal policy of integration of “Indian” populations (Lapointe 2006). But integration didn't occur without resistance: most of the rebel leaders refused to allow the government to establish primary schools in their villages, to the point of threatening or even attacking the schoolteachers, who were perceived as government spies (Sullivan 1989: 88). In the same movement, the Agrarian Reform was not well received by some of the Macehualob, aware that accepting land from the federal state was tantamount to recognizing its sovereignty. Thus, in 1935, the rebels of Xcacal Guardia told the anthropologist Alfonso Villa Rojas:

“We do not need anyone to grant land to us since all these forests are ours. [...] We do not want to negotiate anything with the President of Mexico or with the Mexicans. Let them stay in their towns, leaving us in ours, and thus we will live in peace.” (Sullivan 1989: 140). This declaration of sovereignty shows that, more than thirty years after the official end of the war, the Cruzoob continued to perceive Mexicans as foreigners to whom they refused to be assimilated. Villa Rojas (1978) confirmed this idea by noting that in the 1930s, they still referred to the territory of Quintana Roo by the expression “U luum mazehualob”. An official from the Ministry of Public Treasury wrote in a 1934 report: “They get to such degree of ignorance of their nationality that a great persuasive effort was necessary to make them understand that the Federation soldiers were their compatriots.” (Goni 1999: 159).

After having tried to obtain the annexation of the southeast of the peninsula by the United States – in the continuity of the requests for annexation addressed to the United Kingdom since the 19th century (cf. above) –, the most recalcitrant rebels ended up agreeing to integrate the Agrarian Reform, which completed the dismantling of their socio-territorial organization. Indeed, the “ejidos” system forced them to formulate their territorial requests entity by entity, whereas they were organized into a network of localities of unequal power. Furthermore, the administrators of the “ejidos” had to be elected, which destabilized the old appointment practices (Sullivan 1989).

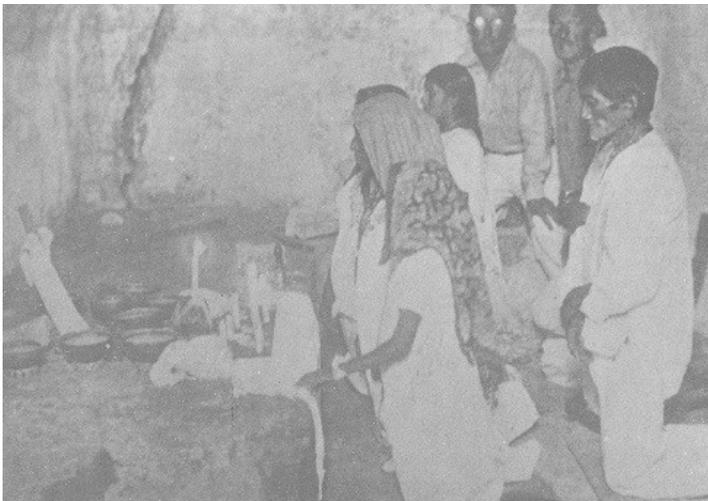
¹⁰ At the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, different groups rose up against the Mexican government's policy of territorial appropriation. The Yaquis were one of them.

Finally, this change in the territorial organization created conflicts over the limits of the “ejidos”, further dividing the rebels (Marin 2008: 111).

Heritage and tourism as a means of territorial appropriation: the example of Tulum

At the end of the 19th century, the Tulum means were known as “the most savage and belligerent of all the rebellious Indians” (Goni 1999: 59). Indeed, anyone venturing into the area had to be interrogated by the Speaking Cross of Tulum, that could order his execution (Goni 1999). As a result, archaeologists could not find a crew willing to accompany them to Tulum, and local workers avoided approaching them. Yet, during the 20th century, Tulum went from being “a great place not to visit” (Sullivan 1989) to an international tourist destination. Here's how this change happened.

From the 1930s, the demographic decline and pacification of the rebel society facilitated the arrival of visitors. In 1937, the archaeological site of Tulum was integrated into a restoration project that supported broader aims of national integration¹¹. The Cruzoob, who had gotten used to worshipping a cross the altar of which was erected within the “Castillo” (main monument of the site), saw their access denied by the archaeologists of the National Institute of Archeology and History (INAH), some of whom were sleeping in the “Castillo”. This created conflicts between the worshipers of the cross – who wanted to pray there, place their offerings there, and claimed to be its owners – and the officials who told them that the site was state property.



Religious ceremony inside the « Castillo » (main monument of Tulum archeological site) in 1927 (Goni 1999 : 150).

The archaeologists in charge of the project developed such a distrust of the Tulum means that they brought in workers from Cozumel rather than hiring locals for the restoration work. At the

¹¹ In 1937, archaeologists from the Southeast Mexican Scientific Expedition noted the presence of Toltec and Aztec elements in the peninsula, and concluded that the unity of the Mexican nation was not only legal, but also ethno-cultural.

same time, the governor of the Quintana Roo Territory attracted tourists, by building an airstrip and a hotel in Tulum (Goni 1999, Villa Rojas 1945). In 1939, the President Lazaro Cardenas made an official visit during which he declared Tulum heritage of the nation.

Thus, thirty years before the Cancun tourist center came to fruition hotels opened in Tulum, the activity of which diversified with the development of diving tourism from the 1950s. At the end of the 1970s, tourist attendance in Tulum was boosted by the development of the Cancun project, which gave it greater visibility and accessibility for international tourism (especially since the construction of the 307 national road in the 1980s).

While in Cancun, the federal state imposed itself as the administrator of tourism development (Oehmichen Bazán 2010), in Tulum, it imposed itself through the heritage designation of large plots of land. Thus, while a family of natives had appropriated the entrance to the ruins and charged the entrance, the INAH prevented it in 1966¹². In 1981, the site became part of Tulum National Park, together with 664 hectares of beach and jungle. Since then, the federal state not only collects revenue from visits to the site, but it also validates which activities are prohibited or authorized within it. For example, the INAH banned climbing on the “Castillo” in 1993¹³. In order to hold a ceremony within the site, it is now necessary to obtain an authorization from the INAH. At the same time, the creation of Tulum National Park has endowed the Federal State with prerogatives, such as validating or rejecting construction projects, fixing and collecting taxes from the establishments located there, applying them financial penalties or closing them if they do not comply with the requirements of the Park.

In 1982, the Sian Ka'an Natural Reserve was created as part of a project by the Quintana Roo Research Center (CIQRO): a civil association the majority share of which belonged to the Federal State, and which benefited the support of the National Science and Technology Council (CONACYT) – an institution that depends on the federal state. In 1986, the Sian Ka'an Natural Reserve was declared a Biosphere Reserve by a presidential decree and recognized as a World Heritage Site by UNESCO. Although it is now a world heritage site, 99% of its territory is owned by the nation. This initiative enabled the federal state to appropriate 528,148 hectares. As in the case of Tulum National Park, it is up to the federal authorities to enforce the environmental preservation measures of the Reserve. It is therefore apparent that the UNESCO method, which consists in delegating the management of protected areas to national authorities, can be exploited by public authorities for the purposes of territorial appropriation. In fact, the presentation of the Sian Ka'an Biosphere Reserve on the UNESCO website reproduces the myth of the “imaginary void”, presenting the Mexican State as the noble savior of an abandoned area:

“After the historic abandonment of the area, inaccessibility, frequent flooding and poor soils allowed for centuries of natural regeneration, until governmental schemes encouraged timber extraction and land clearing for cattle pastures in the 20th Century. The undesired effects of uncontrolled development led to the creation of a nature reserve in 1982,

¹² According to an elderly guide from the area, it was the Caamal family (name of a former Cruzoob leader).

¹³ This ban was extended to all structures on the site in 1996.

consolidated in 1986 when the area was categorized a national biosphere reserve by Presidential Decree and also internationally recognized”¹⁴.

The parallel with the closing speech of President Cardenas’ visit in 1939¹⁵ is interesting, since on this occasion, the poet Rosado Vega associated the incorporation of Tulum into national heritage with its discovery, although it was a powerful rebel center well-known by the authorities for a long time: “thanks to this visit by General Cardenas, the ruins of Tulum have finally come out of the doldrums, abandonment and oblivion in which they have always been maintained”.

A reproduction of this effort to erase the subversive history of the region can be spotted in contemporary Quintana Roo, because of the demographic composition of the state and the existing touristic discourse about it.

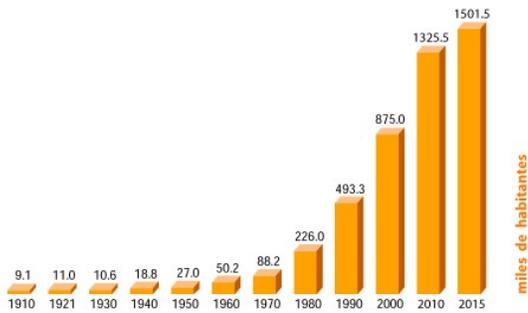
Using migration and tourism to erase a subversive past: when the Maya hides the Macehual

Although the Federal State redoubled efforts to attract migrants to the region in the second half of the 20th century – with the creation of the Colonizing Commission of Quintana Roo in 1938 and the implementation of considerable immigration campaigns in the 1960s¹⁶ –, it is only with the development of tourist activity along the Caribbean coast that it reached its goal of replacing the Macehual population.

¹⁴ <https://whc.unesco.org/fr/list/410>

¹⁵ During which Tulum was declared heritage of the nation (see above).

¹⁶ The workers attracted to Quintana Roo by the projects mentioned above were not able to put down roots in the region in the long term (Mendoza Ramirez 2009) . Indeed, the logging companies that had undertaken to develop colonies, preferred to replace them with temporary settlements in order to maximize the economically exploitable territory. Moreover, when in 1931, the federal authorities gave this territory to the States of Yucatan and Campeche, they did not maintain its infrastructures. Thus, in 1938, the Colonizing Commission of Quintana Roo was created to organize the movement of national migrants to Quintana Roo. This policy took on considerable dimensions in the 1960s, with the establishment of a large media campaign and benefits for migrants (donation of building materials and food, a daily income, an automatic access to a loan, etc.). However, once again, the families attracted in the region fled in the face of problems: lack of fresh water, land unsuitable for agriculture, conflicts related to the granting of pieces of land that were presented as “empty” but that were actually inhabited or exploited by natives, corrupt practices (Mendoza 2004).



Increase of the population of the Quintana Roo State in thousands of inhabitants between 1910 and 2015 (INEGI 2015).

Simultaneously, the Macehualob have disappeared from the collective imagination of the region's history. Indeed, the ethnographic surveys that I conducted in Tulum between 2009 and 2016, revealed that the vast majority of the inhabitants had never heard of the Cast war, and that those who had heard of its name imagined that it was an event of the colonial era. Similarly, most inhabitants believed that Tulum was uninhabited before tourism, and that the tourism development of Tulum was posterior to the one of Cancun (Elbez 2021). For example, residents from the capital living in Tulum for about ten years said: “- There was nothing here until the 1970s. It was only with tourism that Tulum existed. - It’s almost a pueblo built by foreigners.” (October 2012)¹⁷. Thus, the migrants who constitute the vast majority of the town’s population today, unconsciously contribute to the nationalization of this former rebel area, both through their presence and through their representation of Tulum’s past.

Another force that contributes today to the myth of the “imaginary void” and to the nationalization of Quintana Roo, is the touristic imagination (Elbez 2017a, Elbez 2017b). Ecotourism discourse in particular tends to present the region as depopulated before the arrival of tourism, playing on images of deserted beaches and a lost paradise. At the same time, the discourse of cultural tourism obscures the Macehual under the generic figure of the “Mayan”¹⁸, creating an illusion of unity between “Mayans” across the whole peninsula. In reality, during the Cast War, the natives of northwest Yucatan actually fought against the Macehualob alongside the Yucatec army. The tendency to refer to Cruzoob ceremonial centers by the generic term “Mayan church” creates the same illusion of unity, since it is applied interchangeably to the places of worship of different syncretic Catholicisms. Furthermore, tourist guides generally do not mention the colonial and post-Independence periods, nor do the Mayan townspeople. Rural “Mayan communities” are described as self-sufficient and peaceful survivals from pre-Hispanic times. In effect, the figure of

¹⁷ Daily conversation with three Tulum means in their thirties in the “taqueria” they had just opened together. Th three of them know each other from Mexico City and moved to Tulum in their twenties. For more information about my fieldwork, see the “Fieldwork” section at the end of the paper.

¹⁸ I write “Mayan” in quotes in order to emphasize that it is a constructed category put into play by the Mexican State as a way of incorporating a diversity of people and groups who do not necessarily identify as such. On the historical construction of Mayaness, see Restall Matthew, 2004, “Maya Ethnogenesis”, *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, n°1, p. 64-89.

the pre-Hispanic, spiritual and peaceful Maya, masks that of the Macehual warrior whose cult is tinged with Catholicism. This is apparent in the following excerpt from the website of the Tulum municipality, an excerpt that reproduces the myth of the “imaginary void” and equates Cruzoob pilgrimages to the Cross of Tulum with Mayan pilgrimages to pre-Hispanic deities:

“With the abandonment of Tulum as a living and dynamic city, deterioration has come and nature has taken care of concealing it. It took many centuries to pass before it was rediscovered by the western world, but the natives never forgot it and annually they made and continue to make ritual pilgrimages to bring offerings to the gods of the antiquity.”¹⁹

However, until today, several localities of Quintana Roo are home to Cruzoob communities that date back to the Cast War, preserving its memory as well as the sense of Macehual territory. This is what we are going to see now.

The Cruzoob Today: Powerful and Relatively Autonomous Indigenous Communities

The Crosses and their guardians: a hierarchical social organization dating from the war

Today, Quintana Roo has five Cruzoob centres: Chan Santa Cruz, Tulum, Xcacal Guardia, Chumpon and Chancah Veracruz. Each of these localities has a ceremonial center, to which is associated a hierarchical system that dates from the war. At its head stands a “tatich”, who is both the patron of the cross and the head of the community. In addition to orchestrating masses, weddings and baptisms, he plays the role of judge in more serious cases that involve members of the community (crimes, witchcraft, treason according to Dumond 1970: 269). He is assisted by a secretary, who plays the role of scribe and interpreter of the cross. Below these leaders in the religious hierarchy are the cantors, “h-men” (healers) and priors.

The members of the cruzoob military hierarchy are also subordinate to the authority of the religious leaders. The companies, which have been organized on the model of Yucatec militias since the war (Dumond 1985), aim to protect each ceremonial center and to ensure its worship life. They are made up of ten to forty men, subject to the authority of a general (Balam 2010), who take turns day and night to guard the entrance of the church in shifts of two and a half months. Performing one’s “religious service” in a company is mandatory for married men and optional for single men (Balam 2010). Some join after having been called to serve in a dream, others because they have promised the holy cross to watch over it, in exchange for the fulfilment of a wish (Balam 2010: 142). Companies are made up of several hierarchically ordered roles, to which specific tasks are associated: commanders, captains, sergeants, corporals, soldiers²⁰. Although the various positions that exist are distributed on a voluntary basis, they are usually transmitted from father to eldest son, according to a segmental²¹ and patrilineal system.

¹⁹ Text that appeared when I consulted the site tulum.gob.mx in February 2016.

²⁰ For more details on their respective responsibilities of each, see Elbez 2021 (appendix 2).

²¹ Segmental society: “society, the structure of which is based on kinship and lineage, and that does not have centralized institutions. It is divided into many components of similar nature, opposed to each other at each level but connected at a higher level. The segmental organization dominates in many nomadic societies. (Ciavolella & Wittersheim 2016: 43).

Like the members of the companies, the holy crosses obey a hierarchical organization, and they are valued according to the number of believers that they can affect. At the lowest level of the hierarchy are the domestic crosses, which are usually given to married men when they establish their own household (Villa Rojas 1945). In order to be protected from the impurity of domestic life, they are kept in a family chapel. When a miracle is attributed to one of these crosses, an altar is made especially for it in the family chapel, and its owners organize a feast in its honor every two to three years.

Unlike the other domestic crosses, the miraculous ones cannot be carried for ceremonies: a “fiadora” cross is carried in their place. The use of “fiadoras” can be traced back to the Cast War, during which the cruzoob feared the theft and destruction of their crosses by the army²². The threat to the crosses also explains the implementation of the guard systems, as well as the Cruzooob’s tendency to move crosses from one ceremonial center to another²³.

The village cross is the miraculous domestic cross that has acquired the most prestige. It sometimes belongs to a family of village founders but what makes it famous are the miracles it performed. Village crosses are kept in the ceremonial center, where worshippers go to ask for things that concern the community. Believers whose domestic cross doesn’t work can also ask the village cross personal requests. The village crosses are utilized ritually in festivals financed by the patrilineal lineage to which the village crosses belong (but other villagers also participate in their organization).

In localities that host an important ceremonial center, on which other local communities depend (the five listed at the beginning of this part), the village cross is located behind the altar, in a recess that is not accessible to the faithful. During the cross celebrations, Cruzooob from all over the region come in procession to bring it offerings. The classification of ceremonial centers by degree of power is variable: Chan Santa Cruz had its heyday, then Tulum, then Xcocal Guardia (Elbez 2021).

How the rebel territory is kept alive behind the tourist scene: the Cruzooob territoriality as a support for a living memory

The participation of the different Cruzooob centers in the same network is visible in the similarity of their spatial organization: the ceremonial centers follow the same spatial structure (vestibule, room accessible to the faithful, background only accessible to the priests, where the holy crosses are arranged). The ceremonial centers are surrounded by four small crosses, and it is also the case of the localities that house them (Balam 2010).

²² Indeed, the Cruzooob considered that the absence of a cross in a locality, and therefore of its protection, meant bad luck, leading to famines, epidemics, deadly battles, etc.

²³ This has happened many times since the war until today. The details are exposed in my PhD thesis (Elbez 2021).



“Mayan church” of Tulum (straw roof) on the “Cancha maya” square (Elbez 2016). One of the four crosses that surround the ceremonial center appears at the bottom right of the picture.

An interview that I conducted with Elena²⁴ (a foreigner who married a Cruzoob and whose sons were integrated into the company of Chumpon) demonstrates that the Cruzoob remember the places of their former ceremonial centers, now covered by the jungle, and that they go there in secret to perform ceremonies:

“What happens is that sometimes in Chumpon, they gather the whole village in the church, and they discuss. They do... They have... How do you say... They foresee the future, like oracles, and they talk about it. But they also speak of the past. It's very much alive in them. So: when the village was formed, it was not formed where it is now. There is a secret place that they all know. And if something happens there, all the people gather there. And over there, there is everything: it is in the middle of the jungle, there are caves, there is water, and everything. This is the place, and we keep it alive. But in specific moments. They don't tell you about it so easily. And they don't pass it on from one another just like that either...” (February 2016)

In addition, holy crosses are moved from one Cruzoob locality to another, as part of secret pilgrimages during which they are carried through the jungle along “the old paths taken during the war” (Herrera 2013, Elena’s interview from February 2016). Indeed, the rebels were accustomed to carrying their holy crosses during their incursions, and they sometimes placed them in huts built in encampments where they lodged halfway (Dumond 1985: 300). Also, as mentioned above, holy crosses have been repeatedly moved when they were deemed to be in danger. Thus, through their processions, the contemporary Cruzoob keep open the secret paths that their ancestors took during the Cast War. It is also likely that some of the Cruzoob’s secret paths and places date back to the colonial era, when many natives of the southeast of the peninsula took refuge in the jungle to escape Spanish domination (cf. above). Thus, through their pilgrimages, the Macehualob reclaim the rebel territory, and update their mastery of its hidden confines. Besides, since they keep the knowledge of the “ancient paths” and their pilgrimages secret, they prove their ability to conceal

²⁴ For more information about my fieldwork, see the “Fieldwork” section at the end of the paper.

collective actions in a Quintana Roo that is now inhabited by a majority of non-natives and visited each year by more than 12 million tourists²⁵.

In today's Quintana Roo – that is caught up in tourism planning territorialities largely orchestrated and financed by the federal authorities (Riviera Maya, Ruta Maya, Pueblos Mágicos de México, and more recently the Mayan Train) – it is not random that inhabitants keep alive a territoriality that their ancestors used to refuse the status of Indigenous of the Mexican nation. Whether the memory of the Cast War is spoken or kept quiet, explicit or implicit, the spatial practices of protection and displacement of the crosses reaffirm the sovereignty of the contemporary Cruzoob over the “secret paths” borrowed by their ancestors. Through their ritual practices, the contemporary Cruzoob show that, if they decided to, they would be able to mobilize these paths, that have served as a guarantee for their ancestors' autonomy in the past centuries.

The Mayan Train is a tourism development project launched by the Mexican government in 2019 that should be in operation in 2024. This 1,500-kilometer-long railway across the Yucatan peninsula will go through part of the rebel territory, since it takes back part of a railway built by the federal government during the Cast War in order to breach and nationalize the rebel region (cf. above). Therefore, one can wonder whether the Cruzoob's “ancient paths” and their associated worship practices will be maintained secret in the face of the visitors and of the intensified federal presence.

When Indigenous legislation is put at the service of Macehual sovereignty

The implementation of multiculturalist policies in different Latin American countries tends to polarize the debate between theories of emancipation which present “constitutional reforms as a response to the mobilization of Indigenous peoples”, and theories of manipulation which conceive multiculturalism as “a new technique of power allowing the State to extend its radius of action and control previously autonomous social spheres” (Lopez Caballero 2011). The work of the Argentinian anthropologist Claudia Briones (2005) falls into this second category. Briones considers political multiculturalism as a hegemonic instrument which aims to homogenize the national body via the pseudo-recognition of its ethnic and cultural heterogeneity. According to Briones, Indigenous laws should not be seen as responses to demands made by citizens. Rather, Indigenous laws reify the very categories that were created by the State before becoming “the places of enunciation from which Indigenous activism builds its requests” (2005: 19). This description fits quite well the history of the Macehualob, who were forced to accept the status of Indigenous Mexicans after a conflict that lasted more than half a century. However, the fact that they finally lent themselves to the game of Indigenous legislations does not necessarily imply that their claims, their methods of self-identification and collective organization, are conditioned by the State. This is evidenced by the information presented in this section, which invites us to adopt

²⁵ Figures of 2021: <https://centrourbano.com/inmobiliario/quintana-roo-recupero-un-80-de-la-afluencia-de-turistas-en-la-zona/>

In 2019, the Quintana Roo was visited by 22,000 tourists: <https://www.economista.com.mx/estados/Quintana-Roo-cerraria-el-ano-2021-con-12-millones-de-visitantes-20210916-0053.html>

an intermediate point of view between the theories of emancipation and manipulation, by considering that Indigenous legislations are strategies deployed by the State to control peripheral populations, but do not invalidate the possibility for the latter to mobilize these same legislations in order to increase their power and their sovereignty on a local scale.

Although the federal State had attempted to use Macehualob leaders as intermediaries since the 1970s (Bartolomé 2001), these attempts failed until the Quintana Roo Law of Indigenous Rights, Culture and Organization formalized the remuneration and recognition of Cruzoob leaders by the State in 1997. Since then, marriages and baptisms orchestrated by the “tatich” have legal value, as well as the documents produced by the traditional judges. In 1998, a second Indigenous Law was approved, expressing the will to improve the “social welfare [of Indigenous people] through specific programs and budgets”²⁶. It is important to note that the terms “Cruzoob” and “Macehualob” do not appear in the Indigenous legislation of Quintana Roo, which uses the generic terms “Indigenous” and “Maya” to designate them. Furthermore, Cruzoob practices are mired in the temporal confusion that usually comes with the process of turning local identities into nationalized Indigenous heritage. For example, in the 2017 decree through which “the system of hierarchical responsibilities²⁷ of the Mayan sanctuaries of central Quintana Roo” was declared “intangible heritage of Quintana Roo”²⁸, the Cruzoob system of hierarchical responsibilities is listed side by side with cultural contributions that are representative of pre-Hispanic Mayaness, such as astronomy or mathematics: “Nevertheless, the State of Quintana Roo has a composition originally based in the Mayan ethnic group, that contains a richness recognized worldwide for the advances it brought in matters of architecture, astronomy, mathematics, its folklore, its gastronomy and its system of hierarchical responsibilities in the ceremonial centers, runs the risk of undergoing a great deterioration at the hands of globalization, through tourism and temporary migrations”. This excerpt is also revealing of the Mexican authorities’ tendency to hold globalization and tourism responsible for the Cruzoob’s risk of cultural loss, whereas historically, it was the Mexican State that actively worked on dismantling it. Thus, during the inauguration of Tulum “Mayan Church” festivities in October 2012, a representative of the State of Quintana Roo declared “The State is hand in hand with you” as a response to the traditional judge, who began his speech with “We, as Indigenous...”²⁹. Thus, by agreeing to take advantage of the Indigenous legislation, the Macehualob agreed to become Indigenous to the Mexican nation, more than a century after the start of the war.

That being said, it is clear that the Indigenous legislation of Quintana Roo aligns with the interests of the Cruzoob, who have been able to seize it in order to protect their worship from intrusions. Indeed, beyond the recognition of their religious, military hierarchy and places of worship, Quintana Roo Indigenous legislation recognizes it as an offense to self-proclaim oneself as a “Mayan dignitary”, as well as the acts of photographing or filming the “Mayan Churches” and

²⁶[https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/ESTADO%20DE%20QUINTANA%20ROO%20\(Mexico\)_Ley%20de%20derechos%20organizacion%20y%20cultura%20indigena.pdf](https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/ESTADO%20DE%20QUINTANA%20ROO%20(Mexico)_Ley%20de%20derechos%20organizacion%20y%20cultura%20indigena.pdf)

²⁷ In Spanish, “Sistema de cargos”

²⁸ http://documentos.congresoqroo.gob.mx/transparencia/proceso_legislativo/iniciativas/I152017070411.pdf

²⁹ For more information about my fieldwork, see the “Fieldwork” section at the end of the paper.

their activities without the Indigenous authorities' authorization. In addition, the leaders of the Cruzoob ceremonial centers have used the Indigenous legislation to boost the economic power of their community. While those of Xcacal Guardia directly requested resources from the State government³⁰, those of Chumpon obtained a greenhouse where they grow tomatoes with the economic aid of the State, that also sent trainers to transmit them techniques of production improvement (Balam 2010). Regarding the Cruzoob of Tulum, in addition to the salary that is allocated to members of the military and religious hierarchy, the negotiator of the ceremonial center before the authorities obtained from the State government a piece of land on the beach, on which the Cruzoob built about thirty bungalows that they rent out to tourists. They take turns doing it and the incomes are divided among the community members (Balam 2010: 191). It is interesting to note that, besides the economic interest of this initiative, it also allowed the Tulumean Cruzoob to expand the territory over which they extend their sovereignty.

This territory is quite important, since almost all the heads of Cruzoob families are "ejidatarios", a legal status on which they were able to capitalize not only to exploit the territory, but also to obtain from the authorities the first permits for the sale of alcoholic beverages, as well as the first licenses for taxi and truckload transportation (Marin Guardado, in press).

The "Mayan Church" of Tulum: an underground but essential force of local politics

In parallel with the measures mentioned above, the Cruzoob community of Tulum has implemented another strategy, that allows it to gain political power while improving the economic position of its members: negotiating jobs with municipal and State authorities. (Balam 2010: 191). Since they are more likely to offer civil servant positions, this strategy has the advantage of guaranteeing a strong Cruzoob presence within decision-making bodies (Marin Guardado, in press): municipal governments, ejidal police stations, trade unions, cooperatives, political parties (mainly the PRI).

In addition, several people involved in local politics explained to me that their candidacies had to be validated by dignitaries from the "Mayan Church" before they could stand for election³¹. It seems that the Cruzoob community votes collectively, and that its leaders have a network capable of making and breaking a career. This is suggested by this excerpt from the interview of Ricardo, a sixty-year-old man from Durango who arrived in Tulum in 1979, and became a municipal delegate for Tulum for three years before becoming President of the city's taxi union³²:

"In 1987, Anapito Cahuich, who had been a municipal delegate here for twelve years, died. And so I am applying as an outsider. Why ? Because there were only a hundred families, and everyone knew me: the priests, the sergeants, etc. And then Tulum was very... I mean, Cancun was barely growing and Chetumal was way out there, we were very isolated... So I apply and I tell them: if you want to work with me, support me. I want to rule Tulum. I

³⁰According to Balam (2010), this is frowned upon by members of other Cruzoob communities, and creates tension with the authorities.

³¹ For more information about my fieldwork, see the "Fieldwork" section at the end of the paper.

³² A very powerful union which is close to the PRI.

will help you. [...] And so, I told the Mayan priest: if you help me in the competition against the ejidal commissioner, if you help me to be a delegate³³, I will come with you and you will tell me which young person you want me to teach politics to. So I went to his church, walked into the church and we sat down, with all the elders around. The priest said, 'Ricardo wants to be the leader now. He offers us to teach a young man. We are going to make him win'. Time passed and they made me win. In front of the president, they crossed my paper according to color. They would ask me: 'What color is your paper?' The priest would come and say: 'Red!', and everyone would come and vote red, red, red.. [The priest would say]: 'Once again!' And again..." (September 2010)

According to Ricardo, the young man he trained became Mayor a few years later.

During my fieldwork, I also collected several accounts of an event that is indicative of the control exercised by Cruzoob over access to key political positions. In the 1990s, Cruzoobs from Tulum reportedly sequestered a mayor who had just come to power, as well as the officials who counted the vote, in the City hall of Tulum. They allegedly doused the building with gasoline and threatened to set it on fire if the mayor didn't resign. Following this confrontation, he would have been replaced³⁴.

It therefore appears that the Cruzoob community of Tulum has been able to combine its political know-how with Indigenous legislation, in order to become an essential subject of the local political game.

Turning the Cast war into a tourist attraction: how to make a subversive memory harmless...

During my years of fieldwork, the "Mayan church" of Tulum and its celebrations had not been captured by tourism³⁵ and a large part of the inhabitants were unaware of their existence. In fact, on two occasions, the inhabitants (originally from other Mexican States) that I invited to the "Mayan church" festival – commonly called "feria de la cancha maya"³⁶ – went to the City hall square instead³⁷. Indeed, since 2010, the City hall square has been renamed "Museum Park of the Mayan Culture" and adorned with decorations that evoke pre-Hispanic Mayaness, which leads newcomers to think that this is probably the "cancha maya". It is therefore noticeable that the Cruzoob have been rendered invisible: on the one hand by the policies aiming at attracting migrants (who ignore local history), and on the other hand by the deployment of a tourist discourse that coalesces all Yucatan natives in the "Mayan" category. The extreme discretion of the Cruzoob,

³³ At the time, Tulum was a delegation (basically a village) that depended on the municipality of Cozumel.

³⁴ I recorded three versions of this episode, the variations of which are analyzed in my PhD thesis (Elbez 2021).

³⁵ The "Mayan church" was occasionally visited by groups of less than ten tourists, so we can't consider that it was properly touristified.

³⁶ The "Mayan church" festival takes place on the "Cancha maya" square: a name inherited from the Canché family (a family of Cruzoob leaders) or to the fact that it served as a large football field in the 1980s.

³⁷ For more information about my fieldwork, see the "Fieldwork" section at the end of the paper.

who respect secrets and taboos regarding the disclosure of their cult³⁸, also played its part in their obscurity. Thus, during my fieldwork years (between 2009 and 2016), the “Mayan church” feast was not the subject of any touristic promotion. Although some Tulumians went to its “feria” (market, games) or to its “toreada”, Cruzoob processions and rituals (preparation of sacrificial food, prayer or dancing times) were carried out discreetly, in hours and places unknown to people outside the community.

The inaugurations of the feast were, however, an opportunity for municipal and State authorities to regularly reaffirm their peaceful relations with the Cruzoob authorities, as part of a political ritual aimed at furthering their process of indigenization. Indeed, on these occasions, the political leaders declared to the Cruzoob dignitaries their commitment to work for the conservation of Mayan culture, and entered the ceremonial center accompanied by their wives, dressed in “hipiles”.



Inauguration of Tulum “Mayan church” festival in March 2013, with representatives of the State, the town, the local Cruzoob community, and their wives (paper of Novedades de Quintana Roo, 8/3/2013).

It is likely that during these years, there were talks on the potential touristification of the “Mayan church” festivities. Indeed, during the October 2012 celebration, an advertising screen promoting the different tourist offers of Tulum had been installed in front of the “Mayan church” ; which seemed strange considering that most of the people present were locals. In the same year,

³⁸ I devoted an article (not published yet) to “Silence as a vector of memory, integration and power among the Cruzoob of Quintana Roo”, in which I expose the method I developed to turn the Cruzoob’s silence into a source of ethnographic knowledge. This question alone deserves many pages, so we won’t dwell on it here.

a Cruzoob man asked the leader of a pre-Hispanic dance group to train four boys of the Cruzoob community³⁹. After performing with their trainer's dance troupe during the inauguration of the “Maya church” festival for two years, the boys formed their own troupe and began to perform during the municipal festivities⁴⁰. During my years of fieldwork, the Cruzoob of Tulum generally did not recognize themselves in the figure of the “pre-Hispanic warrior” that is dear to the Mexican nationalist imagination, and often referred to pre-Hispanic dancers performing for tourists as “apaches” (Elbez 2017a, Elbez 2017b, Elbez 2021). However, some of them decided to embody this heritage figure to take advantage of the tourism economy.

Since 2017 (year of the decree that made the “system of hierarchical responsibilities of the Mayan sanctuaries” an “intangible heritage of Quintana Roo”), politicians and “Mayan Church” representatives have undertaken to make a tourist attraction out of the “traditional Mayan festival”. Therefore, its 2017 and 2018 editions took the appearance of huge shows, with the presence of several folk-dance groups.



These pictures reveal the huge scale given to the 2017 and 2018 editions of Tulum “Mayan Church” festival’s inaugurations. At the center of the right-side picture, the Mayor Romi Dzul (papers of Noticaribe, 8/3/2018 and 8/3/2017).

During the 2017 inauguration, the representative of the Governor of the State of Quintana Roo (from the Institute for the Development of Indigenous Peoples) explained “the importance of publicizing this type of activity that places the State under the international gaze”⁴¹. In addition, the “Cast war” is now mentioned during the inaugurations of the newly called “Traditional Mayan Festival of Tulum”. For example, in the Noticaribe paper which traces the inauguration of October

³⁹ I analyze this ethnographic episode in my article “When employment leads to faith. Journey of a tourism employee who became a leader of the Mexicanity spiritual movement” (Elbez 2022).

⁴⁰ For more information about my fieldwork, see the “Fieldwork” section at the end of the paper.

⁴¹ <https://noticaribe.com.mx/2017/10/08/inaugura-romi-dzul-la-fiesta-tradicional-maya-en-tulum/>

2017 (which is nothing else than a press release from Tulum municipality), we can read that “Tulum was originally founded by 13 families who left Felipe Carrillo Puerto during the Cast War”⁴². Nonetheless, the paper mentions this episode without explaining what it refers to, and then associates the “Mayan Festival of Tulum” with a “millenary culture”, which invites us to date it from the pre-Hispanic period, blurring the tracks that link it to the Cast war. It therefore appears that attempts to communicate this historical episode coexist with a desire to hide its subversive dimensions.

This same observation can be made in the localities of Quintana Roo that have already made the Cast War a tourist attraction. This is the case of Tihosuco, where a Cast War Museum opened in 1993. Built in a colonial building which houses a botanical garden, this museum is not entirely dedicated to the Cast war, contrary to what its name suggests: not only does it exhibit objects dating from the pre-Hispanic and colonial eras, but the exhibits dealing with the 19th century focuses on the mistreatment of the “Indians” and the injustices imposed on them rather than on the war itself. On the museum's website, there is no mention of the categories of identification “Macehualob” or “Cruzoob”, and the “Mexicans” are barely mentioned. The main protagonists of the Cast war are referred to as “Mayans”, the “Indigenous” and the “Spaniards”⁴³, which encourages visitors to perceive it as an event of the colonial era. Another locality in Quintana Roo where the Cast war was already a subject of public interest and touristic promotion during my years of investigation, is the village of El Cedral. El Cedral is located on the island of Cozumel, which served as a refuge for the Yucatec elites fleeing from the rebels’ attacks during the war. Thus, the “Santa Cruz” feast celebrated in El Cedral commemorates the survival of a man who was a victim during a Macehualob rebel attack. After surviving a Macehual attack at a church in Saban in 1847, Casimiro Cárdenas supposedly regained consciousness among the corpses as he clutched a small wooden cross, to which he credited his survival. Cárdenas allegedly promised that, when he would arrive in a safe place, he would celebrate each year “las novenas” in honor of the Holy Cross⁴⁴, and that his descendants would do the same. Hence, the Cross celebrated in El Cedral is not a Speaking Cross. It symbolizes a version of history opposed to the Cruzoob’s perspective, a history that does not question the legitimacy of the Mexican presence in the region.

In recent years, the Cast war has entered the packages of some small tourist agencies of Playa del Carmen. This is the case of “Corazon y vida maya”, which offers a visit of Señor, in which the tourists meet an old man who lived through the Cast war among different village characters: the healer, the beekeeper, etc. Today, with the development of tourism along the Mayan Train route – that partly follows the route of the train built at the time of the Cast War to open up the region –, it remains to be seen whether the touristification of Cruzoob culture will be accompanied by a narrative of the Cast War and what form this narrative will take. Indeed,

⁴² Ibid.

⁴³ <http://www.museogc.com/Museo/S-inicio.html>

⁴⁴ In Roman Apostolic Catholicism, the Holy Cross (which has nothing to do with the Cruzoob crosses) is celebrated on May 3. Celebrating “las novenas” consists of praying for nine days in a row. The island of Cozumel has been “discovered” by a Spanish conquistador on May 3, and was therefore named “Santa cruz” until the 1960s.

spreading knowledge of this historic episode has a subversive potential, which is visible in the words of Manuel (Tulumean originally from Querétaro) who declared:

“I used to criticize the Mayans of Quintana Roo, I found them pretentious: why do they treat foreigners well and not Mexicans?! And then I read about the history here and the Cast war. [...] So I better understood the attitude of the Mayans here. And that's why I believe in the historical recognition of a people with dignity, like when the Spaniards demonstrated against the celebration of Christopher Columbus, or what the Germans did in relation to the Jews. What happened happened, and I'm not proud of it. But I believe in that.” (October 2015)

Fieldwork

Between 2009 and 2016, I carried out several long fieldworks in Tulum (Quintana Roo, Mexico). Through an immersive participant observation (I lived in Tulum for several months on a row and worked at different jobs), numerous interviews (conducted with natives of the region, Mexican and foreign migrants, touristic guides, tradespeople, politicians, activists, employees, etc.) and the study of tour operators and officials' narratives, I attempted to grasp the local and touristic representations of Tulum identity and history, and to take note of the contemporary practices of Tulum plural collective memories. Throughout these years, I attended several inaugurations of the local “Mayan Church” fest, as well as the festivities themselves and some rituals. I collected testimonies on the Cruzoob leaders' political practices, followed the public debates and controversies on Tulum local identity, and paid attention to the words used by the inhabitants to refer to a different category of the local population. I followed several social actors in their daily lives, including the leader of a pre-Hispanic dance group mentioned above. I followed pilgrimages and guided tours, while paying attention to the participants' narratives, inquiries and representations of space. I went back to Tulum in 2019 and 2022 for a short period of time.

Bibliography

- Balam Ramos, Yuri. *Tulum : Mayas y turismo*. Chetumal, Univ. of Quintana Roo, 2010.
- Bartolomé, Miguel Alberto. “El derecho a la autonomía de los mayas macehualob.” *Alteridades*, vol. 11, no. 21, 2001, pp. 97-110.
- Briones, Claudia. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales.” *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Ed. Claudia Briones. Antropofagia, 2005, pp. 9-36.
- Dumond, Don E. “Competition, cooperation, and the Folk Society.” *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, no. 3, 1970, pp. 261-286. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.26.3.3629381>
- Dumond, Don E. “The talking crosses of Yucatan: A new look at their history.” *Ethnohistory*, vol. 32, no 4, 1985, pp. 291-308. <https://doi.org/10.2307/481891>
- Dumond, Don E. *The machete and the cross. Campesino rebellion in Yucatan*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.

- Elbez, Mélissa. “¿Quién es maya en un entorno turístico ? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum (Quintana Roo).” *Cultura y Representaciones Sociales*, no 22, 2017a, pp. 34-64.
- Elbez, Mélissa. “La Identidad maya: ¿ficción patrimonial ? Reflexión a partir del caso de Tulum.” *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos sociales de México*. Ed. Laura Raquel Valladares de la Cruz, 2017b, pp. 55-64.
- Elbez, Mélissa. *The Prophecies of Tulum. Ordinary practices of history and Dynamics of co-creation of a local identity*. Doctorate thesis in anthropology, EHESS of Paris, 2021.
- Elbez, Mélissa. “Quand l’emploi mène à la foi. Parcours d’un employé du tourisme devenu leader du mouvement spirituel de la mexicanité.” *Terrains/Théories*, no 15, 2022: <https://doi.org/10.4000/teth.4187>
- Goñi Mortilla, Guillermo. *De cómo los mayas perdieron Tulum*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- Konrad, Herman. “Capitalism on the Tropical-Forest Frontier: Quintana Roo. 1880 to 1930.” *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán. Essays in Regional History and Political Economy*, Eds Jeffrey Brannon & Gilbert Joseph. The University of Alabama Press, 1991, Tuscaloosa, pp. 143-171.
- López Caballero, Paula. “Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine.” *Critique internationale*, vol. 2, no 51, 2011, pp. 129-149.
- Marín Guardado, Gustavo. “Territorio de resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya.” *Turismo, identidades y exclusión*, Eds Alicia Castellanos Guerrero & Jesús Antonio Machuca Ramírez. UAM Casa Juan Pablos, 2008, pp. 97-142.
- Marín Guardado, Gustavo. *Turismo y mercantilización del espacio y la cultura. Un estudio de antropología histórica de Tulum, Quintana Roo*, México, CIESAS, in process.
- Mendoza Ramírez, Martha Patricia. “Poblar es gobernar. Las políticas de colonización dirigida en Quintana Roo, 1960-1980.” *El vacío imaginario: geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*, Ed. Gabriel Macías Zapata. CIESAS, 2004, pp. 265-282.
- Mendoza Ramírez Martha Patricia. *Políticas de colonización en Quintana Roo 1958-1980*. Doctorate thesis in history, UAM Iztapalapa, 2009.
- Oehmichen Bazán, Cristina. “La polarización social como paradigma en un México Resort.” *Alteridades*, vol. 20, no 40, 2010, pp. 23-34.
- Reed, Nelson. *The cast war of Yucatan*. Stanford, Stanford University press, 2001 [1964].
- Sullivan, Paul. *Unfinished conversations. Mayas and foreigners between two wars*. New York, Knopf, 1989.
- Villalobos Gonzalez, Martha. *El bosque sitiado : Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas*. México, CIESAS, 2006.
- Villa Rojas, Alfonso. *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington, Carnegie Institution, 1945.

Villa Rojas, Alfonso. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista, 1978.

Las vías de la mayanización: Turismo, Tren Maya y representaciones de la mayanidad en la Península de Yucatán

The rails of mayanization: Tourism, Tren Maya and representations of mayanity in the Yucatan Peninsula

Dr. Marco Almeida Poot

Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

Dr. Samuel Jouault¹

Facultad de Ciencias Antropológicas - Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. Yassir Rodríguez Martínez

Escuela Nacional de Estudios Superiores Mérida - Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: En este trabajo se analiza cómo diversos actores sociales, autoidentificados o no como mayas, activan variadas representaciones de la mayanidad ante el Proyecto Tren Maya en su fase de construcción, tanto para gobernar la diversidad y promover el desarrollo, como para obtener beneficios económicos principalmente de actividades vinculadas al turismo. Con este propósito, se ofrece la ruta conceptual que nos permite hablar de representaciones de la mayanidad. Posteriormente, se exponen tres ejemplos que visibilizan los tipos de representación, así como las estrategias concretas de los actores ante el Proyecto Tren Maya.

Abstract: This paper analyzes how diverse social actors, self-identified or not as Mayan, activate varied representations of Mayanity in the face of the Tren Maya Project in its construction phase, both to govern diversity and promote development, as well as to obtain economic benefits mainly from activities linked to tourism. With this purpose, we offer the conceptual route that allows us to speak of representations of Mayanity. Subsequently, three examples are presented that make visible the types of representation, as well as the concrete strategies of the actors in the face of the Tren Maya Project.

Palabras clave: Etnicidad, Estado, Turismo, Megaproyecto, México

Key words: Ethnicity, State, Tourism, Megaproject, Mexico

¹ Autor de correspondencia. samuel.jouault@correo.uady.mx

Introducción

Los artículos académicos, discursos políticos, reportajes periodísticos y estadísticas oficiales que enuncian la condición de precariedad, pobreza y marginación de la población maya en la Península de Yucatán son inagotables. También lo son las propuestas y proyectos que tanto políticos como miembros de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) han elaborado para cambiar dicha situación, alineándose a un discurso que pretende el desarrollo de la población maya. Desarrollo que trasciende lo económico al adjetivarse como social, humano, sustentable y cultural.

Existen múltiples trabajos sobre la pobreza y marginación de los mayas, algunos de ellos permiten comprender que las condiciones de los mayas son resultado de una larga historia de sometimiento y explotación (Bonfil Batalla, 1962; Baños Ramírez, 1989; Bracamonte y Sosa, 2007). Debido a esta situación de los mayas, la búsqueda del desarrollo en sus poblaciones parece no tener fin. De tal modo, el Estado, capitales privados y actores de la sociedad civil han posicionado al turismo -principalmente turismo rural, étnico y ecoturismo- como una de las actividades más importantes para llevarles el desarrollo.

En la década del 2000 el turismo alternativo empezó a ser promocionado por la Organización Mundial del Turismo (OMT), permeando en los esquemas de planeación turística de México (García de Fuentes *et al.*, 2019). Asimismo, en esa misma década comenzó la turistificación de los espacios rurales en el traspaís² de Cancún-Riviera Maya, es decir, la expansión del turismo más allá de los destinos del Caribe mexicano hacia los pueblos mayas de tierra adentro (Jouault, 2021), generando reconfiguraciones espaciales, cambios productivos, activación de patrimonios, producción de imaginarios turísticos y representaciones sociales en torno a la población maya peninsular (Marín Guardado, 2015; López Santillán y Marín Guardado, 2010).

La actual promoción del ecoturismo, turismo rural y étnico tuvo su inicio con las reformas de Estado de tercera generación, "... que reconocen la pluralidad étnica y lingüística de México así como las políticas públicas asociadas a su plena vigencia" (Escobar Ohmstede *et al.*, 2010: 19). Fue a partir de estas reformas estructurales que el Estado alentó y buscó conducir a diversas poblaciones a expresar y "utilizar" su identidad étnica como un recurso económico en tanto fuente de ingreso propio, pero también en tanto posibilidad de consumo y apropiación por otros; por ejemplo, en Yucatán, ser maya se vuelve "deseable"³ siempre y cuando la expresión de dicha etnicidad no se oponga a los intereses económicos y políticos del Estado. Consideramos que en el marco del Estado multicultural neoliberal (Boccaro, 2010), diversos actores encauzan la diversidad

² Préstamo tomado de la voz francófona *arrière-pays*. En francés, este término indica literalmente el territorio que se encuentra "detrás del país" al que hace referencia, lo que puede señalar tanto una localización concreta (el interior respecto a la costa, por ejemplo), como algo más abstracto, en el sentido de "soporte del país al que se hace referencia", un concepto no necesariamente físico ni con sentido de contigüidad geográfica (todo lo que permite el día a día de un destino turístico más allá de él mismo, por ejemplo), una idea más próxima a la de área de influencia o a la de la voz alemana de "hinterland" (Jouault, 2021).

³ La idea de que ser maya se vuelve "deseable" responde a la construcción e implementación de discursos de reconocimiento por parte del Estado que buscan establecer qué es lo indígena, o en este caso, qué es lo maya, cuáles son sus prácticas, sus tradiciones y sus componentes culturales "auténticos". Por supuesto, en este proceso, los propios sujetos mayas adoptan diversas formas de vincularse o no con dichos discursos de reconocimiento.

étnica hacia parámetros funcionales a la lógica mercantil turística, lo cual ha generado diversas formas de resistencia, al mismo tiempo que posibilidad de aprovechamiento por actores mayas.

Así pues, en 2018 surge el Proyecto Tren Maya en un contexto de política pública multicultural neoliberal y desarrollista, de turistificación de los espacios rurales, de la mercantilización de la cultura y también la resistencia política. El Tren Maya, asignado por el ejecutivo federal al Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), ha sido promovido como un proyecto de infraestructura y ordenamiento territorial del sureste mexicano y la Península de Yucatán basado en el turismo y el transporte de mercancías mediante un circuito ferroviario de 1500 km que conecte los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Contaría con 21 estaciones⁴ con sus respectivas “comunidades sustentables”⁵ y 17 paraderos⁶, distribuidos en 8 tramos⁷.

Los objetivos declarados del Tren Maya son: 1) Impulsar el desarrollo socioeconómico de la región sursureste y las comunidades locales; 2) Fortalecer el ordenamiento territorial de la Península de Yucatán; 3) Fortalecer la industria turística en México; 4) Promover y resguardar las culturas indígenas locales; 5) Fomentar la inclusión social y la creación de empleo; 6) Proteger y rehabilitar las áreas naturales protegidas de la Península de Yucatán (CAFS-CD, 2019:7). Como se puede observar, en la narrativa gubernamental resaltan el desarrollo sostenible vía turistificación y urbanización, ocupando un papel prioritario la promoción y resguardo de los pueblos indígenas y sus territorios.

El Proyecto Tren Maya ha resultado polémico en repetidas ocasiones desde su anuncio, ya sea por la falta de rigor en sus Manifestaciones de Impacto Ambiental que desestiman los riesgos ambientales que conlleva; la inadecuación e insuficiencia del proceso de Consulta Indígena; la vulneración del patrimonio arqueológico; los casos de corrupción detectados en la negociación de las tierras con ejidatarios; la puesta en duda de su viabilidad económica; el incremento constante del costo estimado al erario público; los líos sindicales-partidistas por los

⁴ Habría estaciones en Palenque, Boca del Cerro, El Triunfo, Escárcega, Edzná, San Francisco Campeche, Mérida Aeropuerto, Teya, Izamal, Chichén-Itzá, Valladolid, Nuevo Xcán, Cancún Aeropuerto, Puerto Morelos, Playa del Carmen, Tulum, Tulum Aeropuerto, Felipe Carrillo Puerto, Bacalar, Chetumal Aeropuerto y Xpujil.

⁵ Las zonas ubicadas alrededor de las estaciones del Tren Maya, en donde se busca integrar los servicios y equipamientos carentes o demandados por las comunidades y con esto reducir paulatinamente el rezago local y regional existente. Son un modelo de gestión territorial que tiene como objetivo ordenar la actividad y las inversiones que generarán las estaciones en su contexto inmediato, con el fin de asegurar que exista un equilibrio social, económico y ambiental. En estas zonas se interviene atendiendo y respetando la cultura local, y las necesidades y requerimientos de cada localidad. Contarán con infraestructura de salud y educación, vivienda, áreas comerciales y de servicios, espacios públicos y áreas verdes. Las Comunidades Sustentables no son ciudades nuevas, son un reordenamiento urbano que responderá a las regulaciones locales para atender los rezagos de infraestructura de servicios y transporte para mejorar la conectividad y movilidad de la población local (Página oficial Tren Maya, 20/ago/2022)

⁶ Los paraderos contemplados hasta el momento son: Tenosique, Candelaria, Carrillo Puerto, Petenes, Tenabo, Hecelchakán, Calkiní, Maxcanú, Tixkokob, Xibalbá, Leona Vicario, Xcaret, Puerto Aventuras, Akumal, Limones, Conhuas y Centenario.

⁷ El Trazo del proyecto contempla actualmente 8 tramos: Tramo 1: Palenque – Escárcega (228 km aprox.) ; Tramo 2: Escárcega – Calkiní (235 km aprox.) ; Tramo 3: Calkiní – Izamal (172 km aprox.); Tramo 4: Izamal – Cancún (257 km aprox.); Tramo 5 Norte: Cancún – Playa del Carmen (49.8 km aprox.); Tramo 5 Sur: Playa del Carmen – Tulum (60.3 km aprox.); Tramo 6: Tulum – Bacalar (254 km aprox.); Tramo 7: Bacalar – Escárcega (287 km aprox.)

contratos de construcción; la delegación de la construcción del tramo 5 y la posterior operación de la totalidad de las estaciones a la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA); el desacato de resoluciones judiciales de amparos que indicaban el cese de obras; o por el blindaje del proyecto mediante su declaración como asunto de seguridad nacional.

Ciertamente, el Proyecto Tren Maya es complejo y ha sido analizado desde múltiples perspectivas. Los temas anteriores y otros más han sido abordados en estudios científicos sociales y ambientales, desde organizaciones de la sociedad civil de diversa índole y el periodismo. El Tren Maya ha sido objeto de interés de actores oriundos o afincados en la región de incidencia y de nacionales y extranjeros en otras latitudes⁸.

Desde nuestra perspectiva, el Tren Maya puede entenderse como un catalizador que *acelera* procesos sociales, políticos y territoriales ya existentes en la Península de Yucatán como la turistificación y gentrificación rural, la expansión de la industria inmobiliaria, la folklorización y mercantilización de la cultura maya, así como la resistencia política de base étnica y ambiental los proyectos industriales o de infraestructura considerados de riesgo para el territorio o la cultura maya. Pero también éste *genera* nuevos procesos, como la serie de negociaciones con las instancias públicas federales para la obtención de beneficios directos por parte de la población maya, nuevas estrategias por parte de la población maya para la mercantilización de su cultura, así como la apropiación, resignificación y refuncionalización por parte de individuos mayas de las representaciones que los no mayas hacen de su cultura.

Consideramos también que, si bien el Proyecto Tren Maya tiene implicaciones materiales que ya están siendo estudiadas, posee también una dimensión simbólica sin la cual el análisis de los procesos sociales, políticos y territoriales quedaría incompleto. En el marco de este proceso de avance del turismo y el esperado auge a partir del proyecto Tren Maya, nos proponemos abordar cómo diversos actores sociales, autoidentificados o no como mayas, activan variadas representaciones de la mayanidad, tanto para gobernar⁹ la diversidad y promover el desarrollo, como para obtener beneficios económicos principalmente de actividades vinculadas al turismo. En torno a este interés nos preguntamos: ¿cómo se articulan las representaciones de la mayanidad con la legitimación de ciertas agendas políticas, como lo es el caso del proyecto Tren Maya? ¿cómo ciertos agentes externos a las comunidades mayas campesinas conducen a los jóvenes mayas a producir y expresar ciertas representaciones de la mayanidad vinculadas a lo exótico y lo pristino? y ¿cómo es que el Estado se apropia y fomenta ciertos elementos culturales de la población maya para construir representaciones de la mayanidad acordes al mercado turístico global?

Para abordar estas preguntas y el objetivo ya indicado, se ofrece una ruta conceptual que nos permite hablar de las representaciones de la mayanidad en sus variantes de mayanidad.gob,

⁸ Es necesario un balance crítico de la diversidad de análisis existentes sobre el Tren Maya, pero será motivo de otro documento debido a las limitaciones de extensión. No obstante, para un acercamiento inicial al tema, se recomienda revisar los trabajos del GC-TTM (2019); Espadas Manrique *et al.* (2019); Reyes García *et al.* (2019); Flores, Deniau y Prieto (2019); Escalante Gonzalbo *et al.* (2020); Almeida Poot (2020), Gasparello y Núñez Rodríguez (2021) y Sandoval Palacios (2022).

⁹ Con la palabra gobernar nos referimos a una actividad que busca guiar, dirigir e incidir en la conducta de otros sujetos con el fin de configurar ciertos tipos de subjetividad.

mayanidad.com y mayanidad.age. Posteriormente, abordamos las preguntas a partir de tres ejemplos que visibilizan los contenidos de los tipos de representación, así como las estrategias concretas de los actores ante el Proyecto Tren Maya.

Comenzamos analizando el Foro Peninsular Indígena Maya, organizado en 2019 por un personaje autodenominado “líder supremo nacional indígena maya” perteneciente a la organización priísta¹⁰ Gubernatura Nacional Indígena. En este foro realizado en Mérida se reunió a comisarios ejidales de los tres estados de la Península de Yucatán –Campeche, Yucatán y Quintana Roo- y a funcionarios estatales y federales vinculados al Tren Maya, entre los que destaca Rogelio Jiménez Pons, entonces titular del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), instancia encargada del proyecto Tren Maya. Esta primera viñeta etnográfica permite ejemplificar los entrecruces de las representaciones de la mayanidad.gob y mayanidad.age en un intento partidista de monopolizar la representación de la población maya en las negociaciones concernientes al Tren Maya.

La segunda viñeta etnográfica es sobre un grupo de jóvenes del pueblo maya de Ek Balam, Yucatán, autodenominados Guerreros Mayas, que performan “danzas prehispánicas mayas” en sitios turísticos cercanos a Valladolid en el oriente yucateco. Las danzas y el vestuario fueron apropiados tras encuentros con personal de Grupo Xcaret, que ofrece un servicio de performance vinculado a nociones propias de la mayanidad.age. Abordamos en esta sección el redescubrimiento de la mayanidad vinculado a representaciones mistificantes del gran capital turístico, así como el vínculo de este fenómeno con la turistificación que puede desencadenar el Tren Maya en Ek Balam, enfatizando las apreciaciones positivas y negativas que los guerreros tienen del proyecto.

La última viñeta etnográfica versa sobre el programa Aldeas Mayas promovido por la Secretaría de Fomento Turístico (SEFOTUR) del Gobierno del Estado de Yucatán. En este apartado se analiza el discurso promocional del programa, sobre todo en lo que concierne a la representación de las localidades mayas que se pretenden volver turísticas. Aunado a esto, se analiza parte de la presentación del programa en el Tianguis Turístico 2021. Reflexionamos sobre los posibles riesgos de folklorización que podrían presentarse al verse potenciado este programa por el proyecto Tren Maya. Abordamos este caso como un entrecruce de la mayanidad.gob y la mayanidad.com, a partir del cual analizamos la génesis de un “Ethnical Kingdom” como un fenómeno subsidiario de la Disneyzación turística.

Esta colaboración a seis manos es resultado del análisis y reflexión crítica colectiva que los autores hemos realizado sobre parte de nuestros materiales etnográficos, mismos que fueron obtenidos a lo largo de nuestros proyectos personales de investigación e investigación acción participativa, tanto de corte antropológico como geográfico. Los casos analizados en esta propuesta interdisciplinaria fueron registrados durante la puesta en marcha de nuestros procesos de

¹⁰ Se conoce como priístas a los militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el cual fue hegemónico durante setenta años en México y que tras el triunfo presidencial de Andrés Manuel López Obrador del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) en 2018, se encuentra en una situación crítica de pérdida de espacios en las cámaras de senadores, diputados y gubernaturas estatales. No obstante, ante la pérdida de influencia de dicho partido y los insuficientes esfuerzos de sus líderes por recuperar posiciones estratégicas y respaldo de la opinión pública, muchos de sus miembros han negociado su entrada a MORENA, el nuevo partido hegemónico a nivel nacional.

etnografía multisituada en la Península de Yucatán, durante la cual cada uno a su manera ha realizado observación participante, entrevistas, historias de vida, encuestas, entre otras técnicas. Nuestros trabajos de campo en la región han sido sostenidos con diversa intensidad a lo largo de los últimos años, desde 2012 por Yassir Rodríguez Martínez, 2013 por Samuel Jouault y 2018 por Marco Almeida Poot.

Mayanización y representaciones de la mayanidad¹¹ en la Península de Yucatán

El análisis de la dimensión simbólica del Proyecto Tren Maya adquiere especial relevancia al considerar que, en esta etapa del capitalismo global, la acumulación por desposesión (Harvey, 2005) ya no se da únicamente a través de la expansión del control del mercado sobre los espacios en manos de poblaciones indígenas o campesinas, sino que se está expandiendo hacia el control y mercantilización de los símbolos y la cultura (Pérez Montfort y de Teresa, 2019), siendo lo indígena un objetivo predilecto de la apropiación, folklorización y turistificación¹². Sin embargo, es necesario señalar que diversos pueblos indígenas alrededor del mundo también son partícipes de la mercantilización de sus propias culturas¹³ (Comaroff y Comaroff, 2009). El proceso de mercantilización de las culturas indígenas y el surgimiento de una economía de la identidad, ha sido denominado por los Comaroff (2009) como *Ethnicity Inc.*

Igualmente, a nivel global se registra un incremento de las estrategias estatales de gobernanza multicultural, a través de programas y proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas, y la ratificación de convenios internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas por parte de los Estados (Boccaro, 2010). De manera simultánea, se vive en varios lugares del planeta un proceso de reivindicación de las identidades indígenas a través de los movimientos sociales por la defensa del territorio, atravesado por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas (Brysk, 2009; De la Cadena y Starn, 2010). Ambos procesos constituyen lo que Rodríguez Garavito (2012) ha denominado Etnicidad.gov, con la intención de generar un paralelo que revele su profunda imbricación con la *Ethnicity Inc.*, el otro proceso fundamental de transformación de la etnicidad en tiempos de la globalización neoliberal (Rodríguez Garavito, 2012:28).

Ahora bien, cada región del planeta atraviesa estos procesos globales con sus especificidades. Una de las manifestaciones más relevantes de dichos procesos en la Península de

¹¹ En este artículo se recupera la propuesta de la existencia de ocho representaciones de la mayanidad de Almeida Poot (2020). La propuesta inicial del texto referido ha sido afinada y robustecida por el autor en el marco de su investigación doctoral en ciencias antropológicas, en la cual analiza el papel de las representaciones de la mayanidad en el proceso político del Proyecto Tren Maya. De tal modo, se recomienda al lector interesado en esta propuesta analítica atender a la versión mejorada, próxima a publicarse. No obstante, en este texto quedan de manifiesto algunos de sus posibles usos analíticos ya sugeridos en la primera versión.

¹² García Canclini (1982), identificó la situación señalada en su obra *Las culturas populares en el capitalismo*, en la que argumenta que el capitalismo no avanza siempre eliminando a las culturas indígenas, sino también apropiándose de ellas -de sus objetos, creencias, prácticas, formas de vida en general-.

¹³ Para un acercamiento a las formas en que otro grupo mayense, el kaqchikel de Guatemala, ha utilizado estratégicamente su identidad para participar de la actividad turística se recomienda revisar la obra de Walter Little (2004) *Mayas in the marketplace. Tourism, Globalization and Cultural Identity*.

Yucatán es la mayanización de las personas y las mercancías. Por mayanización¹⁴ nos referimos al incremento y diversificación de actores con o sin ascendencia maya que se reconocen a sí mismos como mayas, pero también a la oferta de productos y servicios con el adjetivo maya como marca comercial.

En la Península de Yucatán no ha existido históricamente la identidad étnica “maya”, pues los pobladores indígenas de la región han usado otros etnónimos (*macehualo'ob*, *cruzo'ob*, mayero, mestizo, etc.) y otros puntos de referencia para construir su identidad social, como la localidad de origen (*cah*) o el linaje (*chibal*) (Restall, 1997). Sin embargo, actualmente se viven procesos como el de la reivindicación de la mayanidad, entendida como la activación política y económica de la identidad étnica maya; y el de la “mayanización del mestizo yucateco”, entendida como la sustitución regional de los etnónimos *macehual*, mayero, mestizo, entre otros, por el etnónimo “maya” (Llanes Salazar, 2018). Los motivos por los que surge este auto reconocimiento corresponden a estrategias políticas y jurídicas basadas en la indigenidad, y otras a la comercialización de la cultura propia mediante la turistificación y la patrimonialización, pero es posible encontrar más motivaciones como la pertenencia a circuitos artísticos, académicos, laborales, espirituales, etc. El panorama indicado, da cuenta de que efectivamente las identidades étnicas, como la maya, no son esencias, sino que responden a procesos histórico-contextuales (Lizama Quijano, 2007; Castañeda, 2004; Quintal Avilés, 2005).

Al ser el etnónimo “maya” relativamente nuevo –finales del siglo XX (Llanes Salazar, 2018:275)-, su significado está en disputa, e incluso está desvinculado del grupo étnico al que alude para proveer distintivos de autenticidad, ancestralidad o armonía con la naturaleza a productos y servicios (Oehmichen Bazán, 2019:201). El uso del etnónimo maya como marca comercial se presenta en los giros hotelero, restaurantero, turístico y de terapias alternativas. También los proyectos y programas gubernamentales de los tres órdenes pueden ser mayas, como el Tren Maya o el programa Aldeas Mayas. Coincidimos con Oehmichen Bazán cuando afirma que la mayanización de las mercancías es una forma de:

Apropiación cultural que implica una relación de colonialidad, pues no se trata de un intercambio cultural equitativo ni sólo de una expresión del proceso de aculturación. Es una apropiación en la medida en que los sujetos portadores de esa cultura, son paulatinamente excluidos de la toma de decisiones (Oehmichen Bazán, 2019:218).

Proponemos que la mayanización ha implicado la creación de representaciones de la mayanidad, que son las representaciones sociales que tanto actores mayas como no mayas elaboran y circulan sobre los mayas y la cultura maya, para ser constantemente apropiadas y resignificadas por diversos actores bajo el lente de sus imaginarios, creencias e ideologías, con el fin de dar sustento a sus aspiraciones políticas, económicas, culturales e incluso académicas y espirituales. Al haber actores mayas y no mayas en el proceso de producción de representaciones de la mayanidad, podemos hablar de la existencia de autorrepresentaciones y heterorrepresentaciones, que una vez en circulación pueden ser apropiadas, resignificadas y refuncionalizadas por actores tan diversos

¹⁴ El proceso denominado mayanización ha sido estudiado en Guatemala por Bastos, Cumes y Lemus (2007) y por Llanes Salazar (2018) en la Península de Yucatán.

como funcionarios públicos, empresarios turísticos, activistas por los derechos indígenas, artistas, académicos, agentes de la cooperación para el desarrollo, ejidatarios, campesinos, cooperativistas del turismo comunitario y demás, pudiendo en cada uno de estos casos tratarse de individuos que se reconocen o no como mayas.

Siguiendo a Stuart Hall (2003), para quien la identidad se construye dentro de la representación y el discurso, consideramos que la mayanización se vehiculiza mediante representaciones de la mayanidad producidas y activadas por actores mayas y no mayas. En nuestro actual período histórico la producción de etnicidad no es una cosa que atañe solamente a los grupos originarios, sino que estamos ante un gran “escenario” de producción constante de la diferencia, en este caso de carácter étnico. No hay que olvidar, como señala Foucault (1988), que las identidades son producto del poder, un poder no solamente coercitivo o punitivo, sino principalmente productivo; un poder que genera saberes, prácticas y sobre todo subjetividades. Es decir, la producción de las representaciones de la mayanidad, que son elementos constitutivos de la mayanización de las personas y las mercancías, está atravesada por el poder como generador de subjetividades. Sostenemos que el análisis crítico de las representaciones de la mayanidad permite la deconstrucción de estereotipos, clichés ideológicos, políticos y socioculturales sobre lo maya y los mayas, los cuales, siguiendo a Iturriaga Acevedo (2018), nutren los discursos racistas de los que es objeto la población maya yucateca.

Son diversos los actores que en el marco del Proyecto Tren Maya activan representaciones de la mayanidad para disputar los recursos principales que el tren ha puesto en entredicho: las tierras y la mayanidad. ¿De quién y para qué son las tierras? ¿Quiénes son mayas y cómo deben actuar ante el proyecto Tren Maya? ¿Qué es lo maya y cómo debe usarse ante el tren?, esas son las cuestiones de fondo que los actores intentan resolver a través del discurso y la práctica. Es así que las representaciones de la mayanidad, eminentemente simbólicas, están imbricadas indisolublemente con los aspectos materiales de la disputa, cuya expresión por antonomasia es el espacio y sus bienes contenidos (Almeida Poot, 2020:95-100).

Es necesario enfatizar que no nos referimos a distintos tipos de mayas, sino a distintas formas de representar la mayanidad, de las cuales los actores individuales y colectivos se valen en parte para configurar su identidad. Son diversos los actores que activan las representaciones de la mayanidad en el marco del Tren Maya, como pueden ser las empresas turísticas de gran capital económico, los pequeños emprendimientos turísticos rurales mayas o no, el gobierno en turno y los partidos de oposición, las comunidades agrarias o asambleas ejidales, los seguidores de alguna variedad del New Age que demandan satisfactores simbólicos asociados a lo maya y las personas que producen o encarnan dichos satisfactores, entre otros (Almeida Poot, 2020). Más adelante se exponen ejemplos de activación de las representaciones de la mayanidad que elaboran los tipos de actores señalados en este párrafo.

Inspiradas en la *Ethnicity Inc* de los Comaroff (2009) y la *eticidad.gov* de Rodríguez Garavito (2012), las representaciones de la mayanidad encontradas fueron nombradas siguiendo la metáfora del sufijo de internet. No obstante, a diferencia de Rodríguez Garavito que utiliza el sufijo *.gov* para referir a la gobernanza -la cual incluye al gobierno, el desarrollismo y los

movimientos sociales- se escogió el sufijo .gob para aludir únicamente al aparato estatal. Igualmente, para mantener la metáfora del internet, se optó por sustituir la terminación Inc. de los Comaroff por .com. De tal forma, es posible hablar de una mayanidad.gob y una mayanidad.com. Igualmente, para referir a la representación particular de lo maya que surge en el contexto del New Age (Elbez, 2017), es posible hablar de la mayanidad.age. A continuación, se exponen las características principales de las tres representaciones mencionadas.



Imagen 1. Ejemplos de mayanidad.gob¹⁵, mayanidad.com¹⁶ y mayanidad.age¹⁷

mayanidad.gob: Representación detentada por el gobierno en turno y los partidos de oposición. Considera a la población maya actual como pobre y rezagada a desarrollar, a la vez que estratégicamente reconoce su cultura como valiosa y rentable. Exalta a los mayas del pasado arqueológico, pero no menciona a los mayas del pasado histórico, que habitaron la región en condiciones de explotación y dominación desde la Conquista. Considera lo maya y a los mayas simultáneamente como capital simbólico-político para la legitimación de agendas políticas; como capital simbólico-económico para la generación de valor agregado; y como patrimonio cultural a conservar y promover. Desde esta representación la población maya es simultáneamente objeto de políticas públicas, capital político y sujeto de derecho, muchas veces no tanto como maya sino como sujeto agrario (Almeida Poot, 2020).

mayanidad.com: Enfatiza la mayanidad como marca comercial, valorando su uso como capital simbólico-económico generador de valor agregado para productos turísticos y otras mercancías. Con fines comerciales exalta a los mayas arqueológicos, los históricos, las localidades y cultura mayas actuales, y no desestima a los “mayas galácticos” del New Age. Confiere importancia a los mayas históricos en tanto atractivos disneyzables, como ocurre con el turismo de haciendas y la exaltación de la esclavitud de los mayas o con las teatralizaciones de la Conquista en parques temáticos. Inventa tradiciones y rituales y los mayaniza, como las “bodas mayas”. Cuando es activada por no-mayas de gran capital: a) suele considerar a los mayas actuales como capital humano de bajo costo al que provee de empleo, y que es dueño de su propio destino y único responsable de sus condiciones presentes y futuras; b) desestima los derechos de los pueblos

¹⁵ Funcionarios públicos durante el ritual de los Pueblos Originarios a la Madre Tierra para anuencia del Tren Maya en Palenque, Chiapas

¹⁶ Boda maya en un cenote

¹⁷ Representación de un maya galáctico

indígenas y suele reducirlos a trámites burocráticos, como ocurre con las Evaluaciones de Impacto Social y las Consultas Indígenas a modo. Por otra parte, cuando es activada por pequeños emprendimientos turísticos rurales administrados por población local: a) se exalta la capacidad de los mayas de hacer comercio y administrar la folklorización de algunos elementos de su cultura, como el *hanal pixán*, la milpa, etc. habitualmente utilizando el etnónimo maya como marca comercial y sello de autenticidad; b) se apropia de las tradiciones inventadas y mayanizadas del gran capital, como las bodas mayas; y c) se reconoce a los mayas como sujetos de derecho en tanto indígenas y pueden recurrir a ello para conservar u obtener ventajas comerciales (Almeida Poot, 2020).

mayanidad.age¹⁸: Representación ligada al movimiento espiritual New Age o su estética etno-eco-chic, activada por los seguidores, consumidores ocasionales de su estética, y por quienes producen o encarnan los satisfactores simbólicos de lo maya asociado al New Age. Desde esta representación, los mayas actuales son descendientes de los antiguos mayas que no fueron dignos de emprender el viaje fuera del planeta en un momento de colapso civilizatorio, por lo que no son herederos de lo maya original, como sí lo son los aprendices de las enseñanzas del fundador del New Age José Argüelles y sus discípulos. Exalta al maya arqueológico y tergiversa los hallazgos científicos en función de las narrativas del New Age. Ignora al maya histórico, incluso puede llegar a justificar las violencias que han sufrido y sufren los pueblos mayas con el argumento de que están pagando una deuda kármica. Considera a la población maya actual como no realmente o no lo suficientemente maya. Desde esta representación la población maya actual no es relevante, salvo los individuos que performan el misticismo de esta mayanidad y ofician a modo ceremonias, rituales, sanaciones, temazcales, danzas y bodas mayas en entornos turísticos, incluyendo los retiros espirituales y experiencias con enteógenos de importación como la ayahuasca, peyote y hongos. En torno a esta representación se ha creado un mercado pujante y elitista, cuyos consumidores principales son turistas temporales o residentes -a veces autodenominados “viajeros”- de Europa, Estados Unidos o miembros de las clases medias y altas de Latinoamérica. En la región se focaliza esta oferta y demanda de servicios esotéricos y sus derivados en Palenque, Tulum y a lo largo de la denominada Riviera Maya (Almeida Poot, 2020).

Cada una de las representaciones de la mayanidad expuestas podría ser tema de abordajes más amplios. El objetivo de esta breve presentación era mostrar sus características más generales para comprender el papel que juegan en el proceso de mayanización de las personas y las mercancías en la Península de Yucatán, y para analizar sus usos ante el proceso político del Tren Maya. Para brindar más elementos que ayuden a la comprensión de esta propuesta, a continuación, abordamos las vías de la mayanización enmarcadas en el contexto del turismo y su articulación con el proyecto Tren Maya.

¹⁸ Esta representación está inspirada en el trabajo de Elbez (2017)

El Líder Supremo Nacional Indígena Maya intenta subir al tren¹⁹



Imagen 2. Presidium y montaje ceremonial maya durante el Foro Peninsular Indígena Maya

El 25 de febrero del 2019 la asociación civil priísta Gubernatura Nacional Indígena (GNI) en rueda de prensa a través del autoproclamado “líder supremo nacional indígena maya” Filiberto Ku Chan y docentes de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO), anunció el “Primer Foro Peninsular Indígena Maya” a realizarse el 2 de marzo en el local de la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC) en Mérida.

Los actores respaldaron la construcción del Tren Maya, debido a que perciben un daño ambiental mínimo, argumentando que sólo se requiere de aproximadamente 10 metros de ancho para las vías férreas. Filiberto Ku Chan afirmó que el daño ambiental “será mínimo, debido a que no se puede evitar porque además no estamos peleados con la modernidad”, además “hay más daño a la ecología por la deforestación de Calakmul, pues hay una tala inmoderada”.

Ku Chan señaló que al foro asistirían 400 comisarios ejidales de comunidades de Quintana Roo, Campeche y Yucatán, que son propietarios de las tierras ejidales que el gobierno federal tendrá que negociar para realizar el proyecto. El objetivo del foro sería analizar los beneficios o perjuicios del tren en una “Mesa de análisis para el Proyecto del Tren Maya”. Comunicó también que Rogelio Jiménez Pons –entonces director general de FONATUR- había sido invitado al evento. Expresó también:

Nosotros no estamos contra el progreso por eso apoyamos la construcción del Tren Maya, proyecto que contribuirá a la economía de los pueblos por donde transitará, debido a que fomentará el turismo, por lo que tenemos fe que con el nuevo gobierno de Andrés Manuel López Obrador las cosas van a cambiar para bien. Los verdaderos indígenas aprobamos el

¹⁹ Para una revisión más detallada se sugiere consultar Almeida Poot (2020:171-186).

proyecto de nuestro presidente, Andrés Manuel López Obrador, por el desarrollo que representa al sureste y todo el país.

El día del foro, los aproximadamente 400 ejidatarios provenientes de los tres estados de la península fueron recogidos por autobuses durante la madrugada para llegar temprano al parque de la Mejorada en Mérida, y para presenciar una “ceremonia maya” oficiada por el *j'meen* Tiburcio Can May, y posteriormente ser trasladados al local de la CROC.

El local se dividía en una parte techada y otra al aire libre. Al fondo de la parte techada estaba la mesa de los funcionarios municipales, estatales y federales invitados y el organizador del evento. Delante de esta mesa estaba el *j'meen* Tiburcio Can realizando otra “ceremonia maya”, más relacionada con el performance New Age que con las ceremonias mayas realizadas en algunas localidades de la Península actualmente. A las 11:30 Filiberto Ku Chan realizó el discurso inaugural del Foro:

Muy buenos días hermanos y hermanas mayas de la Península de Yucatán. El objetivo de este primer Foro Peninsular Indígena Maya, mesa de análisis del tren maya. Como invitado especial tenemos al arquitecto Rogelio Jiménez Pons, que viene a platicar cómo se va a construir el Tren Maya. Todos nosotros, como hemos declarado públicamente, estamos con el señor de que vamos a apoyar la construcción del Tren Maya. ¿Por qué? porque el Tren Maya va a generar autorriqueza de las comunidades indígenas, nos va a beneficiar no solo a los mayas de la Península de Yucatán, a los hermanos del sureste y de todo el país.

Este proyecto tiene muchas aristas, los que están hablando de que va a ocasionar un daño ecológico son gentes que no son mayas, en cambio hoy estamos reunidos, somos orgullosamente mayas, y lo más importante, compañeros, que aquí estamos los comisarios ejidales y líderes indígenas de la Península de Yucatán que somos los dueños de estas tierras. Nosotros no somos de México, somos dueños de México. Y creo que este es el momento, mucho ha hablado la gente que no es maya, que no es indígena, que nosotros alcemos la voz de lo que queremos con el Tren Maya, pacíficamente y con hermandad, porque los indígenas es lo que nos distingue, porque lo que nos sobra es educación, cultura, una lengua materna y conocimiento ancestral, que no sólo tenemos para presumir, hermanos, nos sobra hasta para aventar al cielo.

Y hoy es la oportunidad como cultura maya de aportar a la humanidad no solamente, lo que tenemos en la península de Yucatán sobre turismo de playas, hoy en la Península de Yucatán tenemos la oportunidad de compartirle a todo el mundo nuestro conocimiento ancestral, nuestra cultura, nuestra educación, nuestro conocimiento ancestral, como nuestro hermano *jmeen* Tiburcio Can que es un conocimiento ancestral que también mis ancestros me legaron a mí. Tenemos tanto que ofrecerle a la humanidad en la Península de Yucatán y al sureste de México con el Tren Maya en el tema turístico y hoy día esto que estamos haciendo aquí reunidos es un legado que le vamos a dejar a las nuevas generaciones porque les va a generar su autorriqueza sin necesidad de salir de sus comunidades.

(...) ya no queremos héroes prestados, ya no queremos los ambientalistas que están hablando por nosotros, o los indigenistas, o los mayas de Miami, no, eso ya no queremos,

nosotros queremos alzar la voz y decir lo que queremos, queremos ser copartícipes del Tren Maya (..) Queremos que nos incluyan, nosotros los indígenas mayas no estamos peleados con la modernidad y el desarrollo tampoco lo podemos parar. (...) *In laak ech'* todos somos uno. *Nib óolal'* (Almeida Poot, 2020).

Posteriormente se realizaron una serie de conferencias y mesas de trabajo, siendo uno de los momentos más animados cuando los ejidatarios se enfilaron para entregar documentación solicitando su inscripción al programa Sembrando Vida. Ahora bien, la estrategia indigenista del PRI para participar de los beneficios del Tren Maya no funcionó, acaso porque el capital político de base que ofrecía fue obtenido por el nuevo gobierno mediante apoyos directos a la población, por el desprestigio de Gubernatura Nacional Indígena y del PRI, o por las críticas y el desconocimiento del que fueron objeto el “líder supremo” y los “gobernadores indígenas” nombrados por GNI.

El caso más relevante de dicho desconocimiento es el del colectivo *Úuchben Ch'iibal Túumben T'aan* conformado por reconocidos intelectuales, artistas y activistas mayas de Yucatán. Durante una rueda de prensa el 7 de marzo del 2019 en el Restaurante Amaro de Mérida, hicieron público un comunicado demandando transparencia sobre el Proyecto Tren Maya, rechazando enfáticamente la pretensión de Gubernatura Nacional Indígena de representar a los mayas, y desconociendo al autoproclamado líder supremo y sus malas prácticas.

El “líder supremo” arremetió: “ni caso hacerles, yo los voy a tomar como el borracho, que se ahoguen con su propio vómito. A mí no me van a provocar”. Igualmente, Ku Chan aseguró que él no es un empleado de gobierno y sí es un líder porque trabaja desde las 4 de la mañana y en acciones filantrópicas para los mayas, para los que fundó empresas socialmente sustentables. A diferencia de los indigenistas -nunca ha especificado a quiénes se refiere como “indigenistas”- a quienes tildó de “hijos de la gran puta que se aprovecharon de la causa indígena”, él como indígena habla una lengua materna (sic) y tiene apellidos mayas.

Esta viñeta etnográfica se presenta con el objetivo de ejemplificar el intento de representar y utilizar a los mayas y su cultura -incluso rituales inventados y mayanizados- en el marco de las negociaciones partidistas en los albores del proceso político del Tren Maya. Este caso refleja la capacidad de los individuos de apropiarse de heterorrepresentaciones para negociar una posición de poder.

El protagonista de esta viñeta fue el líder supremo, de quien tal vez no se pueda cuestionar su adscripción como maya, pero sí su intento por aglutinar, representar y monopolizar la voz de los mayas –por iniciativa o instrucción partidista- para perseguir beneficios políticos, recurriendo al esencialismo y la exotización. En su discurso destacan varios elementos propios de la mayanidad.gob, como la representación de la población maya actual como pobre y rezagada a desarrollar, a la vez que estratégicamente reconoce su cultura como valiosa y rentable a través del turismo; exaltó la ancestralidad y la ritualidad mayanizada como capitales simbólicos legitimadores de su agenda política y como características que lo distinguen de los “ambientalistas”, “indigenistas” o “mayas de Miami”; y sobre todo, quedó en evidencia la representación de la

población maya simultáneamente como objeto de políticas públicas, capital político y sujeto de derecho, en este caso como sujeto agrario, convocando a comisarios ejidales de la península.

De igual forma, cabe destacar la participación del *jmeen* que practica rituales inventados y mayanizados, performando misticismo para la performatividad del poder. Resulta interesante cómo esta representación de la mayanidad.age, que surgió en el seno de un movimiento espiritual y que devino en mercancía turística, se pretende otorgue legitimidad y profundidad a una propuesta política relacionada con la población y la cultura maya. En este mismo sentido, vale mencionar que parte de la frase con que finalizó su discurso el líder supremo “*In laak ech*”, es un saludo maya apócrifo que se volvió popular entre los seguidores del New Age, que significaría “yo soy otro tú” (*sic.*); se trata de un saludo inventado por no mayas que no es usado por ningún pueblo mayense.

Por las características ya expuestas de este evento, podemos inferir que fue más una demostración de poder de GNI ante los funcionarios públicos estatales y federales no mayas, que un intento de articulación de los comisarios ejidales en tanto mayas para la negociación de salvaguardas territoriales y beneficios económicos colectivos. Igualmente, queda en evidencia cómo los organizadores recurrieron a las representaciones de la mayanidad.gob y mayanidad.age en este acto performativo del poder político partidista.

Los Guerreros Mayas de Ek Balam



Imagen 3. Guerreros mayas Box Balam

En Ek Balam²⁰, Yucatán vive un grupo de jóvenes autodenominados Guerreros Mayas cuya experiencia podría mirarse con el lente de la mayanidad. Los guerreros mayas a los que nos referimos son un grupo de 15 jóvenes de origen maya que trabajan en varios puntos cercanos a su localidad y Valladolid, ciudad donde habrá una estación del Tren Maya. A grandes rasgos estos jóvenes se dedican a maquillarse como guerreros jaguar para fotografías, pero también acuden a eventos políticos, académicos, fiestas, bodas y prácticamente cualquier espacio en el que los presentes se encuentren interesados en conocer y presenciar a los guerreros mayas.

El ataviarse como guerreros mayas se vincula con lo que algunos de los jóvenes consideran el “redescubrimiento” y fortalecimiento de su ser maya. Están muy orgullosos de su actividad:

Para nosotros es una emoción, lo que hacemos es cultura y está creciendo... Hay quienes lo hacen por el dinero, no saben lo que están representando, no saben lo que se están pintando. Lo que nosotros queremos es transmitir el conocimiento de nuestra cultura.

Nosotros somos *Box Balam*, nosotros sí somos originarios mayas (Carlos, 2019).

Es importante identificar que en este proceso de “revitalizar” y transmitir la cultura maya se encuentran agentes y discursos externos que “alimentan” formas y elementos específicos del ser maya vinculados a la escena turística de gran capital. Uno de ellos es Armando Osorio Uscanga, quién durante un tiempo fue encargado del área denominada Pueblo Maya en el Parque Xcaret al sur de Playa del Carmen. Dicha área se promociona de la siguiente manera:

Recorre la selva hasta llegar a un antiguo Pueblo Maya. Viaja al pasado e intégrate en la vida diaria de una comunidad prehispánica. Aprende sobre su forma de vida, su organización social, cómo construían sus hogares y su alimentación. Conoce el proceso creativo de los artesanos mayas y adquiere alguna de sus obras maestras. Al atardecer, el Pueblo Maya se llena del olor del copal y del sonido de tambores ancestrales, que indican el inicio de las Danzas Prehispánicas de Xcaret.

Precisamente en torno a estas Danzas prehispánicas es que Armando ha tenido mayor injerencia entre los jóvenes guerreros mayas. Si bien los jóvenes de la región han estado en contacto con la actividad turística prácticamente desde que nacieron, su “vuelco” hacia convertirse en guerreros mayas, está fuertemente influenciado por la relación con Armando, quien desde el 2015 ha buscado rescatar la cultura maya mediante bailes, vestuarios, maquillaje y el juego de pelota o *pok ta pok*. En sus propias palabras emitidas en una entrevista para el Diario de Yucatán lo dice de la siguiente forma:

Mi propósito fue que de un tiempo para la actualidad, hacer que la gente que vive en esta región retomara su cultura, y es lo que se está haciendo [...] nos presentamos en los principales hoteles de la Riviera Maya y doy clases en los pueblos como Pisté, Yaxhuná, Xoquen, Pich y Tikimul [...] ahora ya a la gente de los alrededores de la gran ciudad antigua de Chichen Itzá les da orgullo portar los trajes de sus ancestros (Diario de Yucatán, 4 de junio de 2015).

²⁰ Ek Balam es una comunidad rural de Yucatán fundada en 1973. Desde el año 2000, un grupo de ejidatarios iniciaron un proyecto de alojamiento turístico con el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, actualmente Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas.

Efectivamente los jóvenes guerreros mayas se asumen como descendientes de los mayas arqueológicos: “nosotros sí somos mayas”. Lo que es interesante es que los jóvenes han comenzado a representarse a sí mismos a partir de discursos y prácticas etnicizantes que se conectan con estas representaciones vinculadas al turismo; en una de sus presentaciones en la ciudad de Valladolid expusieron lo siguiente:

Lo que acabamos de hacer son unas danzas prehispánicas, herencia de nuestros antepasados (...) nosotros el grupo de Box Balam de la comunidad del pueblo maya Ek Balam estamos tratando de seguir reviviendo esto para ustedes, la música, la danza, el juego de pelota prehispánico, si alguien de ustedes gusta pasar a tomarse una foto con nosotros, pueden acercarse, no tengan miedo, ya no hacemos sacrificios mayas... (30 de mayo de 2018 a las 21:24 hrs. en el parque central de Valladolid).

Ahora bien, también estos jóvenes están conscientes de la posición de desventaja en que se encuentran no sólo ellos sino diversos actores locales dedicados a actividades turísticas frente al gran capital. Por ejemplo, comentaron lo siguiente de la empresa Xcaret, misma que encendió la llama para que se propagara el oficio de danzante o guerrero maya en la zona:

Xibalbá de Grupo Xcaret es un golpe terrible para los cenoteros de la zona. Como Xcaret tiene a su propia gente, afectan. Venden nuestra imagen, se aprovechan, compran las hamacas en 750 pesos y las venden en 500 dólares, y dicen que es para apoyar al pueblo. Además, la derrama se queda en sus restaurantes, donde los trabajadores perciben el salario mínimo. Sólo llevan a la gente a Chichén y a sus lugares. Tienen sus propios mayas y chamanes (Willy, Ek Balam, 7 de julio de 2022).

Esta actitud crítica ante el gran capital -o a las acciones emprendidas desde la mayanidad.com por decirlo en los términos aquí propuestos- tiene lugar también en la percepción que tienen sobre el Tren Maya, pese a considerarlo como una iniciativa que les permitiría continuar con su labor:

Es una buena propuesta, muchos están esperanzados. La desventaja es que nosotros como pueblitos, llega gente con dinero y se consolida aquí, nos aplastan, salimos como empleados en nuestra propia casa. Por eso la propuesta sería asociarnos, no ser empleados, nosotros ponemos la tierra, no la vendemos. En Pisté, por ejemplo, la gente ya es empleada. Es bueno que llegue dinero, pero nos siguen marginando. Ojalá que la gente abra los ojos, porque ahorita la gente tiene visión de corto plazo y mente cerrada (David, Ek Balam, 7 de julio de 2022).

Resulta interesante también su opinión sobre el Festival Páayt'aan, organizado por el colectivo La cita, en Izamal, que puede considerarse una activación de la mayanidad.age por actores no mayas, promocionado como:

Un festival de música y espiritualidad del mundo. A través de los sentidos y reunidos entre personas que tienen intereses afines, podemos aprender a ser extraordinarios y convertirnos en agentes de cambio, capaces de impulsar la vida y hacer los sueños realidad, a través de experiencias que renuevan la forma de entendernos dentro del mundo. Experiencias que se materializan en temas como música, arte contemporáneo, sanación tradicional,

gastronomía, poesía, conversatorios y talleres, para disfrutar de nosotros mismos, la familia y nuestro entorno²¹.

Al referirles que este festival contó con actividades de sanación tradicional, algunas inventadas como el temazcal maya inmediatamente apuntó uno de los guerreros:

Está chingón eso del temazcal maya. Aquí se podría hacer todo lo que hicieron, pero lo auténtico, no lo inventado, lo que yo soy. Ahora los extranjeros se apropian, seguimos siendo nada... Yo estoy enfocado en estudiar chamanismo, en aprender a hacer limpias mayas. Uno como chamán recibe esas energías, hay que saber, porque hay energías negativas que uno puede recibir. Estoy aprendiendo de gente de otros pueblos de Yucatán y Chiapas (Willy, Ek Balam, 7 de julio de 2022).

Así que, podría decirse, los guerreros mayas encuentran en las propuestas surgidas desde la mayanidad. age activada por no-mayas, inspiración y elementos para apropiarse y reelaborar bajo el filtro de su autenticidad como verdaderos mayas. Simultáneamente, manifiestan recelo ante el gran capital y se muestran tanto esperanzados como preocupados por lo que pueda ocurrir en Ek Balam por la llegada del Tren Maya a la zona. Mientras tanto, señalaron, la compra de terrenos en la zona se ha disparado desde que se anunció el proyecto del tren²².

No es Disneylandia, no es una Aldea Maya... ¿Es Ethnical Kingdom?

En Yucatán, al igual que en muchos lugares, los funcionarios públicos a cargo de las instituciones de turismo provienen de la industria turística. De tal modo, es habitual encontrar un amalgamiento entre la visión de mercantilización de la cultura y del gobierno de la diversidad. Es común que, en concordancia con la mayanidad.gob, los programas turísticos relacionados con los mayas y su cultura exalten a los mayas arqueológicos y los aspectos materiales folklorizados de la cultura, se considere a los mayas como pobres en necesidad de ser desarrollados, también como capital simbólico político y como capital simbólico-económico para la generación de valor agregado, a la vez que como patrimonio cultural a promover y resguardar.

De igual forma, es posible encontrar características adicionales en estos programas que remiten a la mayanidad.com, como son el énfasis de lo maya como marca comercial, la valoración de los mayas históricos y arqueológicos en tanto atractivos disneyzables, la proclividad a la invención y mayanización de tradiciones y rituales, el trato a los mayas actuales como capital humano de bajo coste al que se provee de empleo.

En este sentido, se produce una combinación de la mayanidad.gob y la mayanidad.com en los programas turísticos vinculados a lo maya. Un ejemplo de este fenómeno es el programa Aldeas Mayas de Yucatán, de la Secretaría de Fomento Turístico de la entidad (SEFOTUR):

²¹ <https://www.paaytaan.com/>

²² El pueblo de Ek Balam se ubica al lado de la zona arqueológica homónima, que es la segunda más visitada de Yucatán después de Chichén Itzá, pues debido a su cercanía a Valladolid logra captar los flujos turísticos provenientes de Cancún. Debido a esta visibilización y al *boom* de lo maya por el “fin del mundo maya del 2012”, incrementó la compra de terrenos dentro y a las afueras de la localidad para construir eco-hoteles y centros de retiro espiritual, pasando posteriormente por un momento de enfriamiento a partir del 2013. Actualmente, tras el anuncio del Tren Maya, Ek Balam está de nuevo en la mira de los inversionistas regionales, nacionales y extranjeros.

Con el que se busca integrar un circuito turístico de comunidades indígenas y centros turísticos mayas en el estado, con el que se pretende dar seguimiento al plan del Gobernador Mauricio Vila Dosal de diversificar la oferta de atractivos a través de un producto innovador para visitantes en búsqueda de estas experiencias (Gobierno del Estado de Yucatán, 2021).

El programa está alineado a los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2030 de las Naciones Unidas, al Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 y al Plan de Desarrollo Estatal Yucatán 2018-2024. Diseñado con asesoría de especialistas de la Universidad Anáhuac del centro de México, responde a la necesidad de diversificación de la oferta turística en una tendencia global hacia experiencias vivenciales. Asimismo, Aldeas Mayas surgió para llenar el vacío promocional dejado por la cancelación en 2020 del programa federal Pueblos Mágicos, que era administrado por el extinto Consejo de Promoción Turística de México.

Para el desarrollo de este programa, personal de la SEFOTUR visitó más de 40 comunidades de 26 municipios, principalmente del sur de Yucatán. Como resultado se obtuvieron datos de 14 pueblos indígenas de siete municipios que cuentan con el potencial necesario para conformar esta red turística. Este programa busca articular a las comunidades nombradas “aldeas mayas” con los centros Turísticos Mayas (inversión privada) y con destinos atractivos de Yucatán para la recepción y dispersión del turismo con un esquema de pasadía, en el cual los visitantes convivirán con los anfitriones y podrán recibir el servicio de alimentos. El programa considera la coexistencia de dos tipos de aldea, las “originales”, es decir, los pueblos mayas vivos, y las “aldeas tipo”, que serían escenificaciones construidas desde cero que emulen un asentamiento maya tradicional. Como señaló la titular de SEFOTUR, Michelle Fridman Hirsch en agosto del 2021, en entrevista con el medio “Real Estate. Market & Lifestyle”²³:

El ‘Programa de las Aldeas Mayas’ permite generar nuevas experiencias auténticas de turismo rural para los visitantes, llevar beneficios turísticos a las comunidades que más lo necesitan y, además, poner en valor la importancia de preservar y regenerar la riqueza de su cultura, sus tradiciones, el tema de la Milpa, entre otras (...) En el caso de las ‘Aldeas Mayas’, han sido muy bien recibidas por determinados nichos de mercado que buscan experiencias auténticas, nuevas e innovadoras y que las encuentran, precisamente, en estas localidades; con ello se ha mostrado a las comunidades yucatecas el enorme potencial que la industria turística abre en ellos como un motor de desarrollo, de oportunidad de empleo y economía.

²³ <https://www.realestatemarket.com.mx/turismo/33932-turismo-y-cultura-potencial-inagotable-de-yucatan>

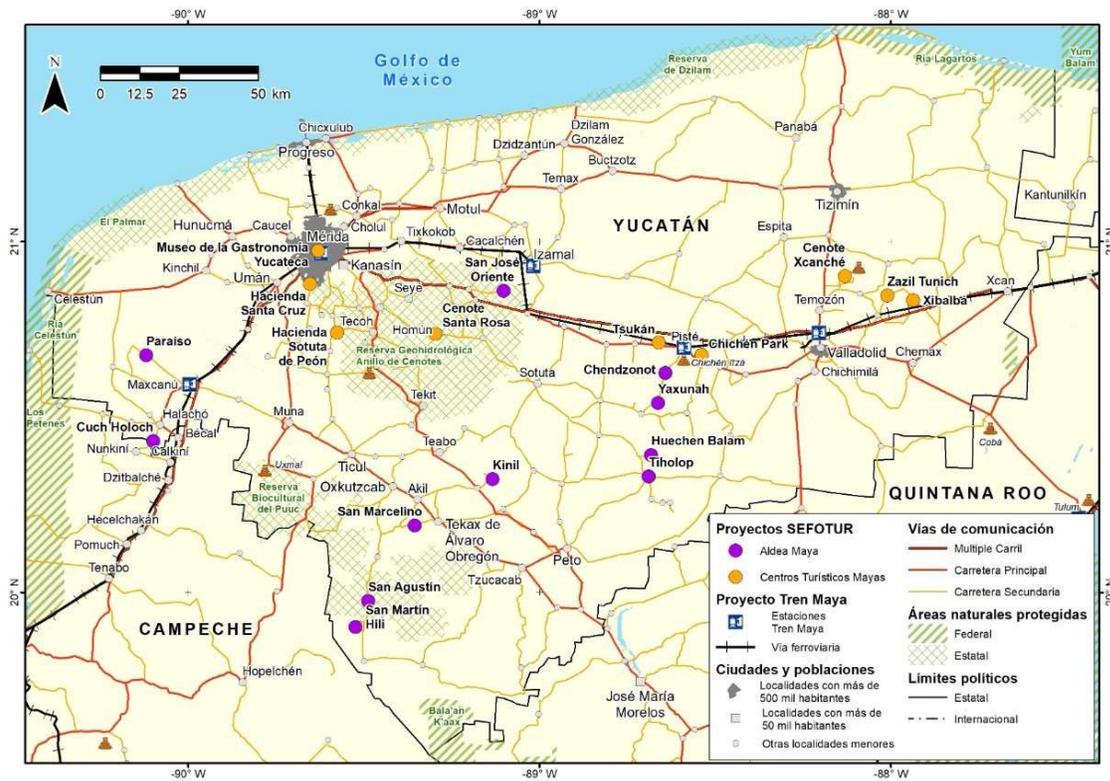


Imagen 4. distribución de las aldeas mayas y los centros turísticos mayas en 2021 (Elaborado por Samuel Jouault)

En una reciente campaña de promoción enfocada a la recuperación económica del sector turístico en Yucatán, la localidad de San Marcelino, ubicada en el municipio de Tekax en el sur del estado de Yucatán, está descrita así:

Aldea Maya de 27 habitantes maya hablantes quienes aún viven bajo las prácticas ancestrales de la Cultura Maya, sin ninguna influencia del mundo moderno. San Marcelino es un sitio de interacción con los habitantes de la comunidad, quienes elaboran los alimentos con técnicas tradicionales, con insumos extraídos de la misma aldea que le permiten al visitante vivir de la experiencia de un día cotidiano (SEFOTUR, 2021).

Por otra parte, este programa se presentó en el Tianguis Turístico realizado en noviembre del 2021 en el Centro de Convenciones Siglo XXI en Mérida, al cual asistieron funcionarios federales y de diversos estados de la república, empresarios y público en general. Cabe destacar el papel relevante que tuvo en esta edición del tianguis el Proyecto Tren Maya, al cual parecen orbitar los esfuerzos públicos y privados vinculados al turismo étnico, como el programa Aldeas Mayas. Durante el evento fue usual encontrar mercancías adjetivadas como mayas, pero destacó el “stand” del programa Aldeas Mayas afuera del recinto, compuesto por la representación de una casa vernácula. En las localidades de la Península, la casa tradicional no se conoce como "casa maya" se le puede llamar *xa'anil naj* (casa de huano), *sikil naj* (casa de zacate), se le llama “ripio”, si las paredes son de mampostería o bien casa de *pak'lu'um* si las paredes son de "tierra". Todas estas construcciones

han sido investigadas por su complejidad y por el amplio conocimiento que tienen detrás²⁴, resultando mejor adaptadas al calor, a los mosquitos y a los huracanes que cualquier construcción moderna que exista en esta región.



Imagen 5. Stand del programa Aldeas Mayas durante el Tianguis Turístico 2021 en Mérida

Al analizar el discurso y la práctica del sector gubernamental, se puede inferir que con este programa se pretende diversificar y trascender la oferta turística basada en lo monumental y los elaborados performances como puede observarse en sitios como Chichén Itzá y los parques de Grupo Xcaret (Khafash Echevarría, 2016). El objetivo de esta estrategia a medio camino entre la *mayanidad.gob* y la *mayanidad.com* es rentabilizar la cotidianidad de la población maya, sobre la cual se ejerce poder político, dotándola de un aura de ancestralidad, atemporalidad, pureza y naturaleza para el consumo externo.

Con ese propósito se recurre a términos estandarizados de la turistificación de los espacios rurales alrededor del globo, como es el término “aldea”, que es la traducción en el mundo hispanohablante de la locución inglesa *village*, utilizada por la Organización Mundial del Turismo a través del concurso Best Tourism Villages²⁵ o Mejores Aldeas Turísticas, que cuenta con ediciones en el 2021 y 2022. Resulta interesante que un año antes de la primera convocatoria SEFOTUR haya iniciado el programa Aldeas Mayas. Igualmente es interesante que el pueblo yucateco de Maní –declarado Pueblo Mágico en 2020- fue seleccionado como uno de los ganadores del concurso en su edición 2021. Esto refuerza la idea expuesta de que el programa estatal Aldeas Mayas surgió para llenar el vacío promocional dejado por el extinto programa federal de Pueblos Mágicos, en esta ocasión alineándose a la narrativa de la OMT. En cualquier

²⁴ Sobre este tema se recomienda revisar la obra coordinada por Aurelio Sánchez Suárez (2017) *Xaánil naj. La gran casa de los mayas*.

²⁵ <https://www.unwto.org/tourism-villages/es/>

caso, es fundamental destacar que el término aldea no es usado en la región por los habitantes locales, quienes se refieren a sus localidades como “pueblo” o “*kaaj*”.

Ahora bien, por una parte, la turistificación de lo cotidiano se aleja de lo espectacular-artificial que define la disneyización²⁶, se trata de una rama nueva del mismo negocio, donde la folklorización podría incurrir en deshumanización, pues las personas mayas y su cultura se convierten primordialmente en mercancías, en sujetos-símbolo con valor de cambio en el contexto de la economía de los símbolos, que encarnan la ancestralidad, la autenticidad, la naturaleza, lo prístino e incluso lo místico. Por otra parte, al igual que los ya referidos guerreros mayas de Ek Balam que se apropian de las heterorrepresentaciones de la mayanidad, utilizándolas para saber cuáles son las demandas simbólicas del turismo y así sacar provecho económico mediante el performance, es posible que las personas mayas que participen en este programa elijan performar su cotidianidad para obtener ingresos monetarios.

El programa Aldeas Mayas, aunque mantiene la constante de la performatividad turística, se aleja de la espectacularidad y opta por turistificar la cotidianidad en las “aldeas originales” y emularla en las “aldeas tipo”. Turistifica a las personas mayas rurales en su “hábitat cultural” pretendidamente ajeno a la modernidad y al mundo globalizado, donde “aún viven bajo prácticas ancestrales”. Todo esto remite a las excursiones donde se puede observar animales en su hábitat natural ajeno a la intervención humana; si recordamos que en este contexto la mercantilización es parcialmente una deshumanización cabría pensar que la propuesta de dicho programa podría ser cercana a una especie de “safari étnico”. En este sentido, el programa Aldeas Mayas podría parecerse más al parque temático Animal Kingdom²⁷ que a Disneyland, ambos de la empresa Walt Disney World. Por tanto, puede decirse que el programa Aldeas Mayas, si no es ejecutado con respeto y cuidado, podría devenir en una especie de “Ethnical Kingdom” gubernamental que aceleraría la folklorización y mercantilización exógena de la cultura maya.

En este sentido, proponemos que la noción de “Ethnical Kingdom” –la cual desarrollaremos en un trabajo posterior- permite analizar las particularidades de la disneyización

²⁶ La disneyización es un proceso mediante el cual los principios que rigen los parques temáticos de la industria filmica de la compañía Walt Disney World están dominando cada vez más sectores de la sociedad estadounidense y de otros países, entre los que destaca el sector turístico. Los cinco pilares de la disneyización son la tematización; la promoción del consumo híbrido, la existencia de trabajo performativo (teatralizado), *merchandising* o venta de productos con la marca del sitio; y el control y vigilancia de los clientes (Bryman, 2004). Este proceso está relacionado con los comportamientos culturales y sociales que la compañía Disney planificó desde la década de 1950 al crear los primeros parques temáticos en la costa oeste de los Estados Unidos y en la península de la Florida, convertidos años más tarde en la meca de los parques temáticos (Eisner en Khafash Echevarría, 2016: 62). La disneyización adquiere relevancia en espacios creados por el capital valiéndose de un amplio aparato ideológico -los medios de comunicación masiva de las corporaciones transnacionales- y materializado en atracciones, espectáculos, eventos, exhibiciones, festivales, así como el diseño y la planeación territorial (Khafash Echevarría, 2016: 61).

²⁷ Este parque temático de Disney ubicado en Florida, Estados Unidos, fue inaugurado en 1988. Cuenta con una sección africana, otra asiática, otra con temática de dinosaurios, una más con temática de la película de animación Avatar, entre otras. En la sección africana se puede observar fauna y flora de dicho continente en un recorrido al estilo safari, destaca la escenificación de una “villa ficticia” del este africano llamada Harambe. Según la leyenda de Disney, Harambe fue parte de una colonia holandesa, pero una revolución pacífica la liberó en 1963. Siguiendo dicho relato, Harambe es actualmente el punto de partida para turistas y estudiantes que quieran observar a los animales africanos en su hábitat natural. <https://disneyworld.disney.go.com/es-mx/destinations/animal-kingdom/>

de la cotidianidad de los sujetos etnizados-racializados, es decir, consideramos el Ethnical Kingdom como un fenómeno subsidiario de la disneyización que puede ser utilizado para analizar casos de turistificación étnica alrededor del globo.

El Programa Aldeas Mayas, en el mediano plazo, marcaría la pauta regional del tipo de representaciones de la mayanidad.gob y mayanidad.com asociadas a los nuevos emprendimientos de turismo rural que podrían surgir como consecuencia del Tren Maya, mismos que la población maya se apropiaría al emplearse en proyectos exógenos o para realizar proyectos endógenos de turismo rural, donde performarían su propia mayandiad. Así se aceleraría, por un lado, la resignificación de su cultura en función de las políticas de desarrollo turístico y la satisfacción del consumo simbólico de los visitantes; y por otro, la progresiva artificialización de los lugares y las relaciones humanas. Nos queda la pregunta pendiente a responder en una investigación posterior: ¿qué pasa con la identidad y la cultura maya cuando la cotidianidad vuelta mercancía es performada?

Conclusiones

Si bien el Tren Maya no origina muchas de las reconfiguraciones culturales, sociales, identitarias, económicas y demás en la región, sí potencializa y acelera algunos procesos previos. En su conjunto, estas reconfiguraciones dan cuenta de procesos vinculados al control de los recursos estratégicos como son las tierras y sus bienes contenidos, y la apropiación de sentidos culturales-simbólicos. Si pensamos en estos últimos, es evidente que el Tren Maya, en tanto proyecto con énfasis en el fortalecimiento de la industria turística y la promoción de las culturas indígenas locales -como la maya yucateca-, será un potencializador de lo que ahora hemos querido retratar con los casos del líder supremo nacional indígena maya, los jóvenes guerreros mayas y el programa Aldeas Mayas de Yucatán. Es decir, prontamente atestigüaremos cómo en la región peninsular se agudizará la lucha por las representaciones de lo(s) maya(s), en el contexto de mercantilización de su cultura, proceso del cual participan actores mayas y no mayas.

Consideramos que se generará una vorágine en torno a distintos actores sociales buscando dirigir la mirada de un gran público -los diversos tipos de turistas- hacia ellos; ¿qué tanto se modificarán los sentidos culturales en torno a lo maya? ¿qué tanto los jóvenes de las comunidades maya campesinas se adaptarán a los cánones de la mirada turística? ¿qué se visibilizará e invisibilizará en torno al patrimonio cultural? ¿habrá manifestaciones de resistencia cultural ante la mercantilización de lo maya? Preguntas a las que es fundamental darles un puntual seguimiento y de las cuáles ya existen algunas respuestas.

En el caso de los jóvenes mayas, particularmente hablando de los guerreros, es posible decir que éstos se están construyendo como sujetos a partir de una serie de consideraciones externas. En el proceso de auto reconocimiento los jóvenes de las comunidades mayas cada vez más miran menos a sus padres, abuelos y sus respectivos elementos culturales, y cada vez más adoptan, se apropian, de elementos generados para la satisfacción de la demanda simbólica turística. Si uno de los objetivos declarados del Tren Maya es resguardar las culturas indígenas, tendríamos que preguntarnos ¿quién o quiénes están facultados para resguardar y reconocer

aquello que es deseable preservar? Nuevamente, parece que la respuesta está más en manos de agentes externos a las propias comunidades, quienes identifican una serie de criterios de qué deben ser consideradas prácticas y tradiciones deseables de salvaguardar.

Con el Tren Maya posiblemente se potenciará una etnicidad vinculada a lo exótico y lo prístino a través de las representaciones de la *mayanidad.gob* y *mayanidad.age* con el respaldo y promoción desde la *mayanidad.gob*. El maya ataviado como guerrero, el maya que ejecuta danzas prehispánicas, el maya que participa en el juego de pelota, que “purifica” turistas con la “chamaneada” y que porta orgullosamente su vestimenta. Ese mismo maya que cada vez participa menos en la milpa, que cada vez menos se siente parte de un territorio específico y que cada vez menos reproduce los saberes locales.

Ahora bien, los procesos de mercantilización de las prácticas culturales -como la milpa, los rituales, la cocina y danzas tradicionales o inventadas- están atravesados por relaciones de poder, pero también le son inherentes las capacidades de agencia, apropiación e innovación de los actores individuales y colectivos. Por tal motivo, a pesar de que resulta tentador y casi automático lamentarse por la pérdida del trabajo de la milpa o su patrimonialización a expensas del turismo, por ejemplo, habría que recordar que la identidad es un proceso y no una esencia. No obstante, habría que considerar también las condicionantes y limitaciones estructurales de los actores en el entramado de relaciones de poder cuando ocupan posiciones subordinadas, ¿será que más que una opción laboral, el turismo -con su demanda de folklorización y performatividad- se presenta como la única estrategia de supervivencia económica? El desarrollo de las dos caras de este fenómeno, de sus tensiones y contradicciones, excede los propósitos de este trabajo, pero se nos presenta como una ruta de análisis sugerente que abordaremos más adelante.

En otro orden de ideas, cabría preguntarse también ¿quién decide que el maya que opta por el turismo o la política es menos maya que el milpero? ¿Puede una narrativa particular representar la complejidad de un sector amplio de la población? Como investigadores no nos corresponde intentar responder esas preguntas, pero sí comprender y dar cuenta de quiénes, cuándo, cómo y por qué intentan responderlas, incluso cuando la realidad social confronte nuestras subjetividades, como ocurrió con el caso del líder supremo nacional indígena maya. Este caso resulta incómodo, pero hay otros que no lo son tanto porque al no intentar monopolizar la representatividad ni modificar el orden de las cosas, sino simplemente participar de sus beneficios a título personal, resultan funcionales y no subvierten el *statu quo*, como es el caso de los guerreros mayas que activan simultáneamente la *mayanidad.com* y la *mayanidad.age*.

Lo expuesto en este artículo pone de manifiesto cómo los procesos globales de la etnicidad -mercantilización y gobernanza- son aparatos de la acumulación por desposesión y su expansión hacia la economía de los símbolos, a expensas de los territorios indígenas y de las culturas. El capitalismo actual pone en marcha y renueva sus lógicas de mercantilización donde no lo había hecho antes, dejando su impronta en la identidad de la población y también en sus cuerpos racializados. Hemos mostrado cómo operan en este proceso las representaciones de la *mayanidad* para el caso de la Península de Yucatán.

Asimismo, consideramos que la turistificación de los espacios rurales del mundo apela a estrategias similares, como el uso de términos como “chamán” o “aldea”, o la adopción de una estética *etno-eco-chic* adaptable a cualquier lugar etno-eco-turistificable. Para el caso de la Península de Yucatán, los vacíos de tal estética genérica son llenados con contenidos propios de la mayanidad.com y la mayanidad.age, con o sin el auspicio del aparato estatal.

Sostenemos que un riesgo fundamental del Proyecto Tren Maya articulado con el programa Aldeas Mayas, es la propagación a lo largo de sus vías férreas no sólo de la estética *etno-eco-chic-maya* para satisfacer turistas, sino también de las representaciones folklorizadas de la población maya como exótica y prístina. Se corre el riesgo de propagar una representación de la mayanidad estandarizada y primordialmente turística que puede afectar la identidad de los habitantes de los pueblos mayas, pero también sus prácticas cotidianas y al paisaje local, como ha ocurrido con los denominados “Pueblos Mágicos” que son casi indistinguibles unos de otros.

Si bien, el turismo tiene el potencial de ser una herramienta de planificación territorial para luchar contra la pobreza, para proteger territorios en pugna o muy retirados de los centros de decisión, iniciativas como el Tren Maya o Aldeas Mayas, dado que no garantizan la propiedad social y la gestión de la actividad turística por parte de los actores locales, se contradicen con las iniciativas de las comunidades y, de hecho, debilitan al turismo comunitario. Cuando no se planifica cuidadosamente y en conjunto con las comunidades el riesgo de folklorización y de impactos sociales y ambientales negativos es alto.

Seguirle la pista al Proyecto Tren Maya permitirá profundizar sobre las cuestiones surgidas a lo largo de la elaboración de este texto. Igualmente nos permitirá visibilizar los efectos sociales y culturales del tren desde su fase de construcción, lo que al mismo tiempo nos convoca a generar acciones de incidencia en políticas públicas y de acompañamiento a localidades atravesadas por las políticas de desarrollo turístico, la inversión privada, las representaciones de la mayanidad.gob, mayanidad.com y mayanidad.age, que en suma conforman *las vías de la mayanización*.

Bibliografía

- Almeida Poot, Marco. 2020. *El proceso político del Proyecto Tren Maya: narrativas y disputa por recursos (2018-2019)*. Tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Baños Ramírez, Othón. 1989. *Yucatán; ejidos sin campesinos*. UADY, Mérida.
- Bastos, Santiago, Aura Cumes y Leslie Lemus. 2007. *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.
- Boccaro, Guillaume. 2010. “Para una antropología del Estado multicultural bajo la globalización neoliberal. Algunas reflexiones teóricas”. En Salmerón Castro, Fernando, Laura Valladares de la Cruz y María Escamilla Hurtado (eds.) *Reformas del Estado: movimientos sociales y mundo rural en el siglo xx en América Latina*, 39-63. México: UNAM.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1962. *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán. Un ensayo de antropología aplicada*. INI, México.

- Bracamonte y Sosa, Pedro. 2007. *Una deuda histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Bryman, Alan. 2004). *The Disneyization of Society*. London: Sage.
- Brysk, Alison. 2009. *De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*. Barcelona: Bellaterra.
- CAFS-CD. 2019. *Ficha Técnica del Tren Maya: Aspectos legislativos, ambientales, económicos y socio-culturales*. Disponible en: <https://www.trenmaya.gob.mx/repositorio-de-documentos-oficiales/> (24/jul/20).
- Castañeda, Quetzil. 2004. “No somos indígenas!”: Gubernamentalidad y la identidad maya de Yucatán”, en Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (eds.), *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, México, UPN-OSEA.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity.Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn (edits.). 2010. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Institut français d'études andines,
- DOF. 2022. Diario Oficial de la Federación. 13 de abril del 2022. Disponible en: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5649068&fecha=13/04/2022&print=true
- Elbez, Méliisa. 2017. “¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol.11, n.22, pp.34-64.
- Escalante Gonzalbo, Paloma, Amayrani Ramírez, Verónica Llerenas, Karla González. 2020. “Diagnóstico, observaciones y recomendaciones sobre el Tren Maya en Quintana Roo”.
- Escobar Ohmstede, Antonio, Fernando Salmerón, Laura Valladares, Guadalupe Escamilla. 2010. “Introducción: acuerdos, negociaciones y conflictos en las reformas de los Estados en América Latina” en Castro, F. I. S., de la Cruz, L. V., & Escamilla, M. G. E, *Reformas del estado: movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Espadas Manrique, Celene, Alejandra García, Alfonso Munguía, Ángeles López, Rodrigo Patiño, Casandra Reyes, Ivet Reyes y Jazmín Sánchez. 2019. *Perspectiva de los territorios del norte de la Península de Yucatán de cara al Tren Maya: Una visión integral de sus condiciones socioeconómicas, socioambientales y socioculturales al 2019*.
- Flores, Adrián, Yannick Deniau y Sergio Prieto. 2019. “El Tren Maya. Un nuevo proyecto de articulación territorial en la Península de Yucatán”. México: GeoComunes/Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible.
- Foucault, Michel. 1988. *Historia de la sexualidad, Vol. 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.

- García de Fuentes, Ana, Samuel Jouault y David Romero. 2019. “Representaciones cartográficas de la turistificación de la península de Yucatán a medio siglo de la creación de Cancún” en *Investigaciones Geográficas*, núm. 100.
- Gasparello, Giovana y Violeta Núñez Rodríguez (coords.). 2021. *Pueblos y territorios frente al tren maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*. Oaxaca: Centro Intradisciplinar para la Investigación de la Recreación A. C.-SNPICD-INAH
- GC-TTM. 2019. *Territorios mayas en el paso del Tren: situación actual y riesgos previsibles*. CONACYT.
- Hall, Stuart. 2003. “¿Quién necesita identidad?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Harvey, David. 2005. “El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión”. en *Socialist register 2004*. Buenos Aires: CLACSO.
- Iturriaga, Eugenia. 2018. *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Mérida: UNAM.
- Jouault, Samuel. 2021. *El traspais de Cancún-Riviera Maya: lugares, actores y dinámicas*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Khafash Echevarría, Leila. 2016. *Disneyización, parques temáticos y cultura corporativa en el capitalismo terciario: experiencias Xcaret, Riviera Maya (México)*. Tesis doctoral, Facultad de geografía e historia, Universidad Complutense de Madrid.
- Little, Walter. 2004. *Mayas in the Marketplace. Tourism, Globalization and Cultural Identity*. Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/702783>
- Lizama Quijano, Jesús. 2007. *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, México, CIESAS/Porrúa.
- López Santillán, Ángeles y Gustavo Marín Guardado. 2010. “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. 31, núm. 123, pp. 219-258.
- Llanes Salazar, Rodrigo. 2018. “Etnicidad maya en Yucatán: balances y nuevas rutas de investigación” en *Estudios de cultura maya*, LI: 257-282.
- Marín Guardado, Gustavo (coord.). 2015. *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. Pasos Edita. Revista de turismo y patrimonio cultural. Núm. 15. El Sauzal, Tenerife.
- Oehmichen Bazán, Cristina. 2019. “Los Mayas de Quintana Roo y la economía de la identidad”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 13, núm. 26, pp. 197-223.
- Pérez Montfort, Ricardo y Ana Paula de Teresa (coords.). 2019. *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. México: Debate.
- Quintal Avilés, Ella Fanny. 2005. “Way yano’one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”, en *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas*

- en el México actual*, pp. 291-371, Miguel A. Bartolomé (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Restall, Mathew. 1997. *The Maya World: Yucatec Culture and Society. 1550-1850*. Stanford, Stanford University Press.
- Reyes García, Casandra, Celene Espadas, Alejandra García y Manuela Tamayo. 2019. *El tren maya ¿Por qué están tan preocupados los biólogos?* CICY, Mérida.
- Rodríguez Martínez, Yassir (2017), “Turismo y gubernamentalidad en Ek Balam: ser maya en el contexto neoliberal”, en *Alteridades* 27 (54). pp. 119-129
- Rodríguez Martínez, Yassir y Samuel Jouault. 2021. “Turismo e identidad maya: ser joven guerrero en el siglo XXI”, en *Península*, vol. XVI, núm. 2, julio-diciembre, pp. 77-97.
- Sánchez Suárez, Aurelio (coord.). 2017. *Xa'anil naj. La gran casa de los mayas*. Mérida: UADY
- Sandoval Palacios, Juan Manuel. 2022. *La construcción del Tren Maya y la destrucción de patrimonio arqueológico en la Península de Yucatán*. Cuaderno de trabajo núm. 3. México: DEAS-INAH.

Brave Storytelling: Diasporic Indigenous Students, Vulnerability, and the Arts

Luis Javier Pentón Herrera

University of Warsaw

Abstract: In this article, I explore how vulnerability is imposed on diasporic Indigenous students in U.S. classrooms and how, through the arts, language and literacy educators can remove these vulnerabilities. For this, I weave elements of storytelling to first introduce Mariela and diasporic Indigenous students. Then, I share two examples of how my diasporic Indigenous students used poetry and drawing in our high school English for Speakers of Other Languages (ESOL) classroom to overcome vulnerabilities imposed on them by our school system. For clarification, throughout this manuscript, I use the term diasporic Indigenous students to describe Indigenous students who migrated to the United States from territories known today as Latin America.

My hope is that the experiences described in this article will urge literacy and language educators to consider vulnerability as a condition imposed on students rather than as a characteristic or deficiency that learners bring with them.

Keywords: diasporic Indigenous students, emergent multilingual learners, ESOL, storytelling, vulnerability

Introduction

Early in my career as a language teacher, I favored grammar instruction in the teaching of English as a new language. In my graduate studies, grammar was emphasized as a vital element of second language acquisition (SLA). However, I realized that grammar alone was not enough; I had to make a change in my teaching if I wanted to connect with my students. This realization shifted my pedagogy and centered the lives of the adolescents in front of me (España & Herrera, 2020). I wondered, *Who are they? What are their stories? How have their journeys affected their lives?* These questions informed my lesson planning and our community building. Another significant wonder was *What do my students need from me to succeed in our classroom and beyond?* Finding the answer to this last question required me to get to know my students individually and in community.

As an English for Speakers of Other Languages (ESOL) teacher, I have had the privilege of learning just as much, if not more, from my students as they have learned from me. My students taught me, for example, about the rich and often unknown diversity within the Latinx community. I, as a Cuban-born and raised individual who identifies as Latinx, thought I knew what being Latinx meant, often assuming all students coming from Latin America were monolingual Spanish speakers. I was wrong, very wrong. Relationships founded on trust, respect, and appreciation for one another encouraged my students to disclose personal information with me that otherwise

would have remained hidden. One of the most profound revelations my students shared with me was that they were Indigenous. This revelation took me on a path to learning and recognizing how the practice of erasure—erasing Indigenous languages and identity—often replicated in our school systems, imposed vulnerabilities upon my Indigenous students.

For clarification, throughout this article, I use the concept of *vulnerabilities* differently from how it has been historically used in the context of education. In the education discourse, the use of the term *vulnerability* has become increasingly popular and it is often associated with poverty, personal traits and status, social issues, or other factors that reside outside of educational institutions (Jiménez Vargas et al., 2018). From this purview, when describing a student, the term *vulnerability* is often—and abstractly—used to refer to factors that students bring with them from outside and into the educational institution. This definition, in my view, is problematic for two main reasons: (1) it identifies *vulnerability* as a descriptor that exists and occur only outside of the educational institution, and (2) it expropriates educational institutions of all their responsibility to identify and eradicate inequality in their learning spaces.

In this article, I explore how vulnerability is imposed on diasporic Indigenous students in U.S. classrooms and how, through the arts, language and literacy educators can remove these vulnerabilities. For this, I weave elements of storytelling to first introduce Mariela¹ and diasporic Indigenous students. Then, I share two examples of how my diasporic Indigenous students used poetry and drawing in our high school ESOL classroom to overcome vulnerabilities imposed on them by our school system. Throughout this manuscript, I use the term *diasporic Indigenous students* to describe Indigenous students who migrated to the United States from territories known today as Latin America (see Kovats Sánchez et al., forthcoming). Also, both of my students gave me permission to share the poem and the drawing that appear in this manuscript.

Mariela's Story

I taught ESOL at a public high school in the state of Maryland from 2014 to 2019. As a novice ESOL teacher, I was nervous and excited to finally put into practice what I had learned through my teacher preparation program. Over 97 percent of the emergent multilingual learners at this high school were Spanish speakers, so I knew my bilingual knowledge and skills would be an asset to support their language development. In the first two months, I followed the best practices for teaching Spanish-speaking learners by relying on Spanish, their supposed native and first language, and to scaffold and differentiate instruction in English. Most of my students benefitted from this practice, but I noticed how a handful of the quietest, shy learners continued to become disengaged and thus fell behind in their classes.

I remember launching an early lesson as follows: “El verbo ‘to be’ se cambia igual que cambiamos el ‘ser’ y el ‘estar’ en español. A este cambio le llamamos conjugación, y la conjugación del verbo cambia para cada persona, que se llaman pronombres personales.” (The verb ‘to be’ changes the same way we change the verbs ‘ser’ and ‘estar’ in Spanish. We call this

¹ All names used in this manuscript are pseudonyms.

change conjugation, and verb conjugation changes for each person, which we call personal pronouns.)

I wrote this textual information on the board to serve as a visual aid. In my explanation, I made connections to the conjugations of the verb ‘to be’ in both English and Spanish. In-between sentences, I checked for understanding by scanning the room and listening to responses. My students’ gentle nodding and smiles informed me that they were understanding the information I was teaching them, which filled me with joy.

Mariela, a seventeen-year-old student who enrolled in our school in November, showed confusion on her face. When we made eye contact, I asked, “Are you ok?” followed by a thumbs up and smile. Mariela responded to my informal inquiry with a shy smile and continued to transcribe in her personal notebook the information from the whiteboard. I assigned an activity asking students to write sentences with the verb ‘to be’ using different personal pronouns. While the class worked on this activity, I walked to Mariela’s desk with enthusiasm.

“Mariela, ¿entendiste esto que expliqué?” (Mariela, did you understand what I explained?) Mariela kept her eyes fixed on her notebook while working on the activity of the verb ‘to be’ and whispered, “Más o menos, Mr. Pentón.” (A little bit, Mr. Pentón.) I reached for a chair and sat beside Mariela. I began going over the conjugation of the verb ‘to be’ one more time, but I realized that we had less than five minutes left for our class. “Mañana te lo voy a explicar mejor que ya casi se acaba la clase” (tomorrow I’ll explain this information better because we are almost out of time for our class), I assured Mariela as I rushed quickly to the front of the classroom for final announcements before the bell rung.

During our short time together, I noticed that Mariela was struggling in our ESOL classroom. “*Perhaps my teaching style is not working for Mariela?*” “*What else can I do to help her understand this information?*” were frequent, ruminative questions. As an ESOL teacher, I understand that emergent multilingual learners undergo a period of culture shock and silence when they first arrive in the U.S. and in new schools, but Mariela did not show signs of withdrawal. In our classroom and in the school hallways, she was always smiling and interacting with classmates.

Although Mariela had joined our school a little over a week ago, I did not know much about Mariela’s background. The only information I received from the guidance counselor when I welcomed Mariela was that she was a Latinx student from Guatemala who spoke Spanish. At our school district, teachers rarely received a file with information about our learners. For this reason, we (teachers) were often left unguided on how to best support the recent arrivals we were welcoming into our learning spaces.

That afternoon, I decided to call Mariela’s mother to ask about her formal education background in Guatemala. In my conversation with Mariela’s mom, I learned that Mariela’s native language was Q’anjob’al, not Spanish, and that she was learning Spanish and English simultaneously. Mariela had been wrongfully mislabeled as a Spanish-speaking student, and my teacher-colleagues and I never received information about her Indigenous culture or language. After explaining to Mariela’s mother that I was noticing some challenges in her progress, she asked me to include support in Q’anjob’al instead of Spanish to help Mariela learn English.

“Profesor, ella si puede hablar español pero escribir y leer es más fácil en Q’anjob’al para ella. Por favor, dele la ayuda en Q’anjob’al en vez de español” (teacher, she can speak Spanish, but it is easier for her to read and write in Q’anjob’al. Please give her the support in Q’anjob’al instead of Spanish)². I was surprised by this request and responded “voy a ver qué puedo hacer, pero no tenemos recursos o diccionarios en idiomas indígenas en nuestro distrito escolar” (I’ll see what I can do, but we don’t have any resources or dictionaries in Indigenous languages in our school district).

Diasporic Indigenous Students

Mariela’s story is, unfortunately, common. Although the migration of Indigenous Peoples has been recorded for decades (Castellanos, 2015; Jonas & Rodríguez, 2015), the practices of erasing Indigenous languages and cultures in the U.S. continue to affect Indigenous communities. Mariela and other students like her represent one of the most vulnerable and invisible student populations in U.S. schools today—diasporic Indigenous students (see Pentón Herrera, 2021a). In their countries of origin, Indigenous communities have historically been murdered, marginalized, and allowed fewer opportunities for success and prosperity than their non-Indigenous, Spanish-speaking counterparts. Mariela and other diasporic Indigenous children escape these dangerous, inauspicious living conditions in hopes of a better life. However, upon arrival, the U.S. education system often neglects their Indigenous language(s) and culture(s), assigning them linguistic and cultural labels of the oppressive system they are escaping from, namely, Spanish-speaker and Hispanic/Latinx (Batz, 2014).

Due to these experiences, students like Mariela are often reluctant to disclose that they are Indigenous or that they do not speak Spanish for fear of being denigrated, disrespected, or harmed (Batz, 2014; Boj Lopez, 2017; Romero & Corpeño, 2019). At the same time, staff at school districts often assume that all students from Latin America speak Spanish as a first (and only) language and rarely ask for information about the students’ native language or culture when enrolling in school. Further, even in cases where Indigenous families disclose to district and school personnel that they speak an Indigenous language, this information is erased³ from their children’s school records (Campbell-Montalvo, 2021). Diasporic Indigenous students are caught in the middle of these socio-political and bureaucratic circumstances and, as a result, their formal education and language learning is affected.

I was once unaware of the existence of diasporic Indigenous students in U.S. schools. However, learning about my Indigenous students transformed me personally and professionally, making me a fierce advocate for their rights and opportunities. During my time teaching high school, I often sent school-wide emails to our teachers and administrators with information about our Indigenous students, and I used every platform I was allowed at the district level to bring light

² I was not able to verify Mariela’s writing and reading abilities in Q’anjob’al as I am not a Q’anjob’al speaker and could not find anyone in our community who spoke the language besides her family. However, Mariela appeared to know and feel more comfortable with Q’anjob’al than with Spanish.

³ For clarity, erased from the children’s school records refers to (1) literally erasing the information from the school records and/or (2) omitting the information disclosed by the parents, which becomes a form of erasure.

to my Indigenous students, their cultures, and languages. During these acts of advocacy, the resistance and silence I experienced from district and school leaders⁴, as well as teachers, reminded me that diasporic Indigenous students are a vulnerable population in U.S. schools not because they are fragile, but because of the neglect and indifference of those in positions of power.

Rafael Writes a Poem

On a chilly December morning in 2014, a boisterous group of students walked into our newcomer ESOL classroom for their first class of the day.

“Mr. Pentón!” Rafael shouted excitedly, “¿Qué vamos a aprender hoy?” (What are we going to learn today?).

I smiled and responded, “Today, we are going to write a poem in your native languages and English.”

Rafael’s eyes opened wide with wonderment, and he and other classmates began to cheer with excitement. My students’ reaction to my response was exciting for me, their teacher, but it was also somewhat expected. After all, this would be the first time they engaged in an activity requiring such a high level of linguistic imagination and innovation in English. After writing the instructions for the poem on the board, Rafael, shouted again:

“Mr. Pentón, yo hablo mam, español, e inglés. ¿En qué idioma escribo mi poema?” (Mr. Pentón, I speak Mam, Spanish, and English. In what language do I write my poem?).

“In all three: Mam, Spanish, and English,” I responded with a grin on my face. “Rafael, you have such a wonderful ability, being able to speak three languages is truly amazing,” I asserted. Then I turned to the class and shared, “the more languages you speak, the more knowledge you have about people and the world. Always use and treasure all the languages you know; they make you special.”

Rafael, smiling, stated that he was going to write a poem titled *Nnaniya tal tb’anix wen* (My mother is very beautiful) to honor his mother and everything she has done to care for him and his brothers throughout her life. His poem, short in size, but rooted deep in emotions, provided a safe space for Rafael to use his Indigenous language to share his feelings, and also allowed him to introduce his mother to our class. Once he completed the poem, Rafael asked me if he could read it aloud in all three languages. I, of course, replied with an excited “Yes!”

I used the projector to reflect the trilingual poem below (see Table 1) on the board, and Rafael began reciting the poem to the whole class while pointing at each line, first in Mam, then in Spanish, and finally in English. He ended the reading of his poem with an emotional “I love my mother very, very much.” His classmates responded to Rafael’s emotional presentation with thunderous applause.

⁴ The topic of resistance and silence from district and school leaders, as well as teachers, deserves more attention. However, this is a sensitive subject that goes beyond the main topic of this article.

Table 1*Rafael's Trilingual Poem*

Language	Mam	Spanish	English
	Nnaniya tal tb'anix wen	Mi mamá es muy hermosa	My mother is very beautiful
	Tzaj tq'on nchwinqila	Me dio la vida	She gave me life
	Ex ok tkayina ayin	Me dio su amor	She gave me love
	Atzin jalenxin chjon	Y yo le pago	And I repay her
	Tuke wanmiya	Con mi corazón	With all my heart
	Azin tal q'ia tal tb'anix wen	Ella es muy linda	She is very pretty
	Atzin tal q'ia bonitx wen a nnaniy	Ella es mi madre	She is my mother
	A nnaniy ntzaj tq'on tumel wey	Ella es la estrella	She is the star
	Ex a nnaniy ntzaj tjion nb'ey wen	Que mi camino abre	That my path opens

During my time teaching Rafael and other diasporic Indigenous students, I learned that poetry and free writing allowed my students to express their prior knowledge while also using literacy as a medium to engage and explore emotions. Ríos Vega (2020) also discovered the power of engaging diasporic Indigenous students in poetry writing. In his book, Ríos Vega (2020) shares that Esperanza, an Akateko (sometimes spelled *Acateco*) student, had kept a self-reflective poem many years after graduating high school. Similar to Rafael's poem, emotion is palpable in Esperanza's writing, particularly in the sections she mentions her family.

Poetry writing, especially in Mayan languages, is an emotional act of reclamation directly linked to Maya literacy (Holbrock, 2016); yet, opportunities to write poetry in Indigenous languages are rarely provided to students, especially in English language classrooms. For this reason, creating safe spaces where our diasporic Indigenous students can use their Indigenous languages, explore their emotions, and weave their Indigenous literacies becomes a matter of educational equity and justice. Further, providing a space where Indigenous students can share their stories and use their languages becomes an act of counternarrative against the persistent erasure of indigeneity, Indigenous Peoples, and Indigenous languages and cultures in our K-12 spaces.

Gaspar Draws La Aldea de Xoncá (The Village of Xoncá)

I welcomed Gaspar, an 18-year-old student, to our newcomer ESOL class a few months after our 2015-2016 school year had begun. He was timid and spoke very softly, always avoiding any unnecessary attention. In our initial conversation, I learned that Gaspar spoke Ixil, a Mayan language, as his first language and that he dropped out of school after completing fourth grade. The village where he lived in Guatemala had an elementary school that taught content in Spanish, but most of the student population was Ixil. As a result, Gaspar was not taught how to read and write in Ixil, only in Spanish; however, he primarily communicated orally (i.e., listening and speaking) in Ixil, and had difficulty speaking Spanish. In our English classroom, Gaspar would develop, for the first time in his life, proficiency in all four language domains (i.e., listening,

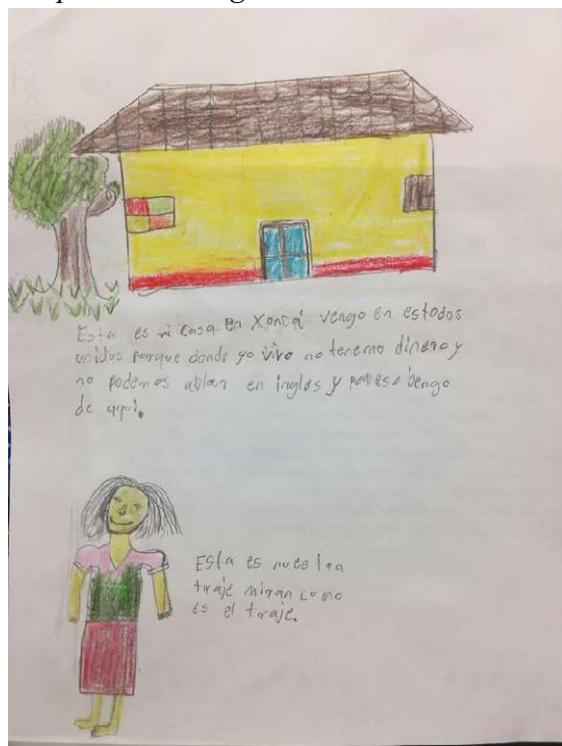
speaking, reading, and writing) in one language—English. This experience proved overwhelming at first for Gaspar, and he often sought refuge in the back of the classroom, where he sat quietly hoping to stay hidden from classmates and me, his teacher.

A few weeks after his arrival, I asked one of my students to interpret to Gaspar in Ixil the instructions for the activity we were working on. This activity asked students to share a visual representation of their choice (e.g., drawing, picture, etc.) along with a story. Gaspar became overwhelmed at the idea of presenting in front of the class, but his Ixil classmate assured Gaspar that he would stand up beside him during the presentation. The next day, Gaspar walked into our classroom with the drawing shared below in Figure 1 and proudly handed it to me, “Mr. Pentón, mi dibujo” (Mr. Pentón, my drawing). I smiled in excitement and began the class by placing Gaspar’s drawing on the overhead projector and reflecting it on the board.

“Gaspar, ¿puedes leer estas oraciones en voz alta, por favor?” (Gaspar, can you read these sentences aloud, please?), I inquired, while reflecting Figure 1 on the board for everyone to see. Gaspar began to read these sentences aloud and, after each sentence, I repeated them in English for all students. While reading, Gaspar shared with us that he was from Xoncá, a humble, rural village in Guatemala, and taught us the colors of the traditional regalia used by Ixil women in his community. His classmates, excited to learn about Gaspar and his story, clapped at the end of his presentation and congratulated him for his work and story, “good job, Gaspar!”.

Figure 1

Gaspar’s Drawing



Gaspar’s written Spanish may be considered distinct from the idealized ‘native’ or ‘standard’ norm. He wrote in his drawing: “Esta es mi casa en Xoncá vengo en estados unidos

porque donde yo vivo no tenemos dinero y no podemos hablar en inglés y por eso bengo de aquí. Esta es nuestra casa miran como es el traje” (This is my house in Xonca. I came to the United States because where I lived we did not have any money and could not speak English; that is why I came here. This is our traditional regalia. Look at the regalia).

Some of my diasporic Indigenous students arrived in our classroom with limited or interrupted formal education (see DeCapua et al., 2020; Pentón Herrera, 2022). Many of them, like Gaspar, could write and read with various degrees of proficiency in their Indigenous languages and/or Spanish, but primarily spoke and understood their Mayan language(s). Many of these learners had difficulties establishing and maintaining relationships with their classmates, and anchoring themselves in our school and classroom community because ‘doing schooling’—that is, attending a formal school environment—was a new concept for them.

Initially, I struggled to engage learners like Gaspar while simultaneously teaching print literacy and language in English. However, by incorporating activities that invited visual forms of expression, such as Gaspar’s drawing, my diasporic Indigenous students with limited or interrupted schooling began to share their worldview with our class, becoming more engaged and motivated in the process. The work produced by my diasporic Indigenous students through art-based activities expanded my definition of literacy, noticing details that would otherwise remain invisible or hidden. For example, in Gaspar’s drawing, he uses elements of Maya literacy to assign patterns, colors, and symbols in the woman’s traditional clothing (Holbrock, 2016). These Indigenous literacies and epistemologies are often ignored in traditional Western schooling, causing detrimental effects on Indigenous knowledge systems and students (Kulago et al., 2021).

Removing Vulnerability Through the Arts

In her book *Incarcerated stories: Indigenous women migrants and violence in the settler-capitalist State*, Speed (2019) discusses *vulnerability* and being *vulnerable* as pertaining to Indigenous women. Throughout her book, Speed (2019) discusses vulnerability to “reveal the multiple ways in which Indigenous women are rendered vulnerable to a range of perpetrators through structures of settler capitalist power, and act to resist by surviving” (p. 2). Simply put, for Speed (2019), vulnerability is imposed on Indigenous women in multiple, intersecting ways by those in positions of power. Similar to Speed’s (2019) discussion about Indigenous women migrants, I believe vulnerability is not a personal characteristic but an imposed condition placed on diasporic Indigenous students who arrive in U.S. schools and classrooms.

Research tells us that diasporic Indigenous students have unwelcoming and challenging experiences in U.S. formal education systems (see Barillas Chón, 2010; Casanova, 2019; Pentón Herrera, 2021b). These unsupportive experiences emanate from multiple, intersecting factors (i.e., mindsets, politics, and practices) established by people in power, placing diasporic Indigenous students in situations of constant vulnerability.

Tussey (2019) explains that the U.S. “public-school system is a subset of hegemonic culture and as such, establishes a learning environment that replicates broader ruling class ideology” (p. 109). This means that educators, often unconsciously and unknowingly, either

neglect Indigenous students' identity or approach Indigenous students' funds of knowledge and linguistic repertoires from a deficit perspective (Tussey, 2019). As a result, diasporic Indigenous students are faced with two difficult options, either (1) conform to the labels of *Spanish-speaker* and *Hispanic/Latinx* assigned by the school system and staff members; or (2) claim their Indigenous identity, which could result in becoming vulnerable by the lack of support, resources, safety/protection, and conditions available in U.S. schools for Indigenous youth. For a deeper conversation about the racialization of Indigenous students from Latin America in U.S. schools, see Barillas Chón et al. (2021).

In this article, the stories of Mariela, Rafael, and Gaspar reflect some of the challenges and opportunities diasporic Indigenous students experience in our learning environments today. Mariela arrived at her school and was racialized as a "Spanish-speaker" because she was from Guatemala. The lack of knowledge in school districts about diasporic Indigenous students like Mariela creates uncomfortable, unhelpful barriers, affecting their academic progress and placing them in a state of vulnerability. When I first learned that Mariela was Maya and spoke Q'anjob'al as a first language, I did not know what to do to support her. In all the training I received in my teacher preparation programs, as well as in professional development workshops offered by the school district, Indigenous students were never acknowledged or talked about. My lack of knowledge and awareness about Mariela's culture and language placed her and her Indigenous classmates at a disadvantageous position, erasing their Indigenous identity and language in the process, and placing them in a state of vulnerability.

Since my time meeting Mariela during the 2014-2015 school year, I have learned about the struggles diasporic Indigenous children face in their native countries and have continued to witness the challenges that are placed upon them in U.S. schools. For example, I have learned that in many Latin American countries, people in power have subjected Indigenous communities to genocide, displacement, poverty, and discrimination for generations, placing them in a constant state of vulnerability. Similarly, I continue to witness how some of my diasporic Indigenous students arrive with a wealth of life experiences and skills deemed unimportant by the U.S. school system simply because these funds of knowledge do not fit within the standardized Western curricula. Through these lessons and my own teaching practice, I have found that integrating arts in our learning environment allows my diasporic Indigenous students to thrive.

By incorporating arts in our ESOL classroom, Indigenous students like Rafael, who can read and write (at various levels) in their Indigenous language(s), Spanish, and English, are able to explore the beauty of translanguaging while learning English, using their full linguistic repertoire in the process. At the same time, students like Gaspar, who have interrupted formal education and are developing print literacy skills, can use their funds of knowledge as a bridge to share their stories and establish personal connections with other classmates. Beyond creating exciting, fair learning conditions for all, I have personally found that incorporating arts provides cathartic relief for my students, many of whom suppress their emotions and memories because they cannot find a safe place to share them.

Final Thoughts

What, then, are the next steps schools and educators can take to support diasporic Indigenous students? The answer to this question is complex and full of possibilities. I do believe, however, that building a relationship of trust and respect with our learners is the first step to learning more about their realities and what we can do to support them. Also, uplifting and honoring Indigenous cultures, languages, and identities in our learning spaces and schools is vital for empowering our diasporic Indigenous learners (Cano, 2022). This practice of empowerment, in turn, will contribute to changes in worldviews, helping us (teachers) transition from deficit to asset-based pedagogy while learning about Indigenous epistemologies and literacies that remain hidden in Western schooling systems. I recommend teachers read Kovats Sánchez et al. (forthcoming) for more information on how to create positive learning communities for diasporic Indigenous students in our classrooms and beyond.

I would like to end this article by urging literacy and language educators to consider vulnerability as a condition imposed on students rather than as a characteristic or deficiency that learners bring with them. When we see students struggling in our classrooms, we must ask ourselves, “*what vulnerabilities are being imposed on this student by school personnel and the school district?*” and “*how can I remove these imposed vulnerabilities?*” By asking these two important questions, we begin to change our mindset, focusing on the possibilities for our students’ success, and including activities such as arts to remove the imposed vulnerabilities placed upon them by those in positions of power.

References

- Barillas Chón, D. W. (2010). Oaxaqueño/a students’ (un)welcoming high school experiences. *Journal of Latinos and Education*, 9(4), 303–320. <https://doi.org/10.1080/15348431.2010.491043>
- Barillas Chón, D. W., Montes, P. D., & Landeros, J. (2021). Presencing while absent. Indigenous Latinxs and education. In E. G. Murillo, D. Delgado Bernal, S. Morales, L. Urrieta Jr., E. Ruiz Bybee, J. Sánchez Muñoz, V. Sáenz, D. Villanueva, M. Machado-Casas, & K. Espinoza (Eds.), *Handbook of Latinos and education. Theory, research, and practice* (2nd ed.) (pp. 135–145). Routledge.
- Batz, G. (2014). Maya cultural resistance in Los Angeles: The recovery of identity and culture among Maya youth. *Latin American Perspective*, 41(3), 194–207. <https://doi.org/10.1177/0094582X14531727>
- Boj Lopez, F. (2017). Mobile archives of indigeneity: Building la comunidad Ixim through organizing in the Maya diaspora. *Latino Studies*, 15(2), 201–218. <https://doi.org/10.1057/s41276-017-0056-0>
- Campbell-Montalvo, R. (2021). Linguistic re-formation in Florida heartland schools: School erasures of Indigenous Latino languages. *American Educational Research Journal*, 58(1), 32–67. <https://doi.org/10.3102/0002831220924353>

- Cano, J. (2022). *The identity experiences of Maya Q'anjob'al American youth and Mayan language loss: A post-colonial perspective on language, culture and identity* [Doctoral dissertation, Pepperdine University].
<https://digitalcommons.pepperdine.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2223&context=etd>
- Casanova, S. (2019). Aprendiendo y sobresaliendo: Resilient indigeneity & Yucatec-Maya youth. *Association of Mexican American Educators Journal*, 13(2), 42–65.
<https://doi.org/10.24974/amae.13.2.428>
- Castellanos, M. B. (2015). Idealizing Maya culture: The politics of race, indigeneity, and immigration among Maya restaurant owners in Southern California. *Diálogo: An Interdisciplinary Studies Journal*, 18(2), 67–78.
<https://via.library.depaul.edu/dialogo/vol18/iss2/7>
- DeCapua, A., Marshall, H. W., & Tang, F. L. (2020). *Meeting the needs of SLIFE: A guide for educators* (2nd ed.). University of Michigan Press.
- España, C., & Herrera, L. (2020). *En comunidad: Lessons for centering the voices and experiences of bilingual Latinx students*. Heinemann.
- Holbrock, M. J. (2016). *Mayan literacy reinvention in Guatemala*. University of New Mexico Press.
- Jiménez Vargas, F., Fardella Cisternas, C., & Chávez Rojas, J. (2018). La vulnerabilidad escolar como mito: Desafíos para el trabajo docente en entornos de exclusión social. *Athenea Digital*, 18(3), 1–16. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2147>
- Jonas, S., & Rodríguez, N. (2015). *Guatemala-U.S. migration: Transforming regions*. University of Texas Press.
- Kovats Sánchez, G., Mesinas, M., Casanova, S., Barillas Chón, D. W., & Pentón Herrera, L. J. (forthcoming). Creating positive learning communities for diasporic Indigenous students. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*.
- Kulago, H. A., Wapeemukwa, W., Guernsey, P. J., & Black, M. (2021). Land, water, mathematics, and relationships: What does creating decolonizing and Indigenous curricula ask of us? *Educational Studies*, 57(3), 345–363.
<https://doi.org/10.1080/00131946.2021.1892690>
- Pentón Herrera, L. J. (2021a, April). Supporting Indigenous Latinx students' success in U.S. schools. *¡Colorín Colorado!* <https://www.colorincolorado.org/article/supporting-indigenous-latinx-students-success-us-schools>
- Pentón Herrera, L. J. (2021b). An Ixil portrait: Exercising resilience amidst inequity, (dis)interest, and self-discovery. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education*, 15(1), 22–33. <https://doi.org/10.1080/15595692.2019.1682990>
- Pentón Herrera, L. J. (Ed.) (2022). *English and students with limited or interrupted formal education: Global perspectives on teacher preparation and classroom practices*. Springer.
- Ríos Vega, J. A. (2020). *High school Latinx counternarratives: Experiences in school and post-graduation*. Peter Lang.

- Romero, O., & Corpeño, X. (2019). How philanthropy can help stop the invisibilization of Indigenous migrants in the U.S. *Responsive Philanthropy*, 2, 3–6.
- Speed, S. (2019). *Incarcerated stories: Indigenous women migrants and violence in the settler-capitalist state*. University of North Carolina Press.
- Tussey, A. (2019). Maya Indigeneity in the public-school system: Institutional barriers between educators and students. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, 1(1), 1–11. <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol1/iss1/11>

LITERATURE AND POEMS

“Prince Jaguar” is an original poem by Ismael Briceño Mukul, a well-known Maya poet and scholar. This poem in English has been translated from the Yucatec Maya that also appears in this issue of Maya America.

Prince Jaguar

Your glance which fires my spirit
Is like a burning stone which caresses my hope.
¿Where have you hidden your eyes?
Your eyes of a dark twilight sky.
You, who were born by the ocean,
Lost in the shadowy silence of the mornings,
Which hides your mocking smile
breaking the silence of time.
Call me by my name because on your lips
It sounds like the word of gods.
I break up your glance into crumbs
Which I chew up and taste piece by piece.
¿Where have you hidden the song of hope of our land?
Oh, my jaguar prince,
my eagle prince,
my prince of the dark night
my jaguar prince.
We hear your name in the mountains,
Your song resounds in tiny minds

¡Ooh! My lord ¿where is your voice,
which puts my soul at peace?
Do not hide your song, for it is my soul,
Do not hide your words, for they are the voice of my people.
You are the great dark jaguar, you are the great nocturnal jaguar,
you are stone
you are man come from the lineage of stone,
You are the brother of the sun,
descended from men of hail,
carved between the song of gods and the sound of the mountains,
descended from men with hearts of stone.
in the pupils of your eyes we can see our thirst for freedom,
take me flying between your wings and your stone breast.
My lord, my jaguar prince,
I come with this humble smile to conquer your song.

The threshold of your silence

Let me rest in the darkness of your gaze
And dance among your dreams.
Let your gaze hold in my silence,
And keep my winter flowers between your hands.
Let me be a swan dancing in your smile
Allow me to caress your dreams
Give me the right to tell the night of your sweetness
Let me whisper your strength so the trees can hear
Let my passion rest in your cheeks.

Knowing that I long for your view,
look me in the eyes once more.
May your eyes be the flame of the path
Lord of the eyes of fiery stone,
Voices of the paths which rush through the silence.
Let me be a fiery butterfly in your eyes
Let me be a nocturnal hummingbird in your passions
Allow me to change into a turtle dove
Beneath the rain of your gaze.

My universe

What am I doing here?
Tell them I am following your silence
That I am caressing your jaguar eyes
That I am following the tracks marking your footsteps
One day you changed into my sun.
You changed into my smile and my tongue
One day you became the stone which enlightens my solitude
You became the crystal water of my cup
You became the roots of my corn fields
You became the sacred eyes of the deer.
You became both night and day
You changed into thirst and hunger in the paths of the universe
Today be my pen so you may become eternal in the universe.

**"Príncipe Jaguar" es un poema original de Ismael Briceño Mukul.
Este poema en español ha sido traducido del maya yucateco que también
aparece en este número de América Maya.**

Príncipe Jaguar

Tu atisbo que enciende mi espíritu
Es cual piedra de fuego que acaricia mi esperanza.
¿Dónde has escondido tu mirada? Tu
mirada de cielo de ocaso café.
Tú, que has nacido junto a los mares, Perdido en
el silencio sombrío de las mañanas,
que se confunde con tu sonrisa guasona rompiendo la
afonía del tiempo.
Llámame por mi nombre porque en tus labios sabe a
palabra de dioses.
Tu mirada la divido en mendrugos las
mastico y saboreo sorbo a sorbo.
¿Dónde has escondido el canto esperanzador de nuestra tierra?
Oh, mi príncipe jaguar.
mi príncipe águila,
mi príncipe de la noche oscura mi
príncipe jaguar.
Tu nombre se escucha en las montañas, Tu

canto retumba en conciencias infantiles
¡Ooh! mi príncipe ¿dónde está tu voz,
que apacigua mi alma?
No escondas tu canto, porque es mi espíritu,
No escondas tus palabras porque es la voz de mi pueblo. tú eres
el gran jaguar oscuro,
tú eres el gran jaguar nocturno, tu
eres piedra,
tú eres el hombre venido de la estirpe de piedra, Tú
eres el hermano del sol,
la descendencia de los hombres granizo, esculpidos entre
el canto de dioses y el sonido de los cerros,
la descendencia de los hombres corazón de piedra.
en tus pupilas se encuentra nuestra emancipación sedienta,
llévame a volar entre tus alas y en tu pecho de piedra.
Mi señor, mi príncipe jaguar,
vengo en esta humilde sonrisa a conquistar tu canto.

El umbral de tu silencio

Déjame descansar en la oscuridad de tu mirada Y
bailar entre tus sueños.
Que tu mirada encierre mi silencio,

Y guardar mis flores de invierno entre tus manos.
Déjame ser cisne danzante en tu sonrisa Dame
permiso para acurrucar tus sueños
Procura la venia para contar a la noche tu dulzura
Déjame cuchichear en oídos de árboles tu fuerza deja
que mi pasión descansa en tus hoyuelos.
Consciente que mi albedrío sea tu mirada, una
vez más mírame a los ojos.
Que tus ojos sean la llama del camino Señor
de la mirada de piedra de fuego,
Voces de los caminos que galopan el silencio.
Déjame ser, mariposa de fuego en tu mirada
Déjame ser colibrí nocturno en tus pasiones
Dame el permiso para convertirme en tórtola de fuego Baja la
lluvia de tu mirada.

Mi universo

¿qué hago aquí?

Diles que sigo tu silencio Que a
caricio tu mirada de jaguar
Que sigo las huellas que marcan tus pasos Un

día te convertiste en mi sol.
Te convertiste en mi sonrisa y en mi lengua
Un día te mudaste en la piedra que ilumina mi soledad
Te volviste el agua cristalina de mi jícara
Te trocaste en la raíz de mis maizales
Y te volviste la sagrada mirada del venado Te
volviste la noche y el día a la vez
Te convertiste en sed y hambre en los caminos del universo Hoy sé
mi pluma para que seas eterno en el universo.

Bàalam Ajaw

U k'àak'il a paakat ku jopik in wòol
Si'intun ku bàaytik in ts'iibòolal.
¿Tu'ux ta ta'akaj a paakat?
U sam èek'juubil a wicho'ob bey a'abilile'.
Teech, sijech ichil le k'àak'nàabo'obo'
Saatalech ichil èejoch'e'en ch'eench'enkil sàastal,
Ku sa'atal ichil a jirit'che'ej,
Ku jatik u jets'elòolil k'iin.
T'anen tin k'aaba', tumen tu bòoxel a chi'obe',
Ku yu'ubk'ajale', bey u t'aanil yuumtsilo'obe'.
a paakate' kin ja'aja'atsik,
Uti'al in cha'achej,
kin ki'kùunsik in wòol yèetel jujun xùuchil
¿Tu'uxta ts'o'oksaj u k'aayil u yòol k lu'um?
òoloj, in bàalam ajawilech.
In ajawil koosech
In ajawil èejoch' e'en àak' abilech
In bàalam ajaw.
A k'aaba'e' ku yu'uba'al tak ichil nukuch kàakabo'ob
A k'aaye' ku sisit'àankil ichil u tuukul mejen paalal
;òolin! In ajawil ¿tu'ux yaan u chiikul a t'aan,
Ku jets'ik u yòol in puksi'ik'al?
Ma' ta'akik a k'aay, ti'in piixan,
Ma' ta'akik a t'aan tumen u chiikul u t'aane'in kaajal
Teche' nojoch ek'bàalamech,

Teche' tuunech,
Teche jtaalech ichil u ch'i'ilankabil tuunicho'ob,
Teche' u laak'ech k'iin,
U ch'i'ilankabilech baatun wiiniko'ob,
Jpòolabech ichil u k'aay yuumtsilo'ob yèetel u juum kàakabo'ob,
Teche' u ch'i'lankabilech wiiniko'ob tuun u puksi'ik'alo'ob.
Tu paach a wicho'obe' ti' pekekbal ik uk'aj cha'aka'bili',
t'anen xik'nal ichil a xiik'o'ob, tu yòok'ol a tuunich tseem.
In yuumil, in bàalam ajawil',
Tàan in taal te' ichil in sawal che'eja' uti'al in paalitsil a t'aan.

U beelil a Tootil

Cha'in je'esikinbaj tu yàak'abil a paakat
Ka òok'otnaken ichil a nàayo'ob.
A paakate'ka u sup'in tootil,
Bey ka in ta'aku nikte'il ke'el ichil a k'abo'ob.
Cha'in beetikinbaj òok'ot ch'iich'il ja'ichil a che'ejo'ob
Ket u t'aanilten in lòochik a wayak'o'ob
Katz a ketik in tsikbaltik te' àak'ab u ch'ujukil a puksi'ik'alo'
Cha' in sawal t'aantika muuk' tu xikin le che'obo'
Cha' u je'esikubaj in òk'onòolilta tuuxo'ob
Ket in cha'ak'abil ka yanak ta paakat
Junlàak' juntèn pakt in wicho'ob
A wicho'obe ka tòoch'banako'ob uti'al u julto'ob bej
Wiinikilech si'intun paakat,
chiikulilech ku t'ot'ojàakil u ch'ench'ekilil bej.

Ket in beetikinbaj pèepen k'àak'il ta paakat
Ket in suut àak'ats'unu' unil ichil a jak'ik'o'ob
Èejent in suut xmuky'k'àak'il
Ichil u chàakil a paakat.

In sijnàal

¿Ba'ax kin beetik waye'?

A'al ti'obe'taan in t'u'lpachtik a jets'òolil
Taan in bàaytik u bin a bàalam paakat
Taan in t'u'ulpachtik u bin a pe'che'ob tu'ux ka màan
Tumen jump'èel k'iinake' suunajech in k'iinilech.
Sunajech in sam che'ejech beyxan in waak'ech,
Jump'èel k'iine'ta kajabaj yòok'ol u tuunichil sàasilkùuntik in ok'onòolil
Sunajech u sàask'ale'en ja'il in luuch
Kajlajech tu moots in pak'nalo'ob
Beyxan sunajech u kili'ich paakat kèej
Sunàajech k'iinil junpàachalili' àak'ab xan
Ta sutabaj uk'ajil beyxan wi'ijtalil tu beelil ka'an
Bejla'e' sutabaj u k'u'uk'umil ts'iib
Ti'al ka yanakech tak tu biimbal k'iin kanti'its ka'an.

Incantation of the Nine Words

Donny Limber Brito May

Incantation of the Nine Words is an original poem by Donny Limber Brito May. This poem in Yucatec Maya and in Spanish also appears in this issue of *Maya America*.

.

My grandfather's word

Sunlight disappears
behind the mountains,
the chirps begin
of the crickets in the bowels of the sacred tree.
I listen attentively
the lament of Mother Selva.
Swirling around me
the wind of the cardinal points next to your voice
that names my gods.

..

My Father's Word

I am so alone here
with the strength of my thoughts
that emerge from this blessed stone.
I bring you some sacred honey water
to moisten your lips that one day healed my silences
here I will leave the jicarita
before the grand path
from the shade of the sacred tree
to meet again in each of the heavens
that reunites us in the radiance of the gaze.

...

The Word of Heaven

I will bless

the footprints of our ancestors

where they walked

with bare feet.

Because on this virgin night

they will transit through the four horizons of mother earth

and the blue sky will sing not to stop naming them.

....

The Word of My Soul

In the great sunset

we can see each other for a moment.

When the sun stains the mantle of the sky

with the blood of mother ceiba,

time will run in our veins,

we can't think it's too late

because night and day continue to be a cycle in our lives.

Grandmother jícara, we both know that wisdom is written

at the corners of the great pyramid.

Fireflies will announce everything to the four heavens

and because they will shine like the stars in the firmament

of my deep eyes.

The word of the pyramid

Let's march after
the flourishing of life
where the Sibche' resounds joyfully,
where you find the great fire of the pyramids,
where you find the door of the sacred tree,
where there is fruit of the venerable tree of the deer,
where there is desire for the sacred drink of the Maya
and where the great jaguar leaves its footprint.

Let us begin
the ancient song of the bloodline.
Let's speak to your brothers
in this sacred primeval light.

The words come fluttering,
the thoughts, the prayers of Mother Ceiba,
the message of the primeval fire
and today ashes will remain
in the hands of the foliate cross.

I lock up all the words
as they must contain the misery of life.
Let's prepare and try some pozole
to appease hunger in the belly of the mountain,
for on this night, the animals will come
to eat of the fruits of the venerable tree of the deer
that is why we must tackle the rifle-cannon from the enramada.

Let us march after the search for balance,
after the sunset of your gaze,
let us remain under the shadow of heaven,
under the origin of the light of the turtle star,
on the path of the small iguana,
because when midnight arrives
all the stars will awaken,
trembling with cold in the branches of the trees
and at the point of the Sibche'.

Let's close our eyes to say goodbye to twilight
but don't let sleep subdue you
in the hands of the cross of heaven.
Remember, we have to get there again
to the womb of the sacred ceiba tree of our life

and of our death.

We will reach where the sky is reborn
to offer our resurrection to Junab k'uj,
to the pyramids,
to the four winds of heaven,
to the guardians of the world
and to the Lord of the six heavens,
because it is known that he planted
the three stones of our home
in the silence of eternal light.

That is why, when they put heaven to sleep,
a child was born in the bowels of the hearth,
transformed into a blue hummingbird before your moonlight gaze.

-·-

The word of the ceiba tree

It has been hours that these twins
play alongside the silence of my womb,
running back and forth.

Suddenly, I see them depart.
in the crossing of the wind of the East
painted red as the lunar eclipse of your dreams,
and only when
I realize
there are already the two
by the path of the wind of the West
speckled in black like the jaguar of your nights.

Barely
to make sleepy the pigeon,
she says to me:
here they go!

road to the North wind with its plumes
of white feathers like the clouds of your nine mountains!

Sometimes

It is much
the happiness of those
who prefer to go jumping and playing
until reaching the path of the South wind
to paint the yellow flowers
smelling of honey.

And while counting the hours
of night and day before the peaceful gaze of the moon and the sun,
they return dancing in the Green Center of my universe
eternally nursed by your endless words.

-'' -

The word of mother moon

Awake among your dreams
to contemplate the children's play
in the sacred tree of our life.

I feel a
immense joy to see them play
under the light
of my eyes
and in the dark
of my hands.

Because today,
Begins
The dance of the cosmos.
This is the creation of mother earth
in the solar plexus of heaven.

The day will come

to measure in quarters
the light that touches our skin,
I'm going to reincarnate
in the spell of your words,
in the solitude of the earth
and in the look that caresses
my children's play,
because I am the eternal mother moon.

—••—

The word of the bird

With this song I conjure the voice
that fills your universe with signs,
everything is named and everything is announced
when I intone the sounds that babble in your ears.
Everything is said in the name that names everything,
because as they say
my little children
with their songs
we will spur our death
and we will be resurrected
on the foliated cross of my universe.

The voice
of our grandparents' ewers
echo in my memory
like the prayers of a jmeen
that fill your hands with poetry.

This is the word of our death
and resurrection in the heart of the Creator.

-...-

My mother's word

It is you son,
the incantation of our word that descends silent
among the voices of this night more eternal than the moon and the sun.

From today I say to you,
you are the voice that becomes
the walking light of the gods.

We will eclipse each other
in the fabrics of night and day,
until we become the primeval jadeite
that sings to its ancestors
in the beginning of that grandfather Sástún.

We are the death
and the resurrection of the symphony of the universe

that plays our infinite universe.

Now that I look into your eyes

painted like a macaw,

I say to you that I am the woman poetry

that is engendered among the children of your hand, son.

Light up with the light of your voice

the celestial navel of galaxies

and let yourself be carried away by the nine spirals

of this last spell of words

travels now in the center of your universe, my son of the sun.

Conjuro De Las Nueve Palabras

Donny Limber de Atocha Brito May

Conjuro de las Nueve Palabras es un poema original de Donny Limber de Atocha Brito May. Este poema en español ha sido traducido del maya yucateco que también aparece en este número de América Maya.

.

La palabra de mi abuelo

Desaparece la luz del sol
tras las montañas,
comienzan los cánticos
de los grillos en las entrañas del árbol sagrado.

Escucho atento
el lamento de la madre selva.

Me serpentea
el viento de los puntos cardinales junto a tu voz
que nombra a mis dioses.

..

La palabra de mi padre

Aquí estoy tan solo
con las fuerzas de mis pensamientos
que emergen de esta piedra bendita.
Te traigo un poco de aguamiel sagrada
para humedecer tus labios que un día curó mis silencios,
aquí dejaré la jicarita
ante el gran camino
de la sombra del árbol sagrado
para reencontrarnos en cada uno de los cielos
que nos une en el resplandor de la mirada.

...

La palabra del cielo

Voy a bendecir

las huellas de nuestros ancestros

hasta donde caminaron

con los pies desnudos.

Porque en esta noche virgen

transitarán por los cuatro horizontes de la madre tierra

y cantará el cielo azul para no dejar de nombrarlos.

....

La palabra de mi alma

En el gran ocaso

podemos vernos un instante.

Cuando el sol tiñe el manto del cielo

con la sangre de la madre ceiba,

el tiempo correrá en nuestras venas,

no podemos pensar que ya es demasiado tarde

porque la noche y el día sigue siendo un ciclo en nuestras vidas.

Abuela jícara, ambos sabemos que está escrita la sabiduría

en las esquinas de la gran pirámide.

Las luciérnagas lo anunciarán todo a los cuatro cielos

y porque brillarán como las estrellas en el firmamento

de mis ojos profundos.

La palabra de la pirámide

Marchemos tras
el florecimiento de la vida
donde resuene alegre el Sibche',
donde encuentre el gran fuego de las pirámides,
donde halle la puerta del árbol sagrado,
donde haya frutos del árbol venerable de los venados,
donde haya deseo de la bebida sagrada de los mayas
y donde el gran jaguar deja su huella.

Comencemos
el antiguo canto de la stirpe.
Hablemos a tus hermanos
en esta sagrada luz primigenia.

Vienen revoloteando las palabras,
los pensamientos, los rezos de la madre ceiba,
el mensaje del fuego primigenio
y hoy quedarán cenizas
en las manos de la cruz foliada.

Encierro todas las palabras
como han de encerrar la miseria de la vida.
Preparemos y tomemos un poco de pozole
para apaciguar el hambre en el vientre de la montaña,
porque en esta noche, vendrán los animales
a comer de los frutos del venerable árbol del venado
por eso hay que atajar el cañón-fusil de la enramada.

Marchemos tras la búsqueda del equilibrio,
tras el ocaso del sol en tu mirada,
quedemos bajo la sombra del cielo,
bajo el origen de la luz de la estrella tortuga,
sobre la vereda de la pequeña iguana,
porque cuando llegue la media noche
todas las estrellas despertarán,
temblarán de frío en las ramas de los árboles
y en la punta del Sibche’.

Cerremos nuestra vista para despedir el crepúsculo
pero no dejes que te someta el sueño
en las manos de la cruz del cielo.
Recuerda, tenemos que llegar de nuevo

en el vientre de la sagrada ceiba de nuestra vida
y de nuestra muerte.

Llegaremos hasta donde renace el cielo
para ofrecer nuestra resurrección a Junab k'uj,
a las pirámides,
a los cuatro vientos del cielo,
a los guardianes del mundo
y al señor de los seis cielos,
porque se sabe que plantó
las tres piedras de nuestro hogar
en el silencio de la luz eterna.

Por eso, cuando pusieron a dormir el cielo,
un niño nació en las entrañas del fogón,
convertido en colibrí azul ante tu mirada de luna.

-·-

La palabra de la ceiba

Tiene horas que estos gemelos
juegan junto al silencio de mi vientre,
corren de un lado para otro.

De repente, los veo partir
en la travesía del viento del Este
pintados de rojo como eclipse lunar de tus sueños,
y solo cuando
me doy cuenta
ya están los dos
por el sendero del viento del Oeste
moteados de negro como el jaguar de tus noches.

A penas
adormece la torcaza,
ella me dice:
¡ahí van

camino al viento Norte con sus penachos
de plumas blancas como las nubes de tus nueve montañas!

A veces
es mucha
la alegría de ellos
que prefieren ir brincando y jugando
hasta llegar a la senda del viento del Sur
para que pinten de las flores amarillas
su olor a miel.

Y mientras contaba las horas
de la noche y del día ante la mirada apacible de la luna y el sol,
regresaron danzando en el Verde Centro de mi universo
que los ha amamantado eternamente en estas tus palabras sin fin.

—•—

La palabra de la madre luna

Despierto entre tus sueños
a contemplar el juego de los niños
en el árbol sagrado de nuestra vida.

Siento una
inmensa alegría verlos jugar
bajo la luz
de mis ojos
y en la oscuridad
de mis manos.

Porque hoy,
inician
la danza del cosmos.

Esta es la creación de la madre tierra
en el plexo solar del cielo.

Llegará el día
de medir a cuartas
la luz que nos toca la piel,
voy a reencarnar
en el conjuro de tus palabras,
en la soledad de la tierra
y en la mirada que acaricia
el juego de mis hijos,
porque soy la madre siempre luna.

-...-

La palabra del pájaro

Con este canto conjuro la voz
que llena de señales tu universo,
todo se nombra y todo se anuncia
cuando entono los sonidos que balbucean tus oídos.
Todo está dicho en el nombre que todo nombra,
porque como dicen
mis pequeños críos
con sus cánticos,
espulgaremos nuestra muerte
y resucitaremos
en la cruz foliada de mi universo.

La voz
de nuestros abuelos cántaros
resuenan en mi memoria
como rezos de un jmeen
que llenan de poesía tus manos.

Ésta es la palabra de nuestra muerte
y resurrección en el corazón del Creador.

-...-

La palabra de mi madre

Eres tú hijo,
el conjuro de nuestra palabra que baja silenciosa
entre las voces de esta noche más eterna que la luna y el sol.

Desde hoy te digo,
eres la voz que se convierte
en la luz caminante de los dioses.

Nos eclipsaremos
en los tejidos de la noche y del día,
hasta convertirnos en la primigenia jadeíta
que les canta a sus ancestros
en el principio de este abuelo Sástún.

Somos la muerte
y la resurrección de la sinfonía del universo

que toca nuestro universo infinito.

Ahora que miro tus ojos

pintados de guacamayo,

te digo que soy la mujer poesía

que se engendra entre los hijos de tu mano, hijo.

Alumbra con la luz de tu voz

el ombligo celeste de las galaxias

y déjate llevar por las nueve espirales

de este último conjuro de palabras

que viaja ahora en el centro de tu universo, hijo mío del sol.

U Kunali' Bolon T'aano'ob

Donny Limber de Atocha Brito May.

Poema original de Donny Limber de Atocha Brito May en Yucatec Maya

Original poem by Donny Limber de Atocha Brito May in Yucatec Maya

Jun. U t'aanil in nool

Táan u t'úbul u juul k'iin
tu paach múulo'ob,
táan u káajal u k'aay
mejen máaso'ob tu jobnel ya'ax che'.
Táan in ch'e'enxikintik
u yáakan ok'o' k'áax.
Tu súutbajpachken
u yiik'al kanti'its'il ka'an tu yiknal a t'aan
ku t'anik in pawajtuno'ob.

Ka'a. U t'aanil in yuum

Je'e yanen wey tin juunal

yéetel u moots in tuukulo'oba'

ku síjlo'ob ti' le kili'ich tuunicha'.

Kin taasiktech jump'íit' u sayabil u ja'ikaab

utia'al a ch'ulik a chi' tak ti' u máan k'iinal tu ts'akaj in ch'e'ench'enkilo'ob,

wey ken in p'at u chan luuchile',

aktáan ti' u noj bejil

u yoochel ya'ax che'

utia'al ka'a k kaxtikbáaj ti' u jujunp'éeli' kúuch ka'ano'ob

ku núupiko'on ichil u sáasnik'enil ti' paakat.

Óox. U t'aanil ka'an

Ka'ajen in síisja'at

u pe'echak' k ch'i'ibalo'ob

tak tu'ux ku máano'ob xíimbal

yéetel u xma' xanabilo'ob.

Tumen ti' le su'ujuy áak'aba',

yaan u máano'ob tak tu kanti'its'il yóok'ol kaab

yéetele' bíin k'aaynak u ch'oji' ka'an utia'al ma' u xu'ulul u t'a'anal tu k'aaba'ob.

Kan. U t'aanil in pixan

Ichil u chíinil bin k'iine'

je'e u páajtal k ilikbáaj jun súutuke'.

Le ken u bon yuum k'iin u múuyali' ka'an

yéetel u k'i'ik'el nuxi' ya'ax che'i,

u máank'iinalo'obe' yaan u yáalkab tak tu bejil k k'i'ik'el,

ma' tu páajtal tuklik ts'o'ok u jach chúunk'intal ti' to'on

tumen áak'ab yéetel sáaltale' laayli' káajbal yéetel u chíinil ti' u beejil k kuxtalile'.

Lelo' k oojeltma' luuchil xchiich, ti' ts'íibta'an u ka'analil tuukul

tu tu'uk'ilo'ob u nuxi' najil k'uje'.

Kóokayo'ob ku láaj páayt'antik ti' u kanti'its'il ka'an

tumen yaan u juulo'ob yéetel u sásili' je'ebix éek'o'ob tu chuun ka'anil

u neek in wicho'obe'.

Jo'o. U t'aanil k'ulnaj

Ko'ox tu paach
jump'éel tumben kuxtal,
te'e tu'ux ku ki' juum Sibche'o',
tu'ux ka in kaxt u noj k'áak'il ti' najil k'ujo'ob,
tu'ux ka in kaxant u jonajil ya'ax che',
tak tu'ux yaan u yich u kúulche'il chi' kéej,
tak tu'ux yaan u yuk'aji' bálche' ti' maayaso'ob
yéetel te'e tu'ux ku p'atik u pe'echak' noj báalamo'.

Ko'ox káajsik
u yúuchben k'aayil ch'i'ibal.
Ko'ox t'aanik a suku'uno'ob
ti' le yáax su'ujuy sáasila'.

Táan u taal u xik'nal t'áano'ob,
tuukulo'ob, u payak'chi' ya'ax che'
k'uben t'aanil ti' yáax k'áak',
bejla'e túune' yaan u p'áatal ta'anil
tu k'abil u k'atab che'il ka'an.

Kin wóol machtik tuláakal t'aan
je'ebix u wóolmachta'al u wi'ijil ti' kuxtale'.
Ko'ox túun puk'ik junp'íit k'eeeyen k uk'e'
utia'al k satik wi'ijil ich u chuun u nak' wi'its',
tumen ti' le áak'abila', yaan bin u taal ba'alche'ob
u molo'ob u jant yich kili'ich chi' kéej,
le beetike' yaan jáawsik u jobon ts'oonil k'áax.

Ko'ox tu paach junp'éel péets' ólal,
tu paach u sa'atal k'iin ichil a paakat,
ko'ox p'áatal wey tu yáanal u bo'oyil ka'ane',
yáanal u káajbal u juul x-áak eek',
yóok'ol u sak bejil chan x t'o'ol juuj,
tumen ken k'uchuk chumuk áak'abile'
tuláakal eek'o'obe' yaan u yajalo'ob,
yaan u kikilankilo'ob tu k'ab che'ob
yéetel tu tuch'ubil Sibche'.

Ko'ox muts'ik ich utia'al ilik u bin u t'úubul k'iin
ba'ale' ma' cha'ik u t'úubul a wenel
tu k'ab u k'atab che'il ka'an.
Ka'ajakteche' yaan k kóojol tu ka'aten

tu jobnel ya'ax che'il k kuxtal

yéetel ti' k kíimil.

Yaan k k'uchul tak tu'ux ku ka'a síijil ka'an

yo'osal k'ubik ka'a kuxtal ti' Junab k'uj,

ti' u najil k'ujo'ob,

ti' u ka'anti'its'il ka'an,

ti' u aj lu'umkabilo'ob yóok'ol k'aab

yéetel ti' wak ka'an ajaw,

tumen tu pak'aj bin

u yóoxtsoolil tunichi' k otoch

ich u ch'e'ench'enkil ti' u ma' xulumte'i sáasil.

Le meentike', ka'a chikunsa'a wenel ka'ane',

juntuul chan paal síij tak tu chuun k'áak',

su'ut ch'o' ts'unu'unil aktáan ti' a ujil paakat.

Wuk. U t'aanil ya'ax che'

Le j-iicho'oba' sáam jo'op'ok
u báaxalo'ob tu ch'e'ench'enki' u chuun in nak'
chéen mina'an u bin u yáalkabo'ob.

Yaan súutuke' ken in jáan ile'
tu bino'ob tu bejil Lak'iin iik
bona'antak chak je'ebix u ch'i'ibal ujil a náayo'obe',
ku ts'o'okole'
chéen ken in wile'
tia'an tu ka'atúulali'
tu bejil Chik'iin iik'e'
bo'onbona'ano'ob boox je'ebix u báalamil a áak'abilo'obe'.

Ma'a jach t'úubuk
u wenel xtsutsuye',
leti'e' ku ya'alikten':
je'e ku bino'ob

tu tojil Xaman iiko' yeéetel u p'ooto'ob
saktak u p'uuti' je'ebix u múunyalil a bolon wi'its'o'obe'.

Yaan k'iine'

leti'obe' chéen táaj ki'imak

u yóolo'obe'

ku yiku bino'ob sit'in siit'pulsíit'il yéetel u bin u báaxlo'ob

tak ken k'uchko'ob tu bejil Nojol iik

utia'al ku bono'ob ti' u k'aank'an nikte'ilo'ob

u bookil a kaabi'.

Ka'alikil in xokik u máan u tsíilk'iino'ob

ti' áak'ab yéetel k'iin aktáan ti' u ki' paakatil uj yéetel k'iine',

suunajo'ob yéetel u yóok'otil ich u Ya'ax Chúumuki' u lu'umil in kuxtalal

tak tu'ux senkech chu'uchnaja'ano'ob ich u t'aanilo'ob mina'an u xuuli'.

Wuk: U t'aanil na'tsil uj

Kin wajał ich a wayak'ilo'ob
in ki' cha'ant u báaxlo'ob mejen paalal
ti' u kili'ich ya'ax che'il k kuxtal.

Ki' in wu'uyik u níiki'
u ki'imakil in wóol in wilik u báaxalo'ob
tu yáanal u sáasili'
in wich,
yéetel ich u éejoch'e'enil
in k'ab.

Tumen bejla'e,
ku chunbesiko'ob
u yóok'otil ti' nojka'an.
Lela' u meenpajal yóok'ol kaab
ti' u yóol u chuun nak' ka'an.

Bíin k'uchuk u k'iini'
u p'is náabta'al
u julsáasil machmilo'on ti' oot'el,
yaan in ka'a kuxtal
ichil u kunali' a t'aano'ob,
ich u ch'eneknaki' ti' wóolkabil
yéetel ichi' u paakatil babáaytik
u báaxal in waalo'ob,
tumen tene' u natsilen beyli' uje'.

Waxak. U t'aanil ch'iich'

Yéetel le k'aaya' kin kunaltik t'aan
ku yi'iyajtik ti' u chíikuli' a wóol lu'um kabi',
tuláakal ku ts'abal u k'aaba' yéetel tuláakal ku nubchi'ta'al
ken in léeks in k'aayik u jumjuumilo'ob in ch'e'enxikintikech.
Tuláakal a'alan ti' u k'aaba' máax a'almi' tuláakal k'aaba',
tumen je'ex ku ya'alik
in mejen aalo'ob
yéetel u k'aayo'oba',
yaan ch'iich'tik k kíimil
yéetele' yaan ka'a siijil
tu k'atab che'il ka'an ti' in wóolka'ani'.

U t'aanil
ak p'úul noolo'obe'
tu juum ichi' in k'a'asajil
je'ebix u payalchi' juntúul jmeen
ku chuupik u nikte'it'aanil a k'aabo'obe'.

Le'la' u t'aani' k kíimil

yéetel ka'a síijil tu puksi'ik'al Junab k'uj.

Bolon. U t'aanil in na'

Teech wale' in waal

u kunalilech k t'aan ku taal u chaambel éemel

ich u t'aanilo'ob ti' le áak'ab beeyli' úuchbeni' kéet ti' uj yéetel k'iino'.

Tak bejlae' kin wa'alikteche',

teech u t'aanilech ku suut

ti' u sáasili' ajxíimbal ti' k'ujo'ob.

Yaan k chi'ibalujtikbáaj

ti' u xokchuuyilo'ob ti' áak'ab yéetel k'iin,

tak ko'on k sutikbáaj ich u sayab siyajtuuni'

ku k'ayiko'ob ti' u ch'i'iba'lu'umkabilo'ob

ich u síjnaabil ti' le Sáastun noola'.

To'one' u kímili'

yéetel u ka'apúulsíijil ti' u ki'ichkelem k'aayi' yo'ka'an

ku machik ak ma' xuulbe'eni' kuxtalo'.

Walki' ti' in wilik a wicho'ob
bona'antako'ob ti' katmoo'e',
kin wa'aliktech teen le xko'olel nikte't'aaneno'
ku yi'ijesaj ichil u yaalo'ob ti' a k'abo', in waal.

Jul yéetel u sa'asili' ti' a t'aan
u tuuch ka'ani' ti' u sakbejilo'ob ka'an
yéetele' cha'a' a binsa'al yo'ola' u bolon babak'
ti' le u ts'ook kunalil t'aano'oba'
ku binbal walki' ich u chúumuk a wóolkuxtali', in ki' waal ti' k'iin.

Chotan hin ay ti' ha Yichk'u

Sentado en la orilla del río Yichk'u

Seated on the Bank of the Yichk'u River



Daniel Caño

Abstract: The six poems included here are presented in Q'anjob'al Maya and in English, side by side for language comparison. Collectively, the poems convey reflections on the poet's renderings of beauty, wisdom, romance, and the natural world; in a style of eloquence amplified by directness and brevity. Glimpses of village, family, childhood and old age, life and death, are interwoven with cosmological wisdoms. Palpable resentment toward the Church and ladinos are graciously tempered with lightness and humor. Reprinted from "***Sentado en la orilla del río Yichk'u***" POE Talleras, (2018) Huehuetenango, Guatemala, with permission from the author and publishers.

HA MIMEQ A'EJ
B'AY HINK'ULTAQ

Ha mimeq a'ej
b'ay hink'ultaq
chi ayol ha'xolaqte'
kax chi ek'xoyoyog ha'
nanlaq ak'al
axka no'lab'aj.

Yet nab'il q'inal
chi tit yowal ha'
kax chi yigon b'ey ha'
masanil tzetyetal
chi ek'tog q'atan
yul sb'e.

Palta yet k'atxan
numumi ch'an
yok sb'it ha'
axka sb'it no'xil.

THE RIVERS
OF MY VILLAGE

The rivers of my village
descend from the mountains
and trail along the valleys
in the shape of a serpent.

In the winter
they become furious
and they carry away
everything they find
in their path.

But in the summer
their song is gentle
like the crickets.

LAJAN HACH
KAQ AN Q'O'

A ayach ti
k'am chi oktoq
k'uyb'anilej
yullaq hajolom
masanil
chi el nelnaj hen
lajan hach wal
kaq an q'o'
yet chi seklay ok
a'ej yin.

Xhi cham
kuywajom
ayin
b'ay hink'ultaq.

YOU'RE LIKE A PUMPKIN

You don't get
the Christian doctrine
even by kicking it into you
everything runs off you
you're like a pumpkin
when you pour water on it.

The community catechist
would tell me.

JUN K'UHAL XEWILAL NAN AK'AL

Jun k' uhal xewilal nan ak'al
junb'ulan heb' wetkuywomal lwes yoki
max pojil b'a heb' yetoq xal mexhtol
ka max lohon heb' yuk'on heb'
"sardina" yetoq "coca cola".

Axa ayin yetoq junxa b'ulan heb'
wetkuywomal
xon b'uchlay el yuj heb'.

Max jihon ajteq hon
kopat yetoq atz'am k'al uk'eja'
yul kopa.

Taxa'mi k'amto chi tz'agnaj jay hinnab'al
palta kawal xkus hink'ul wayji ek' yin
meh'ahil
yul jun yib'ang'inal kexan yel ti'.

A FIELD TRIP

During a field trip
a group of snobby classmates
went off with the teacher
and ate sardines and Coca Cola.

They excluded
the other classmates and me.

We took out of our little bags:
tortillas with salt and drinks
made of corn.

Even amidst our innocence,
how miserable I felt
in this absurd world!

TE'YAX SI'

Chotan ay ix ti' q'a' q'a'ej,
chi tit t'ujlab'og yal sat ix
axka kab'og ha pajaj
yuj mub'al te'yax si'
k'am chi ok'sq'a'al.

iPok'ol!

yayk'ay tzanxa te'yax si'
max b'et yiteq naq xolte'.

Yaq'b'an chi yihajteq naq stx'amb'al
yul swex yet chi johon el naq syal,
chi elteq tukan ix yul te'wentena',
chi johon el ix yal sat
yetog yiqb'al mub'taq yili.

GREEN FIREWOOD

Seated by the fire,
there falls from her hopeless gaze
two cascades of tears
caused by the green firewood
that won't burn.

Boom!

He sets down more green firewood
that he went to the mountainside
to gather.

While he takes a handkerchief
out of his pocket to dry his sweat,
she looks out the window,
drying her tears
with a smoky cloth.

CH'EL B'I

Yet chi jalon "bautismo"
chi jal b'ay hinkonob':
"Ch'el b'i",
chi yal elapnoq:
"Chi jolay kay sb'i".

¿Tzetyuj xan ch'el b'i?
¿Tzetyuj xan manaq: chi ok b'i?

Aaahhh... yujtol yetoq jun txaj ti
chi k'aykan el kob'i yul koq'anjob'al
kax chi ko tx'oxon el kob'a sataq cham
Tyoxh
k'al heb'kuywom
yetoq junog sb'i heb' moso.

BAPTISM

To say "baptism"
in my town we say:
"Ch'elb'i"
which means:
"Remove the name."

And why remove?
Why not: "Give the name?"

Well... with this rite
one loses their Q'anjob'al
name
and is identified by the Boss
and the Christians
by a Spanish name.

AXA MAX YALON AJAW

Axa max yalon Ajaw:
Hoq hin k'ayajog
yet masanil anima

hoq hin yila',
hoq hin yab'ej
hoq hin suq'tej
hoq yab'hinchihalil
hoq hin mitx'a'

yin masanil hinjatb'ej.

AND AJAW SAID

And Ajaw said:
I will make myself invisible
so that human beings

see me
hear me
smell me
taste me
and feel me

through my creation.

XA JIL YEKAL

Chin tzaløj yet chi wilon
jun yayk' uhalil ti
b'ay chi ayb' atxan syesalil
Cham Pixan masanil yib' anç' inal.

Yet jun yayk' uhalil kaç putxinag yili
axka yili kochik' il,
junb' ulan yaçan Cham K' u
chi ek' toç jut' an satkan.

Yaç' b' an chi watx' nej ay telan b' a
Cham K' u yintaç witz
chi yahon aj Cham jun stxow ç' eg yili.

Kax chi yalon Cham ayin:
"Xa jil yekal".

SEE YOU TOMORROW

I feel happy contemplating
this evening where
the heart of the cosmos rests.

In this sunset red
as blood,
a flock of rays
disperses through the sky.

And meanwhile the sun lies down
behind the mountains,
covers up with a black poncho,

and tells me:
"See you tomorrow".

A Q'INALEJ K'AL KAMICH

A q'inalej k'al kamich
lajan kaq junog ix ix yetog
junog naq winaq yetb'i b'a,
nan xol heb', nik'nom waq'on
yetog kab'il hinq'ab'
kaq junog nene' unin
k'amto chi kuy b'eyi.

LIFE AND DEATH

Life and death
are an enchanting couple,
and I walk in between them
holding their hands
like a child
who hasn't yet learned to walk.

Chotan hin ay ti' ha Yichk'u

Sentado en la orilla del río Yichk'u

Seated on the Bank of the Yichk'u River



Daniel Caño

Resumen: La poesía y las historias de Daniel Caño nos hablan sobre la vitalidad de su cultura y su lengua. Los seis poemas que se incluyen se presentan en la lengua maya Q'anjob'al y en español, uno al lado del otro para su comparación. Los poemas transmiten un conjunto de reflexiones acerca de la interpretación del poeta sobre la belleza, la sabiduría, el romance y el mundo natural; en un estilo de elocuencia enaltecido por la franqueza y la brevedad de la palabra. Las visiones del pueblo, de la familia, de la infancia y la vejez, y de la vida y la muerte se entrelazan con profundas reflexiones cosmológicas. Así mismo, se destaca el resentimiento palpable hacia la Iglesia y los ladinos, pero se suaviza con gracia, ligereza y humor. Reimpreso de "Sentado en la orilla del río Yichk'u " POE Talleras, (2018) Huehuetenango, Guatemala, con permiso del autor y los editores.

HA MIMEQ A'EJ
B'AY HINK'ULTAQ

Ha mimeq a'ej
b'ay hink'ultaq
chi ayol ha'xolaqte'
kax chi ek'xoyoyog ha'
nanlaq ak'al
axka no'lab'aj.

Yet nab'il q'inal
chi tit yowal ha'
kax chi yigon b'ey ha'
masanil tzetyetal
chi ek'tog q'atan
yul sb'e.

Palta yet k'atxan
numumi ch'an
yok sb'it ha'
axka sb'it no'xil.

LOS RÍOS
DE MI ALDEA

Los ríos de mi aldea
descienden
de las montañas
y se arrastran
por los valles
en forma de serpiente.

En el invierno
se pone furiosos
y se llevan todo
lo que encuentran
a su paso.

Pero en el verano
su canto es suave
como el de los grillos.

LAJAN HACH
KAQANQ'O'

Ayach ti
k'am chi oktoq
k'uyb'anilej
yullaq hajolom
masanil
chi el nelnaj hen
lajan hach wal
kaq an q'o'
yet chi seklay ok
a'ej yin.

Xhi cham
kuywajom
ayin
b'ay hink'ulraq.

PARECÉS AYOTE

A vos no te entra
la doctrina cristiana
ni a patadas
todo se te resbala
parecés ayote
cuando
se le echa agua.

Me decía
el catequista
de la comunidad.

JUN K'UHAL XEWILAL NAN AK'AL

Jun k' uhal xewilal nan ak'al
junb'ulan heb' wetkuywomal lwes yoki
max pojil b'a heb' yetoq xal mexhtol
ka max lohon heb' yuk'on heb'
"sardina" yetoq "coca cola".

Axa ayin yetoq junxa b'ulan heb'
wetkuywomal
xon b'uchlay el yuj heb'.

Max jihon ajteq hon
kopat yetoq atz'am k'al uk'eja'
yul kopa.

Taxa'mi k'amto chi tz'agnaj jay hinnab'al
palta kawal xkus hink'ul wayji ek' yin
meb'ahil
yul jun yib'ang'inal kexan yel ti'.

UN DÍA DE CAMPO

En un día de campo
un grupo de compañeros caqueros
se apartaron con la maestra
almorzaron sardina con coca cola.

A otros compañeros y a mí
nos hicieron a un lado.

Sacamos de nuestros morralitos
tortillas con sal y atol de maíz.

Aún con la inocencia encima
¡Qué desgraciado me sentí
en este mundo absurdo!

TE'YAX SI'

Chotan ay ix ti' q'a' q'a'ej,
chi tit t'ujlab'oq yal sat ix
axka kab'oq ha pajaj
yuj mub'al te'yax si'
k'am chi ok'sq'a'al.

iPok'ol!

yayk'ay tzanxa te'yax si'
max b'et yiteq naq xolte'.

Yaq'b'an chi yihajteq naq stx'amb'al
yul swex yet chi johon el naq syal,
chi elteq tukan ix yul te'wentena',
chi johon el ix yal sat
yetog yiqb'al mub'taq yili.

LA LEÑA VERDE

Sentada en la orilla del fuego,
se desprende de su mirada
desesperada
dos cascadas de lágrimas
por el humo de la leña verde
que no arde.

iPok'ol!

deja él caer más leña verde
que fue a traer en la montaña.

Mientras saca del bolsillo
el pañuelo para secarse el sudor,
ella se asoma a la ventana
secándose las lágrimas
con el perraje ahumado.

CH'EL B'I

Yet chi jalon "bautismo"
chi jal b'ay hinkonob':
"Ch'el b'i",
chi yal elapnoq:
"Chi jolay kay sb'i".

¿Tzetyuj xan ch'el b'i?
¿Tzetyuj xan manaq: chi ok b'i?

Aaahhh... yujtol yetoq jun txaj ti
chi k'aykan el kob'i yul koq'anjob'al
kax chi ko tx'oxon el kob'a sataq
cham Tyoxh
k'al heb'kuywom
yetoq junog sb'i heb' moso.

BAUTISMO

Para decir bautismo
decimos en mi pueblo:
"Ch'elb'i" que quiere decir:
"Eliminar el nombre".

¿Y por qué eliminar?
¿Por qué no: "Poner el nombre"?

Bueno... con este rito
uno pierde su nombre q'anjob'al
y se identifica ante el Jefe
y los cristianos
con un nombre castellanizado.

AXA MAX YALON AJAW

Axa max yalon Ajaw:
Hog hin k'ayajog
yet masanil anima

hog hin yila',
hog hin yab'ej
hog hin suq'tej
hog yab'hinchihalil
hog hin mitx'a'

yin masanil hinjatb'ej.

Y AJAW DIJO

Y Ajaw dijo:
Me haré invisible
para que los humanos

me vean
me escuchen
me huelan
me saboreen
y me palpen

a través de mi creación.

XA JIL YEKAL

Chin tzaløj yet chi wilon
jun yayk' uhalil ti
b'ay chi ayb' atxan syesalil
Cham Pixan masanil yib' anç' inal.

Yet jun yayk' uhalil kaç putxinag yili
axka yili kochik' il,
junb' ulan yaçan Cham K' u
chi ek' toç jut' an satkan.

Yaç' b' an chi watx' nej ay telan b' a
Cham K' u yintaç witz
chi yahon aj Cham jun stxow ç' eg yili.

Kax chi yalon Cham ayin:
"Xa jil yekal".

HASTA MAÑANA

Me siento feliz de contemplar
este atardecer donde reposa
el corazón del cosmos.

En este atardecer rojo
como la sangre,
una pavada de rayos
se dispersa por el cielo.

Mientras se acuesta el sol
detrás de las montañas
se cubre con un poncho negro.

Y me dice:
"Hasta mañana".

A Q'INALEJ K'AL KAMICH

A q'inalej k'al kamich
lajan kaq junog ix ix yetog
junog naq winaq yetb'i b'a,
nan xol heb', nik'nom waq'on
yetog kab'il hinq'ab'
kaq junog nene'unin
k'amto chi kuy b'eyi.

LA VIDA Y LA MUERTE

La vida y la muerte
es una pareja encantadora
en medio de la cual
yo voy de la mano
como un niño
que aún
no aprende a caminar.

Apuntes Para comentar el Libro Sentado en la orilla del río Yichk'u

Sergio Vives

Voy a iniciar dando las gracias a Daniel, por la deferencia de haberme considerado para participar en la presentación de su Libro, y del cual mi intención es compartir la experiencia que de su lectura he experimentado.

Sentado en la orilla del río Yichk'u, es el título de un trabajo en el que Daniel Caño nos invita con la generosidad que le caracteriza a acompañarlo en un viaje por distintos episodios de su vida iniciando precisamente en el escenario de la orilla de ese río que corre y que forma parte de la vida cotidiana de la comunidad Payconob', la misma que le vio nacer en territorio ancestral del pueblo maya Q'anjob'al en lo que hoy conocemos como el municipio de Santa Eulalia.

En esta obra su autor entrelaza elementos simbólicos de la cosmovisión maya con momentos trascendentales del crecimiento como ser humano: el agua, las montañas, la naturaleza, la madre los ríos, los sueños, la figura de la Abuela a quien siempre se va a referir con todo cariño y respeto como "Abuelita", la figura de autoridad del padre, la madre, los sueños, el diálogo con los animales y la creación, etc.

El recorrido inicia en un momento no planificado en que absorbido por el ambiente de paz en el remanso de la orilla de un río, experimenta el encuentro sorpresivo con su yo interno y la necesidad de conversar consigo mismo; pasando de la contemplación de su entorno, a un estado de meditación al que logra llegar, no sin bastante trabajo luego de apartar el bullicio de voces interiores, ideas y preocupaciones para encontrarse con un niño que es él mismo y con quien hacía muchísimo tiempo no había tenido la oportunidad de encontrarse y disfrutar de su compañía, brotan recuerdos y reencuentros.

A partir de allí inicia un recorrido por el desarrollo de la vida, que es la suya, pero que sin embargo nos permite encontrar en no pocas ocasiones un paralelismo con las nuestras.

La sabiduría de los abuelos, personificada en este caso en la Abuelita, transmitida oralmente en formas sublimes a los nietos, el amor cómplice de la madre, y la figura del padre acompañante e instructor para la vida van a estar presentes a lo largo del camino. Pablito, su gato amigo, hermano, cómplice.

El encuentro y experiencias del amor hasta su madurez y plena realización con su amada Telexh.

En su obra Daniel, **denuncia** las cosas injustas que causan un profundo dolor con el que los niños indígenas deben vivir, la pobreza extrema, la discriminación, las formas violentas de formación, hasta los actos materiales de negación de la Cultura Maya por parte del Estado y especialmente de la Iglesia, que negaban el derecho a usar sus nombres propios. La necesidad y

el derecho de conocer la verdad después de la guerra que le arrebató a su abuelito, en marco de esa voráGINE de sangre que ha dejado marcada para siempre la memoria de este pueblo.

La infancia y juventud cortadas de tajo por la necesidad de trabajar impuestas por las condiciones de empobrecimiento en que se han visto sometidos los pueblos indígenas en Guatemala.

A la denuncia social, acompaña **el anuncio**: El valor de una cultura milenaria en la que la naturaleza es madre, en la que el mundo es un organismo del que la humanidad formamos parte junto a todos los demás organismos, en el que lo inmaterial también tiene vida y que en conjunto somos parte misma de la creación. Es un anuncio liberador, pero también un llamado a la responsabilidad en y por la vida, que hoy se ve amenazada por la implacable ansia de enriquecimiento a través de la destrucción de la naturaleza como son los megaproyectos de hidroeléctricas y la minería de metales a cielo abierto.

“Y Ajaw dijo:

*Me haré invisible para que los humanos
me vean, me escuche, me huelan, me saboreen y me palpen
a través de mi creación”*

De la contemplación y la meditación, hace un salto a un escenario de **la reflexión** y llega al encuentro inevitable con y la muerte, como fenómeno, como realidad, en su dimensión de lo incomprensible. La muerte de la Abuelita, va a ser un momento que marcará profundamente su proceso de vida. Terminará por comprender que:

*“La vida y la muerte son una pareja encantadora,
en medio de la cual yo voy de la mano,
como un niño que un no aprende a caminar”*

Finalmente cierra este poemario con la dedicación cariñosa de dos poemas a su señora madre a quien con todo amor siempre se referirá como su Mami.

La invitación es para arriesgarnos a viajar junto a Daniel a través de nuestras propias vidas en un recorrido lleno de las cosas lindas en la vida que ya hemos vivido, a reparar los daños que el sufrimiento nos ha dejado y a encontrar la belleza y el profundo significado que significa vivir y ser parte de una misma creación en la que el límite es nuestra capacidad de amar.

COMMENTARY

Análisis discursivo del Tren Maya: fragmentación territorial de una promesa desarrollista

Ivet Reyes Maturano

ivet.reyesmaturano@mail.mcgill.ca

1. Introducción

La Península de Yucatán, al sur de la República Mexicana vive una profunda transformación derivada de la implementación de proyectos de gran infraestructura tanto públicos como privados. Tal es el caso del proyecto denominado Tren Maya (TM) y megaproyectos energéticos. Si bien existen varios estudios referentes a los posibles efectos socioambientales relativos al carácter material de estos megaproyectos, en este breve trabajo me pregunto cómo la dimensión discursiva, no material, del proyecto TM sustenta su despliegue y afecta la reconfiguración territorial. Específicamente, describo cómo los análisis técnicos de estos proyectos recurren a la fragmentación del territorio y de los proyectos mismos como condición necesaria para sostener una evocación de un futuro mejor o promesa desarrollista. Subrayo finalmente la necesidad de analizar estos proyectos en su dimensión discursiva y sinérgicamente para entender sus efectos territoriales. Buena parte del material de análisis parte de la experiencia trabajo como parte del colectivo Articulación Yucatán.¹

2. La promesa poética de un Tren

Reducir este magno proyecto de desarrollo, aún en esta fase inicial, a la construcción y operación de un tren es erróneo (Fonatur, Tren Maya pág. 2 cap.II, 36)

A finales de 2018, poco antes de asumir la presidencia de México, Andrés Manuel López Obrador anunciaba entre sus principales proyectos sexenales al denominado Tren Maya (TM) describiéndolo como un “tren turístico y cultural detonador de desarrollo en la región sureste del país.” Desde su anuncio y aún antes de empezar su construcción, el proyecto TM ha generado reconfiguraciones sociales y políticas. Tal y como lo plantea Larkin (2018) y Torres Wong (2001), los proyectos de gran infraestructura —como es el caso del TM—deben ser entendidos no solo en su parte material, sino también en su rol de crear significados y evocaciones que conllevan a una reconfiguración social constituyendo o reconstituyendo relaciones de poder.

¹ Agradezco de manera particular a Jazmín Sánchez, Ariana Escalante, Rodrigo Patiño y Alfonso Munguía (q.e.p.d.) del colectivo Articulación Yucatán (<https://articulacionyucatan.wordpress.com>) así como a Bernardo Camaal Itzá y a José Natividad Ic Xec por su ayuda en la revisión conceptual y ortográfica del monte maya.

En efecto, como se puede leer en el epígrafe al inicio de esta sección, el TM se plantea en el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, como un proyecto que no puede reducirse a su infraestructura, sino “orientado a incrementar la derrama económica en la Península de Yucatán (...) un detonador socioeconómico de gran importancia en el sureste mexicano.” Como tal, el proyecto TM enmarca al territorio desde la mirada turística (Urry 2002); es decir, enfocan aquellos aspectos que evocan la promesa de generar experiencias para el consumo de visitantes –cuyo número se planea que aumente--. Así, las agencias gubernamentales encargadas de implementar el TM, lo definen como un proyecto de conexión “de una extensa oferta de atractivos turísticos: playas de agua cristalina, zonas arqueológicas, algunas de ellas declaradas Patrimonio de la Humanidad, cenotes, ríos subterráneos, Pueblos Mágicos, destinos culturales, entre otros” (Fonatur 2022).

Desde la mirada turística, el proyecto TM deja fuera aspectos territoriales tales como su complejidad ecosistémica, así como su vínculo con sistemas productivos y culturales de las diversas poblaciones originarias y locales vivas. Por ejemplo, omite o minimiza la relevancia de la selva baja y bosque secundario,² y prescinde mencionar la relación de sistemas productivos tradicionales como el sistema apícola o el milpero con la existencia y persistencia de la selva -- conocida a nivel local como monte--³ (Caamal Itza 2007, Teran y Rasmussen 2009, Ortiz Yam 2013). Tampoco se refiere la alta vulnerabilidad de ese territorio ante actividades antropogénicas⁴ como sucede con las áreas de manglares, las dunas costeras, o la porosa geografía kárstica del sistema geohidrológico conocido como “anillo de cenotes.”

El proyecto TM excluye la complejidad territorial y su vulnerabilidad no solo para enmarcar la mirada turística sino también para poder construirse como promesa estética (Larkin 2018). Una promesa no se refiere a un hecho material ni presente; por el contrario, se refiere a una ausencia, a una expectativa postergada, proyectada a futuro y que no necesariamente corresponde al plano de lo racional (Larkin op. Cit). Por supuesto el referente sigue siendo la parte material del TM, pero solo como condición a futuro y que ofrece ser “detonador socioeconómico”. Y si bien la promesa poética no depende de una condición material inmediata, sí recurre necesariamente al despliegue de representaciones y prácticas técnicas, o de producción de conocimiento (Escobar 2012) que lo validen. En el caso del proyecto TM, además del amplio despliegue mediático gubernamental, se recurre al trabajo de asesores como es el caso ONU-Habitat⁵ que enmarca la promesa poética del proyecto TM como un asunto meramente técnico y medible que, como tal, supone puede ser entendido y explicado solo por expertos.

² El mismo presidente López Obrador ha referido en sus conferencias de prensa que no existe selva en esa región. Sin embargo, esta misma aseveración se repite en la voz de diferentes oficiales de gobierno federal y estatal, así como en los estudios de impacto ambiental en los cuales se minimiza la relevancia de la selva secundaria tanto para las poblaciones locales como su relevancia a nivel global en la captura de dióxido de carbono, tal y como se ha comprobado científicamente (ver Chazdon, R.L, et al. 2016).

³ El término maya es k'áax, que se traduce al español como monte o selva.

⁴ Tan solo en el estado de Yucatán, un 42% de la población se identifica como indígena y la mayoría como Maya. Ver: Principales resultados por localidad (ITER). Tabulados del Cuestionario Básico (entidad federativa 31 Yucatán) <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>>.

⁵ El 9 de junio se dio a conocer que el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) otorgó a ONU-Habitat 5.5 millones de dólares para recibir su apoyo técnico para la implementación del TM.

Esta gran promesa, sin embargo, necesariamente se va fragmentando también en sus partes técnicas como sucede en su estudio de impacto ambiental (EIA). Si bien teórica y legalmente, las EIA deben servir para dar cuenta de los efectos significativos y potenciales que generaría su construcción, así como la forma de evitarlos o atenuarlos en caso de que sean negativos, los estudios referentes al proyecto TM se presentan fragmentados en diferentes trazos o tramos, revisando además tan solo el proyecto de construcción de la vía ferroviaria, omitiendo incluso estudios referentes a las estimaciones de generación de empleo —que, aunque se conoce que fueron elaborados por ONU-Habitat no se presentan en la EIA ni se han hecho públicos—o de proyección demanda, los cuales han sido clasificados como información reservada por FONATUR (Tourliere, 2020).

A pesar de que una descripción parcial del proyecto TM en sus estudios de impacto es estéril para entender su materialidad y prever sus efectos, y aunque tal fragmentación parece ser contradictoria a su validez técnica, e incluso a la descripción original del proyecto de ser más que la pura construcción y operación de un tren, es precisamente esa descripción fragmentada lo que permite a tal proyecto mantener(se) como promesa poética al poder moldearse y perpetuar la evocación de un futuro mejor.

Al mismo tiempo, es necesario apuntar que la promesa poética sustentada desde descripciones fragmentadas no es exclusiva del TM sino constante de otros desarrollos de gran infraestructura --turísticos, inmobiliarios, industriales, agroindustriales y energéticos— que se encuentran en diferentes momentos de implementación en la misma región y, sin embargo, descartan también mirar la convergencia de sus efectos sinérgicos (Reyes Maturano 2017; Geocomunes 2019, Ceceña 2021). Tan solo en la región que abarcan los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo existen un total de 41 megaproyectos de energía renovable en diferentes etapas de construcción: 23 eólicos (3 operando), 19 solares (2 operando).⁶

A pesar de la superabundancia de proyectos de gran infraestructura—incluyendo los de energía renovable—, el enfoque de la mirada turística del proyecto TM ignora las modificaciones al paisaje por estos proyectos. Por otro lado, el TM tampoco ha establecido con claridad cuál será la fuente de energía que lo abastezca; ni cómo la implementación de ese proyecto modificará la demanda energética y el acceso a la misma.⁷

Mientras tanto, la implementación de los diversos proyectos en la Península de Yucatán ha tenido diversas repercusiones, incluyendo procesos de defensa territorial, judiciales -- como es el caso de las demandas judiciales y protestas que han llevado a cabo la Asamblea de Defensores del Territorio Maya Muuch Xiimball y la organización Indignación A.C.—y conflictos territoriales

⁶ Estos proyectos, en su totalidad, comprenden la instalación de más 200 aerogeneradores (de más de 50 toneladas y hasta 270 metros de altura cada uno), alrededor de 2 millones de paneles solares, más infraestructura adicional requerida --ej. líneas de transmisión, subestaciones-- (Sánchez y Reyes 2018, Articulación Yucatán y Geocomunes 2019)

⁷ Es necesario recordar que los proyectos de energía renovable tienen su antecedente en la Reforma Energética aprobada en diciembre de 2013, la cual propuso acelerar la transición energética desde la inversión privada y la generación de energía eléctrica “limpia” desde la creación de un mercado eléctrico mayorista, es decir, enfocada a los grandes consumidores y no necesariamente a los consumidores domésticos, ni a las pequeñas y medianas empresas.

(Sánchez Arceo y Reyes Maturano 2019, Articulación Yucatán y equipo EJAAtlas 2020) que, sin embargo, suelen ser reducidos y enmarcados, nuevamente, como problemas técnicos.

3. Reflexiones finales

En este trabajo, he buscado reinsertar el proyecto denominado Tren Maya en su dimensión discursiva (Escobar 2012, Larkin 2018 Torres Wong 2021) para dar cuenta de cómo este proyecto reduce un modo de mirar el territorio y recurre también a marcos técnicos que necesariamente fragmentan la visión del territorio y del proyecto mismo para mantener íntegra la promesa poética que le da impulso. Una vez establecido este marco de análisis discursivo, se subraya la necesidad de analizar las relaciones sinérgicas de diferentes proyectos y sus efectos territoriales tal y como algunos análisis participativos empiezan a dilucidar (ver: Ceceña 2021, Escalante Kantún et al 2022), así como de entender los conflictos en torno a megaproyectos desde su potencial crítico.

Referencias:

- Articulación Yucatán. Opiniones técnicas respecto a la Evaluación de Impacto Ambiental Regional del Proyecto “Parque Eólico Vientos del Caribe”. Disponible en línea: <https://www.facebook.com/Articulacionyucatan/photos/pcb.4012105379088151/4012104095754946>
- Articulación Yucatán y GeoComunes. “Expansión de proyectos de energía renovable de gran escala en la península de Yucatán.” Geovisualizador Península de Yucatán, mayo 2019. En línea: http://geocomunes.org/Analisis_PDF/EnergiaRenovableYucatan.pdf
- Caamal Itza, Bernardo “Del monte vivimos y de él es lo que somos:” Memoria de foro organizado por CONAFOR (no impreso); Peto, Yucatán, México 28 de agosto de 2007.
- Ceceña, Ana Esther. El Tren Maya y el rompecabezas del Sureste, Camino al Andar. 8 de octubre de 2021. En línea: https://www.caminoalandar.org/post/el-tren-maya-y-el-rompecabezas-del-sureste?utm_source=pocket_mylist&fbclid=IwAR0U6R05tdMoAsQW4kHCKD-RIcphooYrJQ6NUZP3l2uWZ7AgGSwtV3DRtIg
- Chazdon, R.L, et al. “Carbon Sequestration Potential of Second-Growth Forest Regeneration in the Latin American Tropics.” Science Advances, vol. 2, no. 5, 2016.
- Escalante Kantún, Ariana, Jazmín Sánchez Arceo, Ivet Reyes Maturano y Rodrigo Patiño Díaz ¿Transición energética para Latinoamérica? La defensa del territorio ante los espejismos de megaproyectos globales. Diálogos Caribe n.º 2: Espejismos y desafíos de las transiciones. Bogotá, Colombia, febrero de 2022: 41-46
- Escobar, Arturo. Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World. Princeton University Press, 2012.
- Pluriversal Politics: The Real and the Possible. Duke University Press, 2020.
- Fonatur Tren Maya S.A. de C.V. Manifestación de Impacto Regional del Proyecto “Tren Maya Fase 1”, con clave: 04CA2020V0009
- Fonatur, “El Tren Maya nos Une” <https://www.trenmaya.gob.mx/> Consultado el 15 de octubre de 2022.

- Larkin, Brian. Promising Forms: The Political Aesthetics of Infrastructure en Anand, Nikhil, et al., editors. The Promise of Infrastructure. Duke University Press, 2018: 176-202
- Ortiz Yam Inés. De milperos a henequeneros en Yucatán, 1870-1937, El Colegio De México, Centro De Estudios Históricos, 2013.
- Reyes Maturano, Ivet. “Paradoxes of an Energy Transition Model.” *Errant Journal* 2, Spring/Summer 2021: 109-122.
- Reyes Maturano, Ivet, Emilio de los Ríos y Rodrigo Patiño. “La Reforma Energética en México: entre la explotación petrolera y el aprovechamiento sostenible de los recursos renovables.”, Priego-Brito, E.M.; Loyola-Díaz, R. (editores) *Nuevo modelo energético y cambio climático en México*. México: Cámara de Diputados, LXIII Legislatura: Miguel Ángel Porrúa, 2018: 365-387
- Sánchez Arceo, Jazmín e Ivet Reyes Maturano. La descarrilada transición energética en Yucatán. *La Jornada Maya*, 25 de febrero de 2019.
- Sin Embargo, Redacción. “Tribunal retira suspensiones al Tren Maya, y tramos 1, 2 y 3 seguirán su construcción” 30 de marzo de 2022, en línea: <https://www.sinembargo.mx/30-03-2022/4153499>
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen. *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. UNAM, Universidad de Oriente, 2009.
- Torres Wong, Marcela. *Infraestructura y conflictividad socio-ambiental en América Latina*. Diplomado Internacional, FLACSO-México, 2021.
- Tourliere, Mathieu. “Fonatur reserva por cinco años estudios clave sobre el Tren Maya.” *Proceso*, 11 de marzo de 2020, publicación en línea: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2020/3/11/fonatur-reserva-por-cinco-anos-estudios-clave-sobre-el-tren-maya-239757.html>
- Urry, John. *The Tourist Gaze*. 2nd ed., Sage Publications, 2002.

BIOGRAPHIES/BIOIOGRAFIAS

Marco Almeida Poot

Doctorante en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, maestro en ciencias antropológicas por la misma universidad y licenciado en antropología social por la Universidad Autónoma de Yucatán. Su investigación de maestría (2020) versa sobre el proceso político del Tren Maya. El interés por el tema continúa en su investigación doctoral sobre los efectos culturales y territoriales del Tren Maya en la Península de Yucatán.

Donny Limber de Atocha Brito May

Nació en Sihó Yucatán. Estudió la Licenciatura en Educación Artística en el Instituto Campechano y la Maestría en Educación Intercultural en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo). **Publicaciones:** “Vuelo al Equilibrista” (1998), “La Sagrada Piedra Del Venado” (2009), Poema completo “Las Tres Piedras de Nuestro Hogar” en El Retorno de la Palabra (2016). El corazón de Junab K’uj en el recuerdo de mi infancia (2017). U t’aanil xk’am paal/ La palabra de la comadrona, Antología Muestrario Nacional, Quintana Roo (2021). Poemas Ch’o Lu’um Ya’ax Ka’an/Tierra Azul Verde Cielo y Ik’t’aan/ Poesía, Revista Otros Diálogos de El Colegio de México (2021). Poemario U juum k’ayt’aani’ k’uk’melk’uk’um/El sonido de la poesía emplumada, Revista Tierra Adentro (2022). **Premios:** Mención honorífica XIX Premio Peninsular de Poesía “José Díaz Bolio” con el poemario “Una pluma en alas sueltas” (2019), Premio Internacional de Poesía del Mundo Maya “Waldemar Noh Tzec” (2015). Premio Regional de Cuento en Lenguas Indígenas con la obra “Un Día a Lado de Don Isidro” (2011). Premio Nacional de Literatura Indígena “Waldemar Noh Tzec” en Calkiní, Campeche (2008). Actualmente trabaja como Profesor Investigador de la UIMQRoo y es miembro actual del Sistema Nacional de Creadores de Arte (SNCA).

Ismael Briceño Mukul

Jurado en diversos certámenes de oratoria en campeonatos Internacionales, por ejemplo el Certamen Latinoamericano de oratoria el Gran señorío de Xaltocan en México. Ha representado a México en eventos de oratoria como en la república de Cuba en el 2011 y 2018 y realizo una estancia en Colombia en el 2017, represento a México en ecuador en el 5º Encuentro de Oradores de Latinoamérica, en Loja Ecuador en el mes de noviembre de 2017. Director del Instituto latinoamericano de Oratoria en Lenguas Americanas, coordinador de la Academia de Lengua maya en la UIMQROO y coordinador de actividades culturales y rituales, Secretario de la Academia de Lengua Maya en el Estado de Quintana Roo. Es promotor cultural desde adolescente. Tradujo el artículo “Trabajo de la Meliponicultura en el Estado de Quintana Roo (U **meyajil xuunan kaab tu xóot’ lu’umil Quintana Roo**). Coordino la investigación de los motivos de los bordados de la comunidad de Xpichil Quintana Roo, para el Congreso del Estado de Quintana Roo,

mediante dicha investigación se declaró patrimonio cultural intangible los motivos y cosmogonía del Estado de Quintana Roo.

Daniel Caño

Es Poeta Maya Q'anjob'al, contador del tiempo y docente, originario de la aldea Paykonob', Santa Eulalia, Huehuetenango. Ha estudiado Filosofía, Pedagogía, Educación Bilingüe Intercultural y Docencia Universitaria en la Universidad Rafael Landívar. Ha trabajado como docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Rafael Landívar Campus Huehuetenango, Quetzaltenango y Quiché y de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad del Valle de Guatemala Campus Altiplano. Ha dictado conferencias y recitales de poesía tanto dentro como fuera del país. Cuenta con una gran trayectoria en las letras, su obra ha sido publicada en Francia, España, Canadá, Estados Unidos de América, Argentina y Guatemala.

José Luis Escalona Victoria.

Investigador Profesor del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, Chiapas, México (desde 2004). Doctor en Antropología por la Universidad de Manchester, Inglaterra. SIN II. Autor, entre otras publicaciones, del libro *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México, UNAM, CIESAS, UIA, COLMEX, UAM-I, CEA, 2009 (premio Arturo Warman 2006). Coeditor (junto con Sergio Zendejas) del libro *Tensiones Antropológicas. Reflexividad y desafíos en investigación*. México, CIESAS, UDLAP, 2022.

Mélissa Elbez

PhD in Social Anthropology. She graduated from the School of High Studies in Social Sciences of Paris (EHESS) and completed part of her studies in Mexico (CIESAS, UDLA). Her research focuses on the identity building processes in today's globalized and mediatized world. She has written on the historical emergence of "Mayaness" as a cultural and ethnic identity in the framework of processes of colonial and national domination; tourism and multicultural policies as forces of nationalization based on the history of Quintana Roo; patrimonialization and cosmopolitization of cultural identities as joint processes; the constant re-invention of Mayan identity through political, economic and spiritual processes; the development of the Mexicanidad pre-Hispanic revival movement in the touristic setting of the Mayan Riviera; the transnational rumor around the end of the Mayan calendar in December 2012 as a tool for political expression; the New Age territorialities and hippy itineraries in and beyond Mexico; and Tulum inhabitants' search for a common sense of belonging despite their heterogeneity and mobility.

Samuel Jouault

Profesor-investigador geógrafo, titular en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Investigador Asociado del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA-UMIFRE MAE 16). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Coordina el seminario permanente "Turismo, globalización y sociedades locales" desde 2017. Ha publicado ultimamente el libro *Traspáis de Cancún-Riviera Maya: Lugares, actores y dinámicas*, en 2021 y coordinado el libro *Cuando Unos Somos Varios: Rostros y voces del turismo comunitario en la Península de Yucatán*, en 2021.

Cristina Oehmichen-Bazán

Antropóloga Social por la ENAH de México y doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y profesora del Posgrado en Antropología de la UNAM y de la licenciatura en Antropología de la misma institución. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Fue directora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM de 2012 a 2016 y presidenta de la Asociación Latinoamericana de Antropología de 2013 a 2016. Entre sus líneas de investigación se encuentra el estudio de los procesos de identidad y cambio cultural entre indígenas migrantes en contextos urbanos; migración y relaciones de género; antropología del turismo; y, turismo y patrimonio cultural. Actualmente desarrolla el proyecto "Migración, trabajo y etnicidad en enclaves turísticos en México y Centroamérica" PAPIIT- UNAM IN300920, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con numerosas publicaciones, tanto de libros como de artículos en diferentes revistas. Es editora desde 2016 de la revista *Antropología Americana* del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Consepción Escalona Hernández,

Actualmente cursa el Doctorado en Antropología de la UNAM con el proyecto "Resignificación cultural, identidad y turismo en comunidades mayas de Quintana Roo: el caso de Tihosuco". Estudió la Maestría en Antropología Social, en el CIESAS Occidente y la Licenciatura en Antropología Social en la Universidad de Quintana Roo. Durante sus estudios universitarios empezó a trabajar con comunidades mayas de Quintana Roo, que se distinguen por el cultivo de la milpa, la dedicación de las mujeres a la producción de prendas bordadas para su comercialización en los polos turísticos de Quintana Roo, y por la marcada migración para el trabajo en Cancún, Tulum y en Playa del Carmen. Es profesora-investigadora en la Universidad del Caribe, en Cancún, Quintana Roo. La línea de investigación que trabaja es: Cultura, patrimonio y turismo desde el campo de la Antropología. Ha participado en diferentes congresos, seminarios y coloquios, nacionales e internacionales. Del 2019 al 2022 participó en la organización del Seminario Internacional Patrimonio Cultural, Turismo y Pueblos Indígenas, en colaboración con el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Cuenta con el perfil PRODEP. Entre sus publicaciones se encuentra el artículo: Oehmichen Bazán C., Aveyra Alberto, Escalona Hernández C. (2021). *Los Guías de turistas en México: Intermediación cultural y condición laboral*. *Anales de Antropología*. 55-I. Enero-junio 2021.

Luis Javier Pentón Herrera

Dr. Pentón Herrera served as the 38th President of Maryland TESOL from 2018 to 2019. He currently serves as Assistant Professor at the University of Warsaw in the Faculty of Modern Languages and The Institute of Applied Linguistics. In addition, he serves as the Social Responsibility Interest Section (SRIS) Past Co-Chair (2022-2023) at TESOL International Association.

Ivet Reyes Maturano

Antropóloga social egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestra en Análisis Cultural por la Universidad de Amsterdam y doctora por la Universidad de McGill. Ivet trabaja temas relativos a la ecología política, cambio rural y justicia climática. Es colaboradora del colectivo Articulación Yucatán y ha participado también en diversos proyectos interdisciplinarios y de producción cultural en México, Holanda, Canadá y Estados Unidos.

Yassir Rodriguez Martinez

Profesor Asociado “C” adscrito a la Escuela Nacional de Educación Superior (*ENES*) Mérida. PEE, PEI, Candidato en el Sistema Nacional de Investigadores. Doctor en Antropología. Líneas de investigación: Estado y diversidad cultural; vulnerabilidad en poblaciones indígenas, políticas públicas con carácter intercultural; turismo, patrimonio e identidades.

Sergio A. Vives Scheel

Abogado. Profesor universitario en la Universidad Rafael Landívar Campus de Huehuetenango (2000 - 2007 /2018-2019). Consultor en Derechos Humanos: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD- (Nebaj, Quiché 1992-1994; Ixcán, Quiché 1994-1995); abogado en la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR (Ciudad de Guatemala 1996-1997); Oficina de las Naciones Unidas de Servicios a Proyectos UNOPS (Huehuetenango 1997-1999); Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos OACNUDH (Ciudad Guatemala 2015-2018). Abogado Asesor: Colectivo Ecologista Madre Selva (2009-2014).Integrante la Junta Directiva del Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala CEDFOG (2001-2015).