



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**H'MEEN: SABIO, SACERDOTE Y MÉDICO
TRADICIONAL. LA EXPERIENCIA COMO
CONSTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO EN LA
COMUNIDAD DE CHUNYAXNIC, CAMPECHE**

Tesis presentada por

Jazmín Ramírez Medina

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2018



“El tema está siempre en la mirada, no hay temas importantes. Hay miradas que ven cosas
y hay miradas banales.”
José Luis Guerín

A Leonardo
A don Felipe y a la comunidad de Chunyaxnic

Agradecimientos

Gracias a quiénes me prestaron sus brazos, sus horas, sus escuchas sinceras, sus espacios. A quiénes me han compartido palabras, sonrisas, esperanzas, futuros ciertos e inciertos.

Gracias infinitas a la dra. Ana Lilia Nieto Camacho y al dr. Camilo Contreras Delgado por la paciencia, los consejos y por la confianza de permitirme trabajar a mi ritmo y a mi manera.

Gracias a Irene que siempre estuvo con la mejor disposición de resolver los contratiempos administrativos.

De manera especial quiero agradecer a mi familia, quién a pesar de la distancia estuvieron pendiente de mí. A mis papás Sabina y Armando que me aconsejaron. A mis hermanos Sonia, Alma, Armando y a mi cuñado Cristian quiénes fueron cómplices de la culminación de este trabajo, gracias por siempre estar dispuestos a acompañarme a campo.

A toda la banda de los MECánicos que formamos una familia en esta ciudad. Gracias a Ilse y a Vanessa, a pesar de los malos momentos quedan los buenos, las risas, la complicidad, los aprendizajes, el cariño y su acompañamiento.

A Alma, Mary Carmen y a mi comadreja Gerardo, porque pacientemente me escucharon durante mis crisis y me animaron a seguir hasta el final, hicieron posible sobrellevar la locura de la última etapa.

A mis amigos a la distancia, Bercy, Cornelio, Juan Carlos G., Fabián S., Juan Carlos V., Erick, a Jenny, más que una amiga y prima una hermana, han sido mis cómplices en las mejores etapas de mi vida.

A Iliana, Melina, Flor, Andre, gracias por esos momentos de apoyo, risas, fiesta y asados, A Sarah, con quién más que compartir una casa compartí sueños, alegrías, tristezas, apoyos. Gracias por escucharme tan pacientemente, por tus consejos, por la comida, por la familia.

A Alan compañero en esta última etapa de la maestría. Gracias por compartir conmigo tu espacio, tu comida por permitirme conocer a otra familia en OaxacaCalifornia Odilia y Poncho. Gracias por tu apoyo, tu escucha cariñosa y por esta nueva aventura.

Finalmente, gracias a Conacyt por el apoyo económico recibido y a el Colef por la formación académica.

RESUMEN

H'meen: sabio, sacerdote y médico tradicional. La experiencia como construcción del patrimonio en la comunidad de Chunyaxnic, Campeche.

El objetivo de esta investigación es analizar el proceso de construcción y significación del patrimonio a partir de la experiencia comunitaria en Chunyaxnic, Campeche. Mediante el enfoque colaborativo, uso de medios audiovisuales y análisis de relatos de los participantes que asisten a los rituales de agradecimiento a la tierra que lleva acabo el H'meen de la comunidad se pudo argumentar que el patrimonio como un proceso activo de ensamblaje y performance dentro del cual los sujetos relacionan objetos, lugares y prácticas dotadas de cualidades afectivas que los ligan a un pasado y permite su conservación. Es importante destacar que la información empírica nos muestra que otros elementos importantes en la significación del patrimonio son la corporeización de las emociones y sentimientos ya que a través de esto es posible llegar a la transmisión de conocimiento y memoria.

Palabras clave: H'meen, patrimonio, experiencia, performance, corporeización.

H'meen: wise, priest and traditional doctor. Experience as construction of heritage in the community of Chunyaxnic, Campeche

The objective of this research is to analyze the process of construction and significance of heritage from the community experience in Chunyaxnic, Campeche. Through the collaborative approach, use of audiovisual media and analysis of the stories of the participants who attend the rituals of gratitude to the land that the H'meen carried out in the community, it could be argued that heritage as an active process of assembly and performance. within which the subjects relate objects, places and practices endowed with affective qualities that bind them to a past and allow their conservation. It is important to emphasize that the empirical information shows us that other important elements in the meaning of heritage are the embodiment of emotions and feelings since through this it is possible to arrive at the transmission of knowledge and memory

KeyWords: H'meen, heritage, experience, performance, embodiment.

INDÍCE

INTRODUCCIÓN.....	1
ANTECEDENTES.....	2
CAPÍTULO I. <i>¿Quién nos define? Entender el patrimonio, la memoria, la experiencia y los valores.....</i>	9
1.1. Definiendo una postura ante la teoría patrimonial.....	9
1.2. Patrimonio ¿Por qué hablar de patrimonio y definirlo?.....	11
1.3. ¿Cómo nos constituimos en el mundo socio cultural? Experiencia, memoria, valores para determinar el patrimonio.....	15
1.4. Patrimonio desde la comunidad.....	20
CAPITULO II. Uso del registro audiovisual para analizar la experiencia en la construcción del Patrimonio.....	22
2.1 ¿Qué estamos mirando y cómo? Representaciones y construcciones del mundo social. El poder de la mirada.....	23
2.2.1 Compartiendo experiencias.....	28
2.3 Representación y enfoque de la investigación.....	31
2.3.1 Consideraciones éticas.....	34
2.3.2 Primer acercamiento a campo y la operacionalización de conceptos.....	34
CAPITULO III. Los hombres estamos hechos de maíz. Campeche como contexto de estudio.....	38
3.1 El Campeche maya y La región de los Chenes.....	38
3.2 El lugar de los tallos del Ya'ax Nik. La comunidad de Chunyaxnic y sus características actuales.....	42
3.2.1 Servicios públicos.....	42
3.3 “Llegué aquí por la pobreza” Fundación de Chunyaxnic.....	43
3.4 “El santo niño de Atocha es nuestro patrono”. Principales Fiestas en Chunyaxnic...	46
3.4.1 El <i>hacedor</i> de las cosas. H'meen: Sabio, sacerdote y médico tradicional.....	48
CAPITULO IV. “Si nosotros no hacemos esto, con gusto, de corazón y no compartimos, entonces el trabajo no sale bien.” ¿Cómo entender el patrimonio desde la experiencia?.....	51
4.1 ¿Qué se necesita para ser un H'meen? Obtención del don y las Herramientas de trabajo.....	52
4.2 “Los señores del monte me dieron mis herramientas de trabajo”. Don Felipe, 49 años, H'meen de Chunyaxnic.....	56
4.3 “Para trabajar se necesita tener el don”. Don Antonio, 64 años, H'meen de Chunyaxnic.....	65
4.4 Agradecer a los señores del monte, comer y beber con ellos. Principales rituales de	

agradecimiento a la tierra llevados a cabo por el H'meen en Chunyaxnic.....	75
4.4.1 “Irse a la batida” El ritual de los animales, pago y petición.....	77
4.4.2 En honor a San Eustaquio.....	79
4.4.3 La primicia. Agradecimiento a la cosecha.....	88
4.5 “Aquí sabemos que el único que puede hacer el trabajo de llamar a los vientos es don Felipe”. Valorizaciones: la importancia de la experiencia y las cualidades afectivas.....	90

CAPITULO V. “Nosotros no queremos que está tradición se pierda”. Reflexiones finales y conclusiones.....	93
BIBLIOGRAFÍA.....	95

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

Ilustración 1 Relación de los elementos que conforman el patrimonio.....	21
Ilustración 2 Operacionalización de conceptos.....	36
Ilustración 3 Ubicación de Chunyaxnic.....	42
Ilustración 4 Trayectoria de los fundadores.....	44
Ilustración 5Proceso de asignación de valorizaciones.....	92
Tabla 1Relación de las primeras entrevistas.....	35

INTRODUCCIÓN

Entre 2013 y 2015 participé en la producción de un documental que pretendía explorar el uso actual de la medicina tradicional en Campeche. La grabación se centró en un médico tradicional maya denominado H'meen, que además es considerado sabio y sacerdote. Se decidió centrar la mirada en él porque en nuestras investigaciones previas observamos que había poca información de este médico en particular.

Ese fue mi primer contacto con don Felipe Poot, H'meen de la comunidad de Chunyaxnic, en el municipio de Hopelchén, Campeche. Durante la grabación del documental observé que su función principal se relacionaba con la sanación y la tierra. Su importancia radica en que es una figura central, porque lleva a cabo los diversos rituales del año para mantener la armonía con la naturaleza.

Dado lo anterior, me interesó comprender mejor el rol social del H'meen, las prácticas rituales que lleva a cabo en la comunidad¹, y el significado que esto tiene para ellos. Lo cual me parece relevante para reflexionar acerca del vínculo entre la experiencia, la memoria y las significaciones que la gente otorga al patrimonio que el H'meen salvaguarda y mantiene vivo.

Si bien la medicina tradicional, es considerada como parte del Patrimonio Cultural Intangible, así como las costumbres, tradiciones y prácticas que se identifican con la cultura “que merezcan ser transmitidas a futuras generaciones”, en la literatura actual sobre patrimonio no hay una relación precisa de qué y cómo se determina esto, tampoco la relación que hay entre la identidad/memoria como factor determinante para establecer ciertas prácticas culturales como patrimonio y la consecuente decisión de su conservación a futuro.

Mi mirada se centra en estudiar de la figura del H'meen desde una perspectiva teórica

¹ Se retoma el concepto de comunidad de McMillan (1996), en el cual los individuos desarrollan un sentido de pertenencia a través experiencias compartidas, prácticas culturales y simbólicas.

que parta de los estudios culturales y patrimonial, para analizar la relación entre experiencia, practicas rituales y la asignación de valores como un proceso cultural en el cual los individuos interiorizan prácticas que son expresadas en términos discursivos a través del *performance* y que implican interacciones sociales, económicas y políticas, todas ligadas a través de las emociones y remembranzas que surgen en los rituales.

ANTECEDENTES

Aunque existen diversos estudios enfocados en la medicina tradicional maya, sus usos y la clasificación de plantas, no se encuentran estudios que relacionen la figura del H'meen como parte del patrimonio y transmisor de sabiduría, guardián de las costumbres y de los relatos orales de su comunidad o de la centralidad que ocupa desde la perspectiva comunitaria y los valores que le asignan.

Roberto Campos Navarro en su artículo “Las medicinas indígenas en México” (2002) presenta un panorama actual de la medicina tradicional en el país e intenta dar respuesta a cuál es la relación entre la medicina tradicional y las manifestaciones culturales en tres grupos de pueblos indígenas: mayos-yoremes de Sinaloa, purépechas en Michoacán y mayas en Campeche. Su estudio se enfoca en explicar por qué la gente acude aún a ellos, concluyendo que en parte se debe a que no existen suficientes servicios de salud pública.

Sin embargo, en dicho estudio, no existe profundidad sobre la figura del H'meen y su papel en la comunidad “*Tunkulchén*”². Por ejemplo, en 1996, el autor hace una descripción muy generalizada de éste:

por sus actividades rituales podemos considerarlos como los auténticos sacerdotes de una religión que a pesar de su papel subordinado a la estructura eclesiástica católica aún conservan con fuerza y vigor el panteón prehispánico con divinidades asociadas a las actividades agrarias (el sol, la lluvia, la tierra, entre otros) [Campos-Navarro 2002:169].

² Quizá se refiere a la comunidad de Tankunché del municipio de Calkiní, ya que no existe una comunidad en el estado de Campeche que se llame Tunkulchén.

En su artículo, hay información acerca de los modelos médicos actuales, la formación de los médicos indígenas y algunas causas de la demanda actual de la medicina tradicional, entre las que destaca la atención a los denominados síndromes culturales delimitados (*culture-bound syndromes*) o llamados también síndromes de filiación cultural³ y porque la disponibilidad de los centros de salud rurales no satisface la demanda de la comunidad.

En cuanto a las percepciones que se tienen sobre los médicos tradicionales, el autor sólo se enfoca en las que surgen entre los mismos médicos, las cuales divide en percepción positiva: relacionada con la legitimidad de su saber por medio de constancias y credenciales que acreditan ese conocimiento; y, la percepción negativa, relacionada con el recelo por compartir sus conocimientos con otros pares debido a que pueden ser víctimas de algún hechizo o daño provocado por envidia.

El artículo presentado por Navarro hace una comparación y generalización de los médicos tradicionales desde el punto de vista de la antropología médica y aboga por entender, desde una perspectiva histórico-cultural, la demanda por la legitimización de la medicina tradicional; sin embargo, nada se menciona acerca de la experiencia y significaciones que los actores sociales de la comunidad atribuyen a la medicina tradicional.

Por su parte, Ruth Gubler ha trabajado con la medicina tradicional yucateca y enfoca su trabajo en el rescate del conocimiento de los médicos en las enfermedades, uso de plantas, rituales y el papel que desempeñan en la comunidad. La autora señala que el H'meen es visto como médico, como psicólogo o como consejero; también ha expuesto la preocupación por el futuro de la medicina tradicional.

En su artículo “El papel del curandero y la medicina tradicional” (1996), expone de manera superficial algunos de los valores que la comunidad le da al H'meen, entre las cuales destaca el respeto, aprecio e incluso miedo. Éste último lo manifiestan ciertos habitantes que

³Conjunto de enfermedades populares, tradicionales, para explicar su estrecha vinculación con la visión del mundo y la cultura de un pueblo. Almager G. (2008, p.64)

creen que, así como hace el bien puede provocar el mal; y esto está tan arraigado en la comunidad que hay jóvenes que ya no comparten las mismas creencias que sus padres y ya no acuden al H'meen. Además, la autora destaca la figura de algunas mujeres que ayudaron a sus esposos H'meen y tienen permitido realizar ciertos rituales y curaciones. Sin embargo, la misma comunidad prefiere acudir con un H'meen puesto que se les tiene más confianza que a una X'meen.⁴ Esto porque consideran que una mujer no es capaz de llevar a cabo todas las funciones de un hombre.

García, Sierra y Balam, (1996) en el libro *Medicina maya tradicional. Confrontación con el sistema conceptual chino*, proporcionan un recorrido histórico acerca de la concepción de enfermedad y la salud entre las comunidades mayas y el papel que ejercen los distintos curanderos en sus comunidades como agentes de salud.

Dicho trabajo se realizó en la región del Camino Real, Campeche, que comprende las comunidades de Santa Cruz Ex Hacienda, San Nicolás, Tankunché, Nunkiní, Calkiní, Dzitbalché, Bacabchén, Poc Boc, Hecelchakán, Dzotché, Cumpich, Santa Cruz Pueblo, Concepción, Sacabchén y Pucnanchén. El proceso de investigación-acción les permitió acercarse a elementos conceptuales y simbólicos de valoración en los individuos y su forma de interpretar y actuar en el mundo.

Los autores hacen una mención especial del H'meen y su “sobrevivencia a los quinientos años de dominación cultural”. Expresan que hay una crisis respecto a la formación de nuevos H'meen, lo cual ha ocasionado en ciertas comunidades un cambio en la escala axiológica y en la valorización que ha propiciado desorganizaciones e incluso pleitos.

El estudio concluye que la falta de H'meen en las comunidades se debe, entre otras causas, a las sectas protestantes que atacan los valores indígenas, sus costumbres y tradiciones, aunque creen que realmente la falta de interés deviene de la ideología hegemónica del capitalismo que desdeña los valores antiguos/ancestrales y enfatiza la vida de consumo donde no es rentable ser H'meen.

⁴El prefijo X- hace referencia a una mujer, mientras que la H- se refiere a un hombre.

De igual forma, Javier Hirose en la tesis “La salud de la tierra: el orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya” (2003), expone la importancia del H'meen en las comunidades mayas y destaca los aspectos sociales, productivos y de salud que se asocian con él, como un encargado de mantener la armonía en la comunidad. Es probable que en la actualidad ya no sean los encargados de mantener ese equilibrio, en parte porque han sufrido marginalización por las iglesias, en su mayoría protestantes. Además, menciona el reconocimiento que la comunidad le otorga y cómo los actores sociales le asignan un valor en tanto lo consideran un bien comunitario.

Un estudio más reciente sobre la relación de los rituales, la comunidad y el H'meen lo encontramos en la tesis de Cessia Esther Chuc Uc “Ts'ayatsil: El don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos”, donde analiza los cambios y persistencias de los rituales de agradecimiento a la tierra (rituales agrícolas) en la comunidad de Nunkiní. Ella hace una comparación de los rituales entre los años de 1920, pasando por la crisis maicera que sucedió en 1970, hasta los rituales que se practican hoy en día (toma como referencia el año de 2002).

La autora concluye que la persistencia de estos rituales en la sociedad de Nunkiní, en parte, se debe a la labor de los H'meen, quienes “conservan un prestigio en la comunidad, y a través de ellos se reproduce el sistema de creencias que cohesiona a las familias participantes en diversos domicilios durante el ciclo anual [...] Asimismo, la función de los *j-meeno'ob* es determinante sobre los elementos culturales que forman parte de su contexto cultural.” (2008:159). Aunque el enfoque de su investigación se centra en la explicación de la persistencia de los rituales, encontramos anotaciones importantes sobre el papel del H'meen en los rituales y en la comunidad.

Por último, deseo mencionar a la dra. Marianne Gabriel cuyo trabajo está dedicado a estudiar la ritualidad y cosmovisión de los mayas contemporáneos en el estado de Yucatán. Su trabajo incluye descripciones, análisis de los rituales agrícolas, simbolismos, algunas adaptaciones de las ceremonias en la actualidad y la relación del H'meen con los rituales. Para la autora las ceremonias y rituales entre los mayas contemporáneos “son una

representación étnica y cultural y de cohesión social que integra estructuras en un momento histórico concreto en un molde predominantemente maya” (2004:80). Sin embargo, no hay más información acerca de la visión de los participantes de la comunidad con el H'meen, la relación que se establece entre ellos.

Con lo expuesto hasta ahora, noto una homogeneización alrededor de los rituales agrícolas y el H'meen, pero lo observado en campo, apunta a que la relación entre la importancia del H'meen y su relación con la comunidad engloba cuestiones territoriales, afectivas, ligadas a un pasado (que puede variar de comunidad en comunidad) y que se ven manifestadas en los rituales. Entender el nivel simbólico de los rituales y cómo se han resignificado en la actualidad los rituales, son cuestiones a responder.

Por lo que planteo la siguiente pregunta de investigación: ¿Qué valorizaciones son atribuidas al H'meen desde la experiencia comunitaria y cómo esta valorización forma parte del patrimonio e identidad colectiva?

Los objetivos planteados para la investigación son los siguientes:

a. General

Identificar las valorizaciones que la comunidad de Chunyaxnic le atribuye al H'meen y cómo éstas se relacionan con el patrimonio, la identidad y la memoria colectiva.

b. Específicos

Enunciar las maneras en las que el H'meen ha obtenido sus conocimientos (dones/cualidades) y los objetos rituales que utilizan en las ceremonias.

Describir el proceso de interacción entre el H'meen y los individuos durante los rituales que se realizan para obtener un equilibrio entre la naturaleza y la comunidad.

Identificar las dimensiones de valores que le son atribuidos al H'meen a partir de la experiencia e interacción con la comunidad.

Así, propongo la siguiente conjetura: El vínculo que se establece entre la experiencia de la comunidad y el H'meen da cuenta de valorizaciones espirituales, religiosas, médicas (o de sanación), históricas, identitarias, sociales y simbólicas que le son atribuidas. En este sentido, el patrimonio puede ser entendido como un proceso cultural donde se negocian, se crean valores y significados culturales para crear un sentido y una representación individual y colectiva. En este proceso son los individuos quienes toman un papel activo en el proceso de comunicar, transmitir y actualizar conocimientos y valores (Byrne 2008; Smith 2010; Harrison 2013; Pocock 2015).

Por lo tanto con la presente investigación trataré de hacer nuevos aportes a la discusión sobre el patrimonio al proponer una discusión teórica interdisciplinaria centrada en la experiencia y las significaciones que los actores sociales le otorgan y cómo se relaciona con el pasado y su preservación a futuro. La discusión que se plantea desea alejarse del discurso oficial del patrimonio o, como señala Smith (2010), del discurso patrimonial autorizado que sólo oscurece el proceso de producción cultural.

La metodología de la investigación tiene sus bases en el enfoque colaborativo y el análisis de múltiples narrativas (Elder 1995, Keats 2009) para analizar la experiencia mediante las entrevistas y el material audiovisual que surgió en campo, estos me permitieron reflexionar acerca de las valorizaciones del patrimonio de una manera más holística.



"Nosotros debemos estar agradecidos por lo que la tierra nos da. Eso le enseñamos a nuestros hijos, que es importante respetar la tierra y los trabajos que hace el H'meen en agradecimiento." Julio Marcial Poot 43 años

CAPÍTULO I. *¿Quién nos define?* Entender el patrimonio, la memoria, la experiencia y los valores.

El objetivo de este capítulo teórico es exponer las herramientas teóricas-conceptuales que nos permitan acercarnos al análisis de la relación entre el H'meen y los rituales que lleva acabo para los habitantes de la comunidad de Chunyaxnic. Me parece pertinente señalar que la discusión que planteo acerca del patrimonio y cómo se determina pretende alejarse de los discursos autorizados o institucionales de lo que debe considerarse o no patrimonio, por lo que propondré entonces que patrimonio es un proceso activo de ensamblaje y *performance* dentro del cual los sujetos relacionan objetos, lugares y prácticas dotadas de cualidades afectivas que los ligan a un pasado, permite su conservación y generar sentido de pertenencia a un lugar o a una identidad⁵. A continuación, presento las bases teóricas de mi propuesta.

1.1. Definiendo una postura ante la teoría patrimonial

Me parece necesario iniciar este capítulo definiendo mi postura ante las teorías sobre patrimonio que decidí usar para esta investigación. Si bien, he mencionado que parto por definir el patrimonio desde una demarcación con las instituciones, también debo mencionar que las principales teorías que se usaron para llegar a una definición de patrimonio han sido teorías europeas. Esto podría ser un punto criticable de la investigación, ya que abordar nuestros temas de investigación desde una postura occidental muchas veces ha significado esencializar, aleccionar e incluso hablar por “los que no tienen voz”, así se sigue reproduciendo un poder y violencia simbólica sobre grupos que se consideran culturalmente inferiores (Cfr. Said 1997, Spivak 1998, Navarro 2012).

⁵Para entender la identidad retomaremos la propuesta de Giménez (2002): “[la identidad es] el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (p.38).” Es decir, para definir identidad utiliza términos como actor social, fronteras, espacio histórico y estructura. Ahora bien, el problema de la definición de identidad no es por su carácter plural, sino porque debemos pensar la identidad como una construcción social atravesada por diferentes fenómenos del marco social en el que se generan, sin olvidar que todo proceso de identificación nos ubica también en un sistema de diferenciación con los otros.

Sin embargo, durante el desarrollo de la investigación en campo y al ver que el panorama en México sobre el patrimonio⁶ sigue enfocado en institucionalizar y patrimonializar ciertas prácticas culturales, las cuales siguen homogeneizando la idea de una identidad mexicana, pude reflexionar acerca de la necesidad de problematizar la experiencia de los que realmente viven el patrimonio. Hace falta girar la mirada a la visión insider⁷ (May 2017). Tal cual expondré en este capítulo, la problematización de la experiencia y cómo los individuos a través de ella hacen una selección de lo que se debe conservar no está del todo estudiada ni problematizada.

A través de las lecturas sobre el trabajo de Laurajane Smith, *Uses of heritage* (2010); Emma Waterton, *Heritage, Affection and Emotion* (2017); *Memory, Place and Identity: Commemoration and Remembrance of War and Conflict* (2016); Denis Byrne, “Heritage as social action” (2008); Fredheim, Kalaf (2016) “The significance of values: heritage value typologies re-examined”; Douglas Pocock, “Assessing stories before sites: identifying the tangible from the intangible” (2015) y Philipp Schorch, “Cultural feelings and the making of meaning” (2014) fue que encontré el enfoque que deseaba darle a mi investigación.

Si bien sus trabajos se sitúan en contextos diferentes al que presento aquí, me parece importante poner a prueba las propuestas teóricas que hacen acerca de cómo observar, analizar e interpretar el patrimonio desde una comprensión holística de los aspectos corporales con la experiencia del patrimonio y cómo las relaciones afectivas se relacionan con nuestro pasado y nuestro presente.

⁶ Si bien es cierto que en México existen diversos autores que se han dado a la tarea de reflexionar y criticar la postura institucionalizante, la discusión se sigue centrando en una postura dicotómica del patrimonio, sus implicaciones en las políticas y prácticas culturales y el riesgo de la patrimonialización. Lourdes Arizpe en su libro *El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades. (2009), habla del patrimonio como un sistema de comportamientos y creencias que dota de identidad a las comunidades, lo sigue viendo de manera dicotómica. Entre otros autores mexicanos que han trabajado la crítica hacia la patrimonialización están: Maya Lorena Pérez Ruiz (2012), Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez (2012), Gilberto Giménez (2007)*

⁷ Visión indígena desde adentro.

1.2. Patrimonio ¿Por qué hablar de patrimonio y definirlo?

Actualmente existe una discusión acerca de cómo y quién determina qué es el patrimonio. Hasta ahora se dictamina a través de las instituciones gubernamentales que muchas veces tienen como objetivo reforzar un sentido de pertenencia o identidad nacional y regional de los individuos a través de éste. Por tales motivos se habla entonces de un patrimonio oficial o de un discurso patrimonial autorizado (Smith 2010), que pretende legitimar una identidad nacional y regional basada en un conjunto acotado, principalmente, de sitios, monumentos o eventos.

Sin embargo, hablar de patrimonio no es algo nuevo, tal concepto ha estado presente desde la antigüedad. A partir de la prehistoria los seres humanos han legado objetos y bienes para la rememoración, pero ahora observamos una creciente toma de conciencia de lo qué es el patrimonio (Lowenthal 1996).

Durante el imperio romano surge la preocupación por conmemorar, salvaguardar lugares y objetos relacionados con la vida y pasión de Cristo, así la relación entre objetos y lugares dotaban de una significación e identificación a los creyentes cristianos. (Hartog 2007).

Es en 1868, en Japón donde podemos rastrear las primeras legislaciones para proteger las obras artísticas y arquitectónicas y en 1950 se decreta una ley de protección de bienes inmateriales culturales. De igual manera en Francia desde 1803 ha legislado sobre la protección del patrimonio, protegiendo así los monumentos históricos que son considerados de interés nacional y público desde un punto de vista político y artístico (Hartog 2007).

Lowenthal (1996) apunta que después de la Segunda Guerra Mundial podemos encontrar un auge museístico y conmemorativo de todos aquellos lugares históricos o de alguna relevancia cultural para la sociedad, lo que ha derivado en una nostalgia e idealización del pasado. Surge un gran interés por el patrimonio (todo puede ser patrimonializado), para dejar un legado en sitios y objetos que nos vincule con el pasado, con una identidad y un origen, por lo tanto, tener qué recordar se vuelve imperativo.

Dicha discusión acerca de la legitimización de recuerdos surge a partir de la crisis de la modernidad que genera una incertidumbre del futuro, demanda entonces un almacenamiento masivo y exige la conservación para después producir recuerdos por el temor a perderlos y no saber qué o quiénes somos.

Bajo una lógica de valores y conceptos universales de lo que es el patrimonio, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés), decretó en la convención de 1972 un discurso sobre el Patrimonio Mundial, que se respalda en las políticas y prácticas para “salvaguardar” las grandes obras (monumentos, edificios, sitios) que recuerden un pasado glorioso.

En 1989 durante su conferencia anual la UNESCO lanza la recomendación de salvaguardar la cultura tradición y el folclor, esto después de que diferentes países criticaron la postura de salvaguardar solamente la monumentalidad. Enfocarse sólo en los monumentos ponía en desventaja a los países “del tercer mundo”, porque tales decretos favorecían a las naciones industrializadas, en su mayoría europeas (Skounti 2009: 79), pero es hasta el 2003 que surge de manera oficial la distinción del Patrimonio Cultural Inmaterial, esto para reconocer las manifestaciones culturales de las sociedades no occidentales. Sin embargo, persiste esa sistematización de valores y conceptos universales de lo que se entiende por patrimonio.

Además, que con ambos reconocimientos de la UNESCO surge no sólo el interés de estudiar el patrimonio, también podemos encontrar todo un interés en la gestión, en la creación e incluso en su mercantilización apelando a la necesidad de reconocimiento, búsqueda y anhelo del pasado para comprender el presente.

Dado lo anterior, las definiciones actuales de patrimonio dictadas desde las instituciones crean narrativas de “inclusión y exclusión” que definen comunidades y las formas en que éstas se ven como específicas y diferenciadas” (Ashworth, Graham y Tunbridge, 2007:1-5 en Nieto 2015), podemos entonces hablar de una homogeneización en

la forma en que cada individuo es capaz de generar un sentido de pertenencia, identificación no sólo en su comunidad, sino también en cómo se narra a sí mismo.

Las implicaciones políticas, económicas y la necesidad de legitimar han dejado de lado el punto de vista de los actores sociales y las cualidades afectivas o valorativas que le atribuyen al patrimonio, sin dejar posibilidad de concebir el patrimonio como un concepto abierto a la interpretación de subjetividades.

Por lo tanto, deseo referir la propuesta de Smith (2011) para entender el patrimonio como un proceso cultural que negocia, crea, transforma recuerdos, valores y significados culturales para dar sentido al presente y que los sitios u objetos considerados como patrimonio son herramientas culturales que facilitan este proceso sin ser necesariamente vitales para el fin.

Es decir, se puede experimentar el patrimonio con el sólo hecho de estar en el lugar, los actores sociales participan de manera activa y no sólo como receptores pasivos en la construcción y significación del patrimonio. Sin embargo, los objetos y sitios adquieren un significado mayor en el proceso de comunicación del patrimonio cuando las prácticas culturales se llevan a cabo con ciertos objetos y en ciertos lugares.

A partir de una investigación con las mujeres, Waanyi Smith (2010) propone que el patrimonio debe ser experimentado para que fuera patrimonio, ya que es a través de la experiencia que se dota de significación y sentido de herencia, esto significa que el patrimonio no es estático, es un proceso que pasa por valores y significados ya establecidos para dotarlos de nuevos sentidos.

Dado lo anterior centraré la atención en la experiencia de los individuos con la interacción de lo que para ellos adquiere un sentido, valor, significado y reconocimiento cultural, para esto nos apoyaremos nuevamente en Smith cuando afirma que el patrimonio tiene que ser experimentado para que sea patrimonio (2010:75). Lo que también se hace

evidente es un sentido de la importancia de la memoria, el recuerdo y el *performance*.⁸

Para Smith (2010) concebir el patrimonio desde la perspectiva del *performance* implica un sentido de corporeización de las emociones y sentimientos al experimentarlo, ya que es a través de éstos que se transmiten valores y significados socioculturales del patrimonio. La involucración activa de los individuos que experimentan el patrimonio, establece una forma de pensar, actuar y ser en el mundo, el cual es un proceso fluido y abierto, en cambio constante. Cada vez que se vive el patrimonio se vive de forma diferente (Skounti 2009).

Para profundizar el entendimiento del *performance*, la corporeización e implicaciones que tienen en el patrimonio, deseo apoyarme en Taylor quien propone “que los cuerpos (como los textos y otros objetos materiales) también transmiten información, memoria, identidad y mucho más, que puede ser estudiado o transmitido a través del tiempo” (2015:12).

Entonces, el *performance* y corporeizar son actos para la transmisión de conocimiento y posibilitan el ser en el mundo. Esta manera de transmisión del conocimiento impacta en el pensamiento colectivo, la conservación de la memoria e identidad al compartir experiencias comunes.

Me parece importante recalcar que la propuesta de Taylor se refiere a que no todo el conocimiento llega a través de la escritura (no todo el *performance* es un acto discursivo, en este caso se refiere a los actos performativos como la experiencia corporal), por eso es necesario estudiar los actos de *performance* junto con otras prácticas culturales en la producción del conocimiento. La autora hace énfasis en la importancia de esta perspectiva porque permite estudiar desde una postura no colonizada la significación de prácticas cotidianas como actos rituales performativos “para entretejer de manera poderosa espacios y tiempos, experiencias y testimonios, a partir de los heterogéneos panoramas que ofrecen las Américas” (Munter en Taylor 2015:7).

⁸ Esto es, que los individuos tienen que “actuar”, vivir el patrimonio.

Además, sostiene que el *performance* no es algo nuevo, podemos rastrearlo hasta Mesoamérica del siglo XV para hablar de la transmisión de memoria y saber social ya que “los aztecas realizaban elaboradas ceremonias intentando reflejar y controlar las fuerzas cósmicas que gobernaban sus vidas. Los feligreses experimentan la sensación de estar en sus cuerpos y, simultáneamente, en presencia de lo divino” (2015:13,17), esto a lo que le llama una “realidad mixta” que también se refleja en los actos cotidianos y que cambian de comunidad en comunidad.

Dado que lo que me interesa es centrar la investigación desde una visión comunitaria (de lo que ellos consideran su patrimonio) es necesario apoyarme en Robertson (2012) y su propuesta de *heritage from below*. Robertson concibe el patrimonio como una construcción en las prácticas cotidianas que son heredadas del pasado las cuales son expresiones culturales y forman parte de su estilo de vida. Así mismo, considera importante la relación que hay entre los recuerdos y la identidad comunitaria e individual. El centrar la importancia del patrimonio en la gente da una visión más abierta, humana y cambiante del mismo, en la cual se puede considerar una manifestación cultural que va contra la hegemonía.

Pensar el patrimonio desde una dimensión performativa, corporeizada y centrada en la gente nos permite ver narrativas que no están establecidas dentro de los discursos oficiales y encontrar otra forma de comprender e interpretar el patrimonio desde las conexiones entre experiencia, memoria y valores desde una “contextualización emotiva y sensorial” (Schorch 2014:23).

1.3. ¿Cómo nos constituimos en el mundo socio cultural? Experiencia, memoria, valores para determinar el patrimonio.

La forma en qué conocemos, construimos y dotamos de significación nuestro mundo social es a través de la experiencia. A lo largo de nuestra vida se va formando un archivo de sentimientos, pensamientos y percepciones que conforman nuestra memoria y que puede ser cambiante. Como bien apunta Yi Fu -Tuan “experiencia es un término que abarca varias formas en que una persona conoce y construye una realidad. Estas formas van desde los sentidos más directos y pasivos como el olfato, el gusto y el tacto y el modo indirecto de

simbolización” (1977:1)

Así, el proceso de nuestra experiencia en el mundo es a través de un flujo de emociones, sentimientos, percepciones y pensamientos, que se arraigan en nuestra memoria y nos van ligado a un espacio, a una comunidad. Pensar en cómo nos sentimos en ciertos lugares o al realizar determinadas prácticas es lo que construye nuestra realidad, y este es un punto importante para hablar sobre determinar el patrimonio (Waterton 2016:06)

Para entender la experiencia de los individuos debemos también pensar en cómo se lleva a cabo la práctica en el mundo y ésta se da a través del cuerpo, es decir que la experiencia necesita “ser encarnada” o corporeizada (como mencioné en el apartado anterior) ya que el cuerpo también es experiencia. Así podemos estudiar las dimensiones en la que cada individuo puede percibir y cómo elige o dota de valorizaciones a lugares, personas, eventos y cómo nos constituimos de manera individual y colectiva.⁹

Nuestro conocimiento del mundo pasa primero por nuestras sensaciones, emociones después esa sensación se transforma en un pensamiento. El lenguaje se puede considerar como una herramienta cultural por el cual llegamos al entendimiento de significados, pero hay muchos significados que no son verbalizados y permanecen corporizados, en un “entendimiento interno” (Schorch 2014:23).

Por lo tanto, como bien señala Sather-Wagstaff “las emociones pueden impulsarse hacia formas de conocimiento y acciones sociales que cambian con el tiempo con cada nueva experiencia” (2017:18), conocimiento que se da entre las diversas interacciones con personas (cuerpos), objetos y lugares (Ahmed en Dittmer, Waterton 2016:184).

Otro factor importante en la transmisión de conocimiento y cómo nos constituimos de manera individual y colectiva es la memoria. Para Birdsall (2016) muchos de nuestros recuerdos se basan en los actos corporales los cuales no son reconocidos verbalmente, pero

⁹ Es importante anotar que desde la cosmovisión maya el individuo es una unidad, cuerpo, espíritu y mente son uno sólo, además que lo conciben interconectado con todo lo que lo rodea (García 1996, Faust 2001).

la memoria se activa e involucra momentos pasados que se reencuentran y se resignifican en el presente lo cual influye en el sentido del yo y la pertenencia (Casey en Birdsall 2016:116).

El acto de recordar se convierte en un proceso por el cual surge una necesidad constata de no olvidar quiénes somos, además a través de la memoria se puede transmitir prácticas culturales que determinan nuestra identidad y se crean flujos constantes de actualización de recuerdos, reinterpretación de símbolos y de significados que se incorporan en las prácticas culturales.

Entonces experiencia y memoria determinan nuestro actuar en el mundo, a través del acto de recordar nos conectamos con “nuestro pasado individual y con el pasado (tal como lo conocemos) de aquellos de nuestros parientes más cercanos, y lo hace a través de la narración de las historias familiares. Estas conexiones se pueden facilitar compartiendo objetos ancestrales, pasando fotografías, apellidos, y recitando prácticas habituales como cocinar, cantar y hablar en otros idiomas” Waterton (2017:1).

El recordar y conectar con nuestro pasado no es un acto individual por sí mismo, nuestros primeros recuerdos no se dan en soledad. Estos surgen a través de la colectividad, de recordar juntos (Halbwachs 1992) y cada individuo es capaz de renegociar el significado de los recuerdos. A pesar de que recordamos en colectivo de manera individual hacemos una selección, internalizamos y de esta manera generamos, registramos y transmitimos conocimiento (Taylor 2015:33).

Así, la memoria transmite conocimiento a través de su práctica y de interconexiones (pasado-presente) que son corporizadas. Es un proceso comunicativo y que tiene diferentes niveles de registro a nivel individual y colectivo (cada cuerpo e individuo recuerda diferente), y el proceso de compartir la memoria puede ser a través actos performativos o a través de archivo (objetos, literatura, medios audiovisuales, etc.) en este proceso comunicativo se reafirman ideas, valores y otorgan un sentido de pertenencia a un espacio (Nieto 2015, Taylor 2015, Sather-Wagstaff 2016, Waterton 2016).

Para entender más la importancia de la memoria en este proceso comunicativo y en

la conformación y reforzamiento de la identidad o pertenencia y su relación con la experiencia deseo retomar la propuesta de Ruíz (2017) quien propone que la memoria es una construcción intersubjetiva, que se conforma por las vivencias individuales y colectivas, testimonios orales, relatos. También considera a la memoria cambiante por lo que puede establecer continuidades y rupturas. Es a través de la memoria y de recordar que se puede llegar a la experiencia y comprensión del presente, además de ser un recurso reconocer diferencias, visibilizar o invisibilizar historias (Ruíz 2017:28-39).

Con lo anterior reafirmamos la propuesta de pensar el patrimonio desde la experiencia con dimensiones sensoriales, es decir que la experiencia integra emociones y sentimientos lo cual llamaré cualidades afectivas. Se cree que sentimientos, emociones y experiencia son formas disociadas para generar conocimiento, cuando en realidad están interrelacionadas y es después de este proceso que los individuos pueden otorgar valorizaciones a lugares y objetos (Schorch 2014).

Hablar de valores dentro del campo de patrimonio resulta confuso, y más si se le asocia con tangible/intangible ya que mantiene la idea de una escala universales y una visión autorizada del patrimonio centrada en que las personas “valoran” lo grandioso y lo material (Campbell-Smith 2018). Cuando se puede hablar de una multiplicidad de valoraciones asociadas a lugares, objetos, personas que se asocian con la identidad o pertenencia a un lugar. Hablar de valores niega la diversidad de interpretaciones, por lo cual es mejor hablar de valorizaciones o hablar de “creencias, intereses e ideas e ideologías” (ibid.)

Por lo tanto, para entender las valorizaciones nos apoyaremos en lo propuesto por Fredheim, Khalaf (2016): alejarse de los juicios de valor o valores preestablecidos, que por lo regular determinan la conservación del patrimonio. Su enfoque se basa en que todo patrimonio puede conceptualizarse como paisajes dialógicos para alejarse de las divisiones arbitrarias tangible, intangible, natural, los valores asignados al patrimonio “deben captar las interpretaciones holísticas del mismo” (ICOM 2002, ICOMOS 2007§3.4.3.5 en Fredheim, Khalaf 2016:469).

El patrimonio se considera significativo por razones diferentes, ceñirse a una “tipología de valores” universalizada lleva a un falso entendimiento de este ya que se basaría en interpretaciones incompletas de lo que es entendido por patrimonio. Por esta razón, proponemos un enfoque desde las propias valorizaciones de la comunidad, usando como el Modelo Cultural de Valores propuesto por Stephenson quién divide el patrimonio en:

"formas", "relaciones" y "prácticas" (o "procesos"). Las "formas" abarcan los rasgos físicos, tangibles y medibles del paisaje / paisaje urbano, tales como las estructuras, los arreglos espaciales, los espacios abiertos, así como las características naturales y artificiales. Las «relaciones» cubren el significado, las interpretaciones y el significado generados por la relación entre lo humano y el paisaje / paisaje urbano; Esto incluye la identidad, los recuerdos, el sentido del lugar y la espiritualidad, mientras que las "prácticas" abarcan tradiciones, actividades y eventos incluyendo sistemas humanos y naturales (Stephenson 2008 en Fredheim, Kalaf 2016:472).

El Modelo Cultural de Valores, consiste en tres preguntas claves:

- Características de significación: ¿cuál es el patrimonio en cuestión? Formas, relaciones, prácticas.
- Aspectos de valor: ¿Por qué es valioso este patrimonio? Asociativo, aspectos sensoriales o funcionales.
- Calificadores de valor: ¿qué tan valioso es? Autenticidad, rareza, condición, etc.

Con el marco teórico que propongo tendré una visión holística de los significados que se le atribuyen al patrimonio. Creer que el patrimonio puede ser tangible/intangible, es cerrar el proceso de comunicación e interpretación de la carga simbólica y afectiva que surge de las interacciones con las personas, paisajes, prácticas, objetos, etc., y negar que cada persona es capaz de otorgar significaciones diferentes de un solo fenómeno.

Actos y experiencia, son entonces la clave para intentar comprender de manera objetiva las interacciones de la conducta humana al abordar el estudio de la sociedad. Así tenemos un marco teórico y conceptual para estudiar la estructura social y la experiencia. (Denzin 1992). Por otra parte, Denzin encuentra la justificación de estudiar la experiencia ya que “ninguna

experiencia tiene el mismo significado para dos personas...porque el significado es emocional y biográfico” (Denzin 1989:102). Aunque pueda parecer obvio cabe señalar que otro factor que influye en la experiencia es el género, el cual debe ser tomado también en cuanto para analizar la experiencia (Taylor 2015:77).

1.4. Patrimonio desde la comunidad.

Como mencioné en la introducción, la investigación está ubicada en la comunidad de Chunyaxnic, Campeche. Cuando tuve los primeros acercamientos a la comunidad, don Felipe destacó la importancia que tiene para él y para la comunidad que más gente sepa del trabajo que se hace en Chunyaxnic, desde la medicina tradicional, los rituales de agradecimiento a la tierra y las fiestas.

Ellos no usan la palabra patrimonio¹⁰ para referirse a estas prácticas, las denominan costumbres y tradiciones¹¹, las cuales consideran de suma importancia por dos motivos principales: para agradecer a la tierra y para recordar a don Manuel Poot Maas fundador del pueblo ya que antes de morir pidió que siguieran haciendo las fiestas y los rituales agrícolas para que no olviden de la tradición de los abuelos.

Sin embargo, con el marco conceptual que he presentado puedo decir como conjetura, es que los dos motivos caben dentro del patrimonio ya que son una parte fundamental para la memoria e identidad de los habitantes de Chunyaxnic, de esta manera su pensamiento permea la vida cotidiana ya que conciben de una manera holística la relación que hay entre la veneración a la tierra, sus abuelos (ancestros) y la manera tan cercana de relacionarse con el H'meen.

¹⁰ Dentro la ley del Patrimonio Cultural de Estado de Campeche se considera la medicina tradicional y otras “expresiones intangibles” como parte del patrimonio cultural inmaterial las cuales enumeran de la siguiente manera: a. las tradiciones y expresiones orales; b. artes del espectáculo; c. usos sociales, rituales y actos festivos; d. técnicas artesanales tradicionales; y, e. todas aquellas otras tradiciones y expresiones que por identificar o caracterizar a la cultura campechana merezcan ser transmitidas a futuras generaciones. Son enunciadas de forma muy ambigua sin saber qué las determina. Para más información: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatal/Campeche/wo20358.pd>

¹¹ Entenderemos la tradición desde la concepción de Gadamer (1993) quien la define como una historia dentro de la cual nos encontramos inmersos, la cual nos constituye y a la cual constituimos a través de un proceso dialéctico continuo y dinámico.

Por lo tanto, ubicar la discusión estas prácticas dentro del patrimonio me llevará a analizar y comprender la importancia de la experiencia de los individuos en el proceso de construcción de la comunidad, esto para hacer aportaciones acerca de cómo los individuos son capaces de construir significaciones a través de la experiencia, cómo asignan valorizaciones (cualidades afectivas del patrimonio) y cómo crean una identificación y sentido de pertenencia.

A continuación, presento un esquema que engloba los principales ejes de la investigación para determinar el patrimonio y que fueron la guía para el análisis. Así de manera gráfica expreso cómo se relacionan los conceptos.

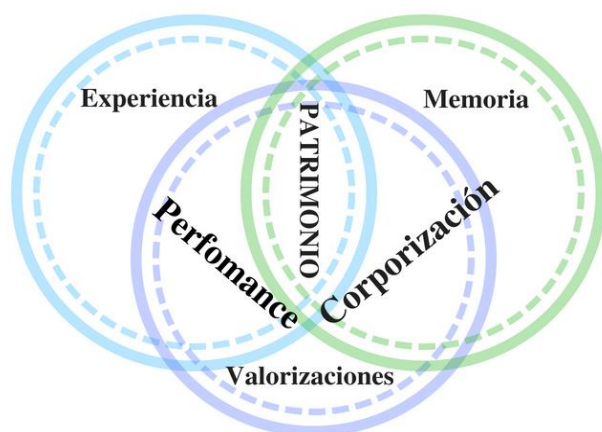


Ilustración 1 Relación de los elementos que conforman el patrimonio. Elaboración propia.

El esquema anterior me permitió entender la manera en que se relacionan los conceptos para dotar de significados y valores las prácticas que se llevan a cabo en la realización de los rituales y al acudir con el H'meen, de esta manera retomo lo que propongo para la construcción de patrimonio es un proceso activo de ensamblaje y performance dentro del cual los sujetos relacionan objetos, lugares y prácticas dotadas de cualidades afectivas que los liga a un pasado y permite su conservación y les genera un sentido de pertenencia a un lugar o una identidad.



"Tómale una foto a él, así, así como está.
Pero ríe, ríe".

CAPITULO II. Uso del registro audiovisual para analizar la experiencia en la construcción del Patrimonio.

En este capítulo deseo presentar cómo fue la producción del material audiovisual y escrito que usé para el análisis de la información que sustentará los resultados de la investigación. Además, propongo explorar una metodología en donde predomine el uso de recursos audiovisuales que involucre a la comunidad para entender la construcción del patrimonio desde *su propia visión*. La cual se centre en establecer un diálogo con la experiencia de los habitantes y la producción de conocimiento, como explicaré más adelante.

La pregunta que todo tiempo tuve en mente para hacer uso de esta propuesta metodológica fue: ¿Cómo podemos establecer un diálogo en la producción de imágenes y

narrativas que podamos analizar que no sea en una reproducción de los estereotipos indígena establecidos por la ideología dominante? Como investigadores somos responsables y ejercemos poder en los discursos que escribimos y como tal es nuestra responsabilidad no seguir reproduciendo y legitimando estereotipos.

2.1 ¿Qué estamos mirando y cómo? Representaciones y construcciones del mundo social. El poder de la mirada.

¿En qué medida las representaciones mentales de lo indígena, la educación visual recibida por la cultura dominante interfiere y reproduce las lógicas visuales preestablecidas socialmente en la representación de los pueblos indígenas? Creí pertinente tener esta pregunta en mente durante el diseño de la metodología, ya que el patrimonio en nuestro país en la mayoría de los casos se relaciona a un legado indígena. Se piensa el patrimonio como algo que debe ser preservado para que no pueda ser mutable y conserve el carácter prístino de la cultura indígena, así el Discurso Patrimonial Autorizado (Smith 2010) perpetúa y legitima ciertas identidades sin tomar en cuenta el punto de vista de los actores sociales implicados.

En este sentido ¿qué significados culturales de lo indígena estamos reproduciendo o cambiando con nuestro trabajo como investigadores sociales actualmente? Si tomamos en cuenta la construcción tan determinista que se ha hecho de lo indígena en nuestro país, que está asociado a zonas rurales, pobreza, vestimenta típica, etc., anclados en el tiempo y sin voz, pareciera ser que el proyecto de identidad nacional que surge en el siglo XIX sigue reproduciéndose para justificar la desigualdad y separación entre la sociedad moderna y los que necesitan ser domesticados.

Lo anterior da pie a una homogenización y legitimación de lo mexicano, por ende, lo que significa ser indígena. Lo que obedece a un sistema de transformaciones transnacionales con fines económicos y políticos que pretende esencializar, folclorizar e idealizar la imagen del indígena no tocado por el progreso. Es después de la Revolución mexicana que surgen los intentos por preservar el pasado prehispánico apoyado principalmente por Manuel Gamio, quién defendía el pasado glorioso indígena. Así, se relacionó a los grupos indígenas como un

“patrimonio” nacional al ser el vínculo con el pasado y lo que daba origen de la nación, por ende, se debía preservar “su cultura” sin modificaciones de lo contrario representaba una pérdida de la cultura (Caballero 2011).

Entonces no podemos negar que nos han enseñado a cómo mirar. Como individuos pertenecientes al mundo social hemos recibido una educación que proviene de los discursos hegemónicos en cómo mirar, interpretar, sentir y reflexionar el mundo que nos rodea. Y la mayoría de estos discursos provienen desde una visión y división eurocéntrica del mundo.

Si asumimos nuestra responsabilidad de contadores de historias y de creadores de mundos y de conocimiento a través del lenguaje, seríamos más conscientes de cómo estamos representando al mundo a través de las palabras. Como bien señala Foucault (1970) todo discurso es un ejercicio de poder, entonces quien enuncia el conocimiento tiene poder de legitimar, perpetuar o cuestionarse mediante los actos discursivos la producción de significados o interpretación del mundo social.

Martínez (2014) nos advierte que las imágenes que producimos son en realidad actos de ver la cultura que están políticamente condicionados, son dispositivos sociales que visibilizan procesos en la construcción de identidad. Así, el uso de imágenes también puede dar cuenta de cómo se conforman identidades alternas a las establecidas por la hegemonía.

Las imágenes y el lenguaje sin duda son capaces de crear y dotar de significaciones al mundo social, es decir, que a través de ellos podemos obtener una experiencia del mundo, crear ideologías y valores determinados que seguimos reproduciendo en nuestra cotidianidad, por medio de ellas estamos “representando” y produciendo significados/códigos sociales que clasifican al mundo y pueden crear una diferenciación entre un “yo” y los “otros”.

Si somos capaces de complementar el discurso escrito con el visual generaremos discursos muchos más potentes que irruman y nos lleven a cuestionarnos los discursos instaurados de la cultura dominante para repensar lo político respecto a las construcciones culturales.

La reflexión anterior surge después de dos experiencias en campo que presento a continuación:

En la primera visita a don Felipe para compartirle el trabajo de investigación que deseaba hacer en la comunidad me compartió que en recientes fechas una antropóloga francesa había estado con él para documentar el ritual de agradecimiento a la primera cosecha. A pesar de que se notaba contento de contarme esa experiencia, me contó que fue muy cansado porque durante las grabaciones le decía qué ropa usar y le hacía repetir muchas veces, no podía equivocarse en nada, si se equivocaba tenía que volver a hacerlo hasta que saliera igual.

Durante esas primeras visitas me acompañaron dos documentalistas que están interesados en hacer una serie documental sobre don Felipe y su hijo su hijo Oliver y su relación con la comunidad. La serie giraría en torno la transmisión de conocimientos de padre a hijo. Me acompañaron en las visitas siguientes, para grabar aspectos de la comunidad. Así, pactaron con una de las familias hacer una grabación de la hora de la comida, lo cual implicaría grabar el proceso de hacer las tortillas, desde poner el nixtamal, ir al molino, hasta llegar a la mesa.

El día que se acordó grabar hubo un retraso, así que cuando llegamos a casa la familia ya tenía todo listo, sólo nos esperaban para ir al molino por lo que los documentalistas pidieron que se repitiera todo el proceso hasta antes de ir al molino. El proceso se repitió para la cámara, pero los documentalistas fueron dando indicaciones sobre dónde ponerse, cómo hacer las cosas y qué decir. Pidieron que explicaran en maya las acciones que estaba realizando y que sacara de cuadro una de cubeta de plástico porque daba un salto visual y rompía con el entorno [que él quería crear] e hizo que fueran a buscar otra cubeta de aluminio [igual a las demás] porque no encajaba. Dispusieron cómo debería estar la mesa y también dirigieron una escena donde llegaba el padre de familia llegara del campo directo a la mesa a hacerse un taco de frijoles, aguacate y chile.

Ambas situaciones me hicieron reflexionar acerca de cómo se manipulan el entorno para crear una situación que no es tan cotidiana para construir una visión deseada y quizá hasta un poco idílica de la comunidad. A mí parecer aquí los que deberían ser los protagonistas del filme no tienen la libertad de contarnos su historia con su propia voz. Se estaba imponiendo la visión de lo que el director desea mostrar.

En este punto, me pregunté ¿Cómo podemos romper con las lógicas de representación y producción de los modelos culturales dominantes que motiven procesos críticos y auto reflexivos en la producción de conocimiento? Con la propuesta metodológica que propongo quise dar respuesta a esta pregunta.

2.2 Texto, imágenes, sonido. Medios audiovisuales para la producción del conocimiento. Diseño de la investigación, técnicas utilizadas y unidades de análisis.

¿Qué quiero contar, desde dónde y cómo puedo ser capaz de mostrar las prácticas/procesos sociales que son significativas para los individuos de la comunidad en la construcción del patrimonio? ¿Y cuál es el papel de las producciones audiovisuales, imágenes y textos como una herramienta que explora y representa la vida social de los individuos capaz de generar conocimientos y conceptos del mundo social?

Con esto en mente, me atrevo a enunciar la capacidad que tienen los medios visuales en conjunto con los medios escritos como una herramienta metodológica para explicar el mundo y transmitir de una manera más íntima y amplia la experiencia de cómo los individuos experimentan el mundo. Además de las posibilidades de establecer una investigación más colaborativa, reflexiva e incluso sensorial para la producción del conocimiento en el campo de las ciencias sociales (Berger 1982; Keats 2009; Navarro 2012; Pink 2009).

El diseño de la investigación fue de carácter cualitativo centrado en analizar la experiencia individual y colectiva de los individuos que se acercan al H'meen para consulta o solicitar ayuda para los rituales. La recolección de la información se llevó a cabo en dos

etapas, la primera fue durante los meses de julio y agosto de 2017 y la segunda fue en diciembre 2017 y enero 2018.

Cabe señalar que hubo dos períodos de entrevistas, durante el primer período de campo se realizaron 14 entrevistas semi estructuradas. Los entrevistados fueron hombres y mujeres de entre 24 y 80 años. Las preguntas que guiaron las primeras entrevistas fueron las siguientes:

- ¿En qué ocasiones decide asistir al H'meen? Enfermedad/Consejo/Para llevar a cabo algún ritual.
- ¿Con qué frecuencia acude al H'meen?
- ¿Por qué prefiere ir con el H'meen en vez de ir con un Médico?
- ¿Considera que es importante la presencia del H'meen? ¿Por qué?

Si bien, estas preguntas fueron guía para realizar las entrevistas, cabe mencionar que muchas veces la mayoría de las entrevistas se concentraron en una sola pregunta, es decir algunas de las personas entrevistadas se sentían más cómodas al mencionarme con mayor profundidad por qué consideraban importante la presencia del H'meen, otras referían importancia sólo cuando necesitaban consultar una enfermedad.

Mediante esta primera etapa de entrevistas pude darme cuenta de que la gente acudía con don Felipe a consultarlo sobre diversas situaciones, enfermedad, consejos, tiradas de suerte, pero el vínculo más grande que genera la mayoría de los habitantes con él es a través de los rituales de agradecimiento a la tierra, por eso, para la segunda etapa decidí aplicar entrevistas a profundidad a las personas que llevan a cabo estos rituales con don Felipe.

Las preguntas guías que utilicé para esta segunda etapa con la comunidad fueron las siguientes:

- Edad en la que se inició la participación en los rituales
- ¿Quién inició con los rituales en la comunidad?
- ¿Quién puede llevar a cabo los rituales?
- ¿Quiénes pueden participar en los rituales?

- Fechas en las que los rituales se llevan a cabo
- ¿Por qué es importante realizar los rituales?

A pesar de que tenía la pregunta guía para las entrevistas, la forma en la que se obtuvo la información no fue precisamente una entrevista formal. Me parece pertinente hacer hincapié en que estas entrevistas fueron a través de las conversaciones que surgieron en mi interacción con la comunidad durante los rituales y que el uso de la cámara me permitió generar también otro nivel de confianza y de compartir con ellos, ya que eran ellos los que también me decían que le tomara fotos a lo que ellos consideraban importante, así el material visual que se produjo tiene no sólo mi visión, sino su visión de lo que deseaban compartir conmigo.

2.2.1 Compartiendo experiencias.

Otra técnica utilizada para la recolección de información fue la observación participante. La cual realicé durante los dos períodos que acudí a campo. Mi participación en los rituales fue fundamental para llegar a análisis y la comprensión del *performance* y las cualidades afectivas en la conformación del patrimonio.

Como mencioné en capítulo teórico, el *performance* y los sentimientos/emociones corporeizados permiten observar lo que muchas veces queda a un “nivel corpóreo como un ‘entendimiento interno’ y resisten cualquier expresividad verbal” (Schorch 2014:22), por lo tanto, la importancia de no sólo observar sino también involucrarme de manera activa en los rituales me permitió generar otro tipo de relación con la comunidad. El no tomar un distanciamiento jerárquico (observador-observado), es negar que todos participamos y existimos de manera conjunta con los otros (Johannes 1983, Taylor 2015).

Por lo tanto, mi experiencia en la participación de los rituales en conjunto con la experiencia de los participantes en los rituales me permitió tener diversos niveles de interpretación. En este caso el registro audiovisual tuvo dos funciones, la producción de conocimiento académico y como registro documental para la comunidad, lo que sirvió para

establecer otro proceso de comunicación y confianza.

Creo pertinente destacar desde este momento que en la mayoría de los rituales que describiré sólo hay presencia de hombres. La participación de las mujeres queda reducida a un espacio secundario, con esto deseo anotar que me permitieron participar y estar en los espacios en los que no han participado las mujeres de la comunidad.

Los roles de género en la comunidad están marcados por la división sexual del trabajo las mujeres realizan actividades en el ámbito privado y los hombres en el ámbito público por lo que, durante la participación de los rituales, hay espacios y experiencias diferenciadas por el género.

La participación que tienen las mujeres en los rituales consiste en llevar la masa al molino, hacer tortillas, “tortillas rellenas” (empandas de pepita) y en la primicia repartir la comida a los asistentes del ritual, una vez que el H’meen haya terminado, todo esto en un espacio del hogar. Mientras que los hombres se encuentran en espacios abiertos (patio, monte etc.) y son los ir por leña y cocinar. Don Felipe comentó que al menos que no haya hombres suficientes para hacer todo lo necesario para el ritual participan las mujeres¹², siempre y cuando no estén embarazadas, no hayan tenido relaciones sexuales y no se encuentren menstruando porque afecta en la cocción de los alimentos. Durante los rituales se bebe, y también es un factor para que las mujeres no estén presentes, ya que no se sienten cómodos al hablar y bromear de la forma en la que normalmente lo hacen cuando no hay mujeres presentes.

¹² También comentó que hay otras comunidades en las que sí puede haber participación de mujeres y niños durante el ritual de primicia, esto cuando son ofrendas muy grandes, siempre y cuando todos estén de acuerdo.

Entonces, ¿por qué tuve acceso a prácticas y espacios masculinos? Esto se debe varias razones:

Mi condición de mujer joven externa a la comunidad, y además estudiante. La aceptación de dos figuras importantes para la comunidad don Felipe (H'meen) y don Armando (uno de los fundadores de pueblo). El acompañarlos en los espacios y actividades que están destinadas para hombres como lo son ir de caza (por lo regular es un promedio de cinco horas caminando en el monte) y aceptar beber el licor con ellos durante los rituales, ocasionó una sorpresa y ruptura en el imaginario de la constitución de mujer, es decir, una mujer no es fuerte, no resiste caminatas largas o como lo llamaron ellos “pensamos que no nos aguantaría el ritmo”. A pesar de estas separaciones de sexo- género la comunidad aceptó mi ingreso.

El nivel de confianza, respeto y aceptación que se generó me permitiera tener otro tipo de experiencia, que no será la misma que una de las mujeres de la comunidad o de alguien externo. El tener este privilegio ante la comunidad me permitió observar de una manera más íntima los vínculos que se crean además de que se sentían más en confianza para hablarme de lo que significaba para ellos el llevar a cabo estos rituales.

2.3 Representación y enfoque de la investigación

Representar y analizar la experiencia de los individuos, no es una tarea fácil. En la gama de las metodologías para acercarse a las subjetividades de los sujetos al hablar de las experiencias se tiende a centrar la atención sobre el discurso escrito o el discurso narrado por los sujetos mismos. Y entonces la producción del conocimiento se resume en palabras escritas o algunas veces cuando se hace uso de imágenes de manera referencial o reiterativa. Por eso me interesa explorar el uso de la imagen como un hilo conductor de la investigación, que sea también una experiencia visual y reflexionar ¿Qué nos produce lo que estamos viendo? La imagen también está operando como una construcción social y cultural.

Escuchar sus historias y por qué es significativo para ellos es parte central para determinar qué es patrimonio, además que se podrán identificar qué se ha modificado y conservado a través del tiempo:

Al comenzar con las historias que son significativas para las personas que están asociados con la emoción, y el significado se convierte en central a todas las etapas del proceso. Esto permite que las historias se dibujen juntas a través del tiempo y el espacio para permitir una evaluación de los significados colectivos, más que disociados.” (Pococok 2015:17)

Con la escucha de estas historias pude obtener una multiplicidad de relatos, en los cuales identifiqué su experiencia, emociones y la decisión de seguir llevando a cabo los rituales. Para Denzin (1989) el relato constituye una reconstrucción de vivencia específica que se proyecta a futuro, es a través de los recuentos orales que se conocen las experiencias de los individuos, además que el relato nos ofrece encontrar similitudes entre los individuos para saber cuáles son las valorizaciones que le atribuyen al H'meen y a los rituales que llevan a cabo.

La posibilidad que nos ofrece usar una metodología que reúna una multiplicidad de discursos son más abiertas a la mejor comprensión de las experiencias, muchas veces complejas y difícilmente traducidas a solamente palabras. Si bien, los discursos/textos son polisémicos, la combinación de uno o varios discursos nos permite generar nuevas

perspectivas de conocimiento (Keats, 2009).

Entonces, el realizar una investigación que se centre no solamente en el discurso escrito, sino que esté abierta a integrar los diferentes textos que se puedan producir, permite un mejor registro de sentimientos y emociones que nos llevarán a pensar conceptualmente nuestros temas de investigación. Con esto me refiero a que muchas veces, cuando hacemos entrevistas y nos enfocamos solamente en el discurso oral (para después transcribirlo) omitimos el ambiente en el que se está desarrollando la entrevista. Perdemos de vista las reacciones del cuerpo, expresiones, silencios y sonidos que pueden ser clave para entender el mundo íntimo y subjetivo de los individuos, la manera en la cual perciben e interpretan el mundo (Navarro 2017, Reguillo 1994).

Para el caso de esta investigación realizada y la experiencia que he tenido en acercamiento a campo, me ha permitido valorar y repensar el uso que quiero darle al material visual que se ha generado en mi participación con la comunidad. He estado presente en dos de los rituales más importantes que se llevan a cabo en Chunyañic, El ritual de agradecimiento a los animales y La batida o diezmo de cacería, en ambos rituales, tomé fotografías de todo el proceso.

Revisar después el material que había fotografiado me permitió organizar el ritual como un proceso, además que generó en mí una bitácora de imágenes y recuerdos que se activaron al ver las fotografías, pude también pensar en imágenes y secuencias (MacDougall 1991). Pude recordar no sólo el instante que elegí para fotografiar, sino también las sensaciones y emociones que surgieron durante los rituales. Funcionaron como notas audiovisuales (Navarro 2012), que servirán para corporizar la experiencia de los individuos.

¿Pero es en verdad la historia de la comunidad con los rituales la que voy a contar o es mi historia y experiencias a partir de mi participación en los rituales? Tales cuestionamientos me hacen pensar en el papel de la reflexividad que establecí con la comunidad. ¿Cómo están siendo representados? Con estas preguntas, me gustaría apelar al enfoque de la producción audiovisual colaborativa (Elder 1995).

El enfoque colaborativo que empleé fue la revisión del material en conjunto con la comunidad, es decir, que el material fotográfico que registré los revisamos en conjunto y así se hizo una selección de fotografías en las cuales ellos se sintieron más identificados o que les evocaron sentimientos y recuerdos de su participación en los rituales; además esto me permitió tener un segundo texto a interpretar, ya que mientras les mostré las fotografías les hice algunas de las preguntas guías que me permitieron entender la importancia o qué es lo que valoran de esos rituales.

Berger (1982) señala que “la imagen es un trampolín”, para mí esto es, que tenemos un encuentro con la imagen acerca del pasado, el presente y el futuro. Todas las imágenes que almacenamos en la memoria nos ayudan a explicar el mundo. Al decir esto reafirmo la importancia que tiene entonces apoyarme en el uso de los medios audiovisuales para observar los rituales en mi investigación.

Al documentar los rituales estaré analizado el proceso cultural de la transmisión de experiencia, el proceso de recordar en colectivo. Ya que durante todo proceso de los rituales los hombres comparten sus experiencias con el H'meen, cuentan historias de personas que no creían en el ritual o que no hacen las cosas con fe, y sufren las consecuencias, también recuerdan a los abuelos (as) y la importancia del vínculo que tiene los hombres con la tierra.

El uso de los medios audiovisuales como parte de la metodología en una investigación en complemento con el texto, nos ofrece una visión más holística y polisémica en la producción del conocimiento académico. Imágenes y textos juntos son más potentes y sirven como anclaje e interpretación en la construcción y explicación del mundo social, la mirada es fundamental en los procesos de investigación y producción de conocimiento.

¿Cómo volver a reeducar nuestra mirada para no reproducir lo ya instaurado por las ideologías dominantes? Creo que es trabajo autocritico el replantearnos el poder de nuestra mirada y las imágenes que producimos, de las subjetividades que producimos al representar la realidad que observamos, como bien señala Nichols (1997) al decir que “las imágenes

encarnan subjetividades y patrones de relación social que nos proporcionan ideales culturales o visiones utópicas”, por lo tanto debemos estar conscientes de las construcciones pre-existentes y cuestionarnos nuestra producción para salir de las lógicas ya instauradas así podremos establecer una relación dialógica y horizontal en la producción de imágenes para el conocimiento.

2.3.1 Consideraciones éticas.

Como bien he mencionado, el enfoque de la investigación fue colaborativa. Todas las fotografías que presento a lo largo de este trabajo, así como los relatos cuentan con la autorización explícita de quiénes aparecen y expresan sus opiniones. Quiero señalar que muchas de las fotografías que tomé no fueron dirigidas por mí, es decir que a través de las fotografías también puede captar su cotidianidad. Dentro de este cotidiano, la participación de los niños y niñas, la consideran importante, por lo que decidimos conservar las fotografías en las cuales aparecen infantes.

2.3.2 Primer acercamiento a campo y la operacionalización de conceptos.

Con las primeras entrevistas exploratorias pretendí un acercamiento a quiénes serían mis principales colaboradores para identificar la frecuencia de asistencia, las valorizaciones asignadas de primera impresión y cómo había sido su experiencia al asistir al H'meen.

A continuación, presentamos un cuadro de las primeras entrevistas y encontrados que justifican el giro de la investigación.

Julio Marcial Poot Moo 43 años	Ambos coinciden que la presencia del H'meen es importante debido a los rituales de agradecimiento a la tierra. También cuando requieren consultarlo van.
Guadalupe Tun Poot 43 años	
Aurelia María Poot Dzib 30 años	Considera al H'meen importante por los trabajos de milpa. Acude a él sólo en caso de que la medicina alópata no disminuya su malestar.

Adriana Beatriz Dzib 24 años	Su esposo cree en el H'meen, y le dice cuando acudir a él. Sin embargo, ve que su esposo cree en el H'meen por los rituales de agradecimiento, a pesar de que ella es bautista no le causa ningún conflicto esa creencia.
Teresa Dzul Pech 57 años	Aunque ella es pentecostés igual que Adriana refiere que para su esposo es importante debido a los rituales de agradecimiento a la tierra.
Manuel Jesús Dzul Salazar 46 años	Ambos coinciden que el H'meen es importante debido a los conocimientos y porque a través de él y sus rituales se recrea y preserva la cultura maya.
Román Francisco Dzul Salazar 32 años	

Tabla 1 Relación de las primeras entrevistas

En esta primera fase, la mayoría de las personas entrevistadas fueron mujeres. Si bien al inicio de la investigación la mirada se centraría a la gente que acudía al H'meen a consultar para analizar la experiencia y la relación que se daba cuando asistían por una consulta, como parte complementaria se analizarían los rituales de agradecimiento. Sin embargo, después de las primeras entrevistas pude identificar que las entrevistadas hacían referencia a la importancia del H'meen por los *trabajos de milpa*¹³. En consecuencia, decidí centrar la mirada en lo qué pasaba en los rituales.

¹³A partir de ahora queremos aclarar que podemos referirnos al trabajo de milpa, rituales de agradecimiento, el trabajo de manera indistinta para referirnos a los rituales agrícolas que hacen en la comunidad. En otro apartado se hará la especificación de estos, sin embargo, deseamos anotar que muchas ocasiones los habitantes refieren a el trabajo solamente.

A partir de esta primera aproximación a campo se operacionalizaron los conceptos de la siguiente manera:

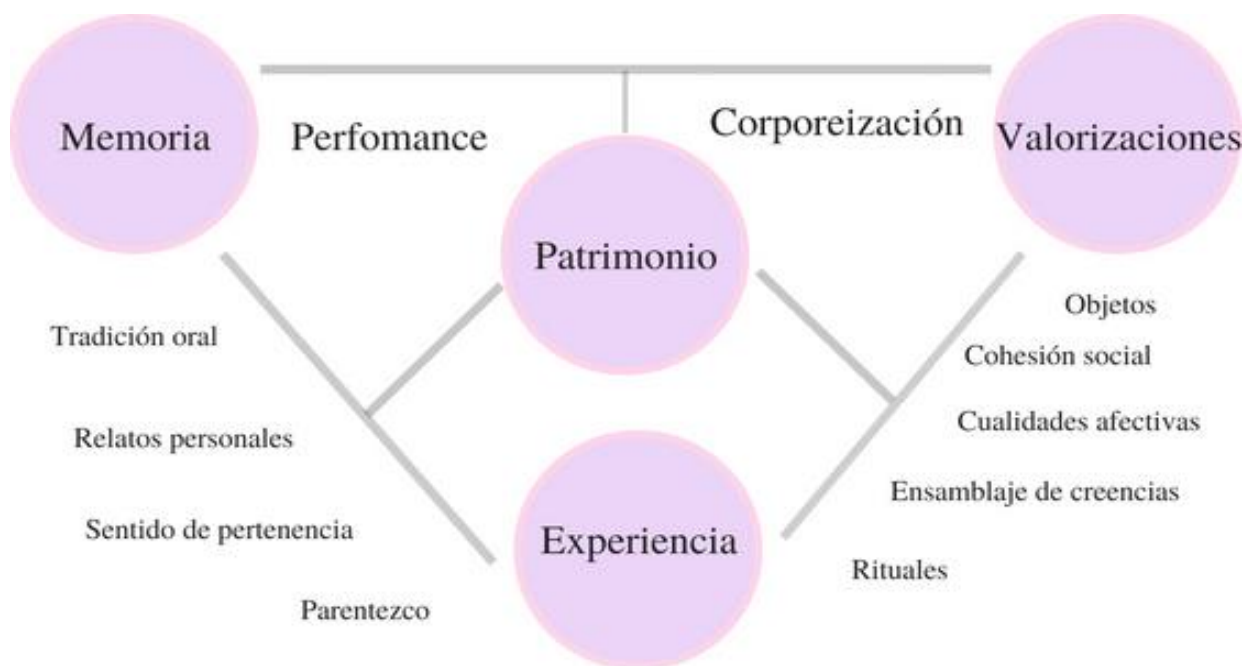


Ilustración 2 Operacionalización de conceptos. Elaboración propia.

En los relatos recopilados en conjunto con los medios audiovisuales, pudimos observar las distintas dimensiones planteadas para analizar y comprender la experiencia y la asignación de valorizaciones.



La escritura tiene un efecto sobre las formas de rememoración del pasado cultural
Astrid Erll

CAPITULO III. Los hombres estamos hechos de maíz. Campeche como contexto de estudio.

Este capítulo está conformado por la descripción del contexto de la comunidad donde se desarrolló la investigación. El objetivo principal del capítulo es ofrecer una ubicación espacial con los datos relevantes para comprender la importancia del lugar de estudio.

La mayoría de la información que presento en este capítulo es una recopilación de los relatos de la comunidad, esto por dos motivos principales, el primero es que no existen suficientes documentos que hablen sobre la historia y fundación de Chunyaxnic y el segundo porque debido al enfoque colaborativo de la investigación me interesa contar desde su propia voz la historia de la comunidad.

3.1 El Campeche maya y La región de los Chenes

Cabe señalar que, si bien la zona maya abarca toda la península de Yucatán, a menudo se tiende a generalizar el estudio de los mayas desde los mayas yucatecos olvidando las particularidades que se desarrollaron en el área maya de Campeche. Como bien apunta Ruz (2007), el modelo referencial para el estudio de las identidades mayas (en Campeche) ha sido Yucatán, aunque proceden de la misma matriz cultural, ya desde tiempos prehispánicos existían áreas diferenciadas, los Canules en Calkiní y los chontales de Acalan-Tixchel.

Campeche está ubicado al sureste de la República mexicana, colinda con los Estados de Yucatán, Quintana Roo, Tabasco y con Guatemala y Belice. Su superficie es de 56, 858. 84 km². En 1863 Campeche obtiene el reconocimiento como un Estado libre y soberano de la federación mexicana, independiente Yucatán, y en 1915 se decretan los siguientes municipios: Calkiní, Campeche, Ciudad del Carmen, Champotón, Hecelchakán, Holpechén, Palizada y Champotón.

La zona maya de Campeche comprende dos regiones:

- El camino real que comprende los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Tenabo, ruta llamada así porque fue la ruta trazada por los españoles que unía Campeche y Yucatán.
- La región de los Chenes que pertenece al municipio de Hopelchén. Región denominada así debido a la abundancia de cuerpos de agua, de ahí la toponimia Ch'en: pozo (Ruz 2007).

Por otra parte, es necesario mencionar que algunos estudios sobre la cultura y medicina tradicional maya en Campeche están ubicados en el área que abarca el Camino Real, siendo Nunkiní perteneciente al municipio de Calkiní, el referente histórico más importante debido al asentamiento de los Canules. Además, que ahí fue encontrado el códice *El ritual de los Bacabes*. El cual es considerado junto con el *Popol Vuh*, uno de los libros más importantes de los estudios de la cultura maya.

En Hopelchén se encuentran algunos de los más importantes asentamientos mayas, como son Hochob, Xtampac o Xlapac y Dzibilnocac, las cuales sucumbieron ante la llamada decadencia del Segundo Imperio Maya (año 1000-1517 llegada de los españoles). El registro de la población más antigua de Los Chenes se refiere a Bolonchenticul (ahora Bolochén de Rejón actual junta municipal de Hopelchén).

Cahuich (2009) señala que los primeros en ocupar esas tierras fueron los mayas del estilo Pú'úcm quienes construyeron la antigua ciudad de Itsinté, cercana a lo que hoy Bolochén de Rejón, ubicada a pocos kilómetros de las grutas de Xtacumbilxuna'an que es una de las fuentes principales de abastecimiento en las épocas en las que hay escasez, razón por la que se cree que este sea el asentamiento más antiguo de la región. El territorio de los Chenes estuvo vinculado con los Xiu de Uxmal, quiénes tenían uno de los cacicazgos más importantes del Triunvirato de Mayapán y que migraron hacia Ticul y Bolochén tras la desintegración del Triunvirato (Cahuich 2009, Aranda 1985).

Según fuentes históricas, Hopelchén era un pueblo de tránsito para la población maya de Camino Real que huía de los españoles, y que se dirigían hacia los montes de la Pimienta y Chichanhá. También hay referencias de algunos misioneros que era un centro de abasto e

intercambio, entre los principales productos que se intercambiaban están la sal, pólvora, cuerdas y herramientas (Catálogo de comunidades indígenas 2015).

El *Popol Vuh* relata que la población maya fue hecha del maíz blanco y amarillo. Y por muchos años ha sido la principal fuente de alimentación y de actividad económica en la región de los Chenes, que ha sido una población agrícola. Por muchos años el municipio de Hopelchén fue considerado “el granero del Estado”, el cual producía arroz, caña de azúcar y hortalizas (Vadillo 2008).

Se pueden encontrar referencias de la importancia agrícola de la zona que datan de 1878, esto debido a la riqueza del suelo, la vegetación y los mantos freáticos. Además, en esta región se producía el palo de tinte, henequén y maderas preciosas (caoba, cedro, tzalam, guayacán, ciricote) para muebles y la construcción. Otras de las actividades económicas fueron la extracción del chicle, corte de la palma Xyat, producción de carbón vegetal, apicultura y ganadería (Cahuich 2009, Ruz 2007).

En el año de 1842, Yucatán decreta que el hasta entonces llamado Partido de Bolonchenticul, del departamento de Campeche, se denomine Hopelchén trasladando así la cabecera municipal al pueblo del mismo nombre. Una fecha importante en la historia de Hopelchén y para entender el asentimiento de población de hoy en día, es 1847 cuando inicia la Guerra de Castas (1847-1901). Cecilio Chi fue quién inició el movimiento contra el gobierno constituido para reclamar sus derechos, cansados del sometimiento cultural, religioso y físico, así buscaban reivindicar su condición indígena (Cahuich 2009).

Debido a esto, muchos de los pobladores criollos y mestizos huyeron hacia Holpenchén. Muchas familias de Ticul, Oxkutzcab, Tekax, Peto, Calkiní, Maxcanú, busrefugio en esta región por considerar que a los mayas como los más pacíficos (Aranda 1985). Hopelchén se reconoce como cabecera municipal en 1915 y en 1959 recibe el título de ciudad.



“Nosotros le pusimos Chunyaxnic, no ves que era Bomil, pero era una sarteneja allá frente a su casa de la señora, está en la bajadita. Era una sarteneja grande, entonces sobre la sarteneja había una madera grandote [sic] más grande que eso, era un Bojón que le dicen. Entonces se llamó acá así [como] el nombre de la sarteneja porque el verdadero Chunyaxnic se nos quedó atrás de la mensura, es una sarteneja también. Es una sarteneja grande, pero entonces allá de la sarteneja ahí está esa madera llamado [sic] Ya'ax Nik sobre la sarteneja, grande también. Pero quedó atrás, quedó ahora en el terreno de X' bilincoc. Existe hasta ahora esa sarteneja, esa sarteneja se ha llamado Chunyaxnic por esa madera que está salido [sic] ahí. Entonces aquí no nos gustó el nombre, digo ¿Cómo le vamos hacer? pues como la sarteneja se llama así digo, vamos a ponerle así, se va a llamar Chunyaxnic. Ya cuando se realizó todo el trámite nos dicen ¿Qué nombre le vamos a poner? Pues va a ser Chunyaxnic Yaax' Cheil. Yaax' Cheil es una aguada que queda por acá, ese es el verdadero, verdadero [nombre].” Armando Poot 80 años

3.2 El lugar de los tallos del Ya'ax Nik. La comunidad de Chunyaxnic y sus características actuales.

La comunidad de Chunyaxnic está ubicada a 98 km de la ciudad de Campeche. Actualmente cuenta con 364 habitantes. A pesar de ser una comunidad pequeña se encuentra la población pertenece a la religión católica, bautista, pentecostés sin olvidar la práctica de la religiosidad maya. Sus actividades económicas principales son la agricultura, horticultura, ganadería y apicultura (Catálogo de comunidades indígenas 2015).

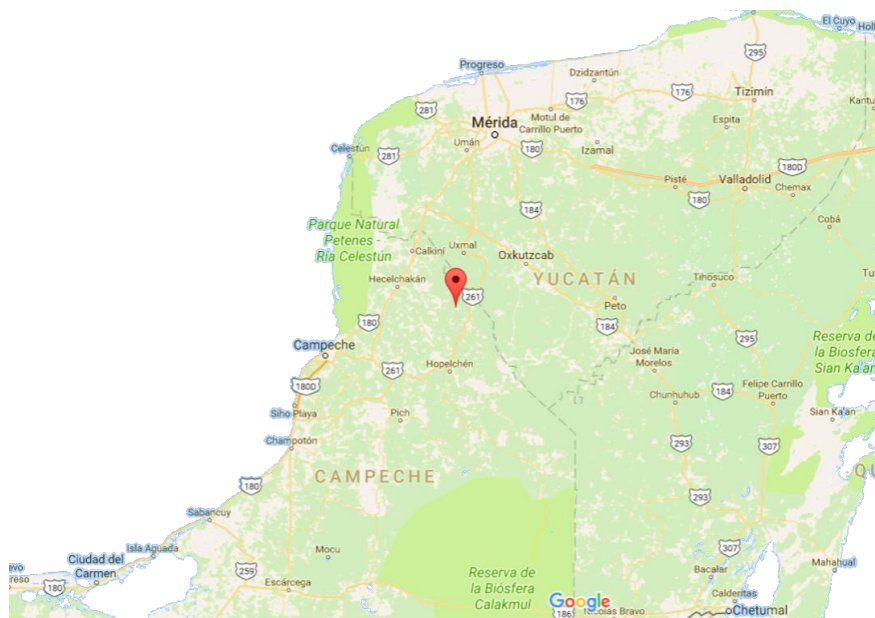


Ilustración 3 Ubicación de Chunyaxnic, Campeche. Elaboración propia.

3.2.1 Servicios públicos

El acceso a la comunidad es complicado, ya que no existe transporte público hasta Chunyaxnic, el transporte más cercano deja en las comunidades de Bolonchén de Rejón (14 km de distancia) y Nohalal (12 km de distancia). La mayoría de los habitantes tienen transporte propio, motocicletas, bicicletas o camionetas para su movilidad.

El servicio de salud es escaso, sólo hay un centro de salud el cual da servicio una vez a la semana de nueve de la mañana a tres de la tarde, por lo regular si hay una emergencia

médica se trasladan a Bolonchén de Rejón o a Ticul, o acuden al H'meen, según sea el caso de la emergencia.

En cuanto a la vivienda, aun se pueden encontrar casas de huano, que es la vivienda típica de la región. La comunidad carece de agua potable y servicio de drenaje. La mayoría de las casas cuentan con letrina, las cuales se construyeron a través de un programa social, sin embargo, la comunidad me compartió que el programa se encargaría de darles mantenimiento al año posterior de ponerlas, pero ya no regresaron.

El grado de escolaridad que hay en Chunyaxnic es hasta nivel primaria, la secundaria la estudian en Bolonchén de Rejón, pero muchas veces hay deserción escolar debido a la dificultad de traslado. A veces hay un camión que va hasta Chunyaxnic para llevarlos a la secundaria, pero como cada vez hay menos jóvenes que asisten hay días que no pasa por ellos. Para estudiar la preparatoria algunos se trasladan a Bolonchén o a Mérida. La mayoría de los jóvenes que estudian una licenciatura tienen como primera opción trasladarse a Mérida, como segunda opción Campeche.

La principal causa de migración es para buscar empleos. Por lo regular las mujeres se emplean en el servicio doméstico, siendo Mérida el primer lugar de destino. Los hombres pueden buscar empleo en alguna de las comunidades aledañas, al emplearse en actividades agrícolas, de lo contrario también se trasladan a la ciudad de Mérida, Campeche. La migración hacia Estados Unidos es menor, durante el trabajo de campo, sólo ubiqué a una familia que tuviera familiares ahí.

3.3 “Llegué aquí por la pobreza” Fundación de Chunyaxnic.

Adolfina Poot Chan (86 años) y Armando Poot Chan (80 años) fueron los que me compartieron la historia de la fundación de Chunyaxnic, ellos llegaron alrededor de 1944, sus papás Manuel Poot Maas y Martiliana Chan son los primeros fundadores. Pero es hasta

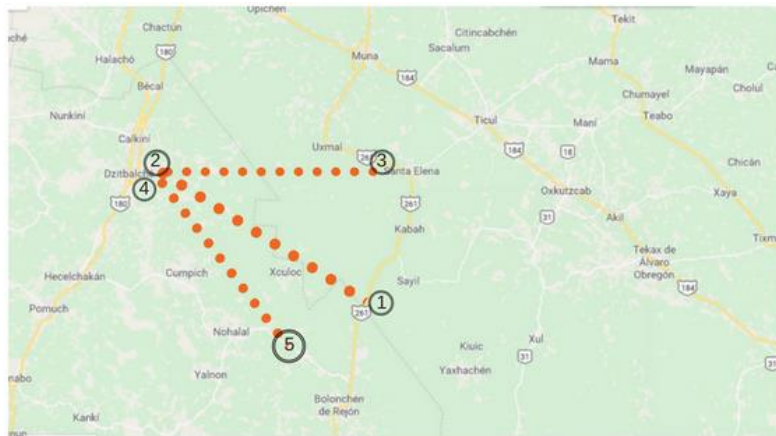


Ilustración 4 Trayectoria de los fundadores. Elaboración propia

el nueve de abril de 2001 que se anuncia en el diario de la federación el reconocimiento de Chunyaxnic como propiedad rural.¹⁴

Provenientes de Dzibaché, Camino Real, decidieron asentarse en Chunyaxnic, después de recorrer hacer un largo recorrido en busca de tierras para trabajar. Según Adolfin, don Manuel era originario de Yaxché, Hopelchén. Después se fueron a Dzibachén, Calkiní, pero también la ver que no había suficiente trabajo llegaron a San Simón, en Mérida. La decisión de establecerse en Chuynaxnic fue porque sus hermanos lo animaron a moverse, ellos ya iniciaban trabajo en el campo en esa área: “Le dijeron a mi papá. Ven acá, allá está muy solo. Allá tenemos montes crecidos”.

Una explicación a esta movilidad la podemos encontrar en dos sucesos importantes a nivel Estado y nivel de la región chenera, y son que en 1910 hubo una crisis en la exportación del palo de tinte y en 1946 con la caída del mercado del chicle del 80% de la producción del chicle en México, Campeche aportaba más del 50% y la zona de los Chenes el 25% (Vadillo 2008).

Don Armado relata que cuando llegaron a Chunyaxnic sufrieron mucho debido a las condiciones en la que se encontraba el terreno. No había luz, tampoco había agua. Debían ir a uno de los cenotes cercanos para ir por agua. Muchos se fueron debido a estas carencias

¹⁴ http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5048760&fecha=18/09/2001

“antes había mucha necesidad, sufrimos mucho, pero los que se quedaron ya están disfrutando”. Durante muchos años, tuvieron una disputa que duró siete años con Bolochén de Rejón, ya que ellos querían quedarse con ese terreno. Algo importante a destacar es la llegada de los menonitas y la fundación del Ejido Campo Menonita, ya que comparten algunas tierras en las que antes los habitantes de Chunyaxnic solían cazar, sin embargo, tienen buena relación con ellos y les dan permiso de seguir realizando esta actividad.



Familia Poot Chan

3.4 “El santo niño de Atocha es nuestro patrono”. Principales Fiestas en Chunyaxnic.

Después que se asentaron en Chunyaxnic, don Manuel Poot y su esposa decidieron instaurar la principal fiesta del pueblo que es el 21 de marzo, según cuenta Adolfina “[El santo niño de Atocha] es el patrono de nuestro pueblo, que ya vamos a fomentar para pueblo”.

Esto se debió a dos razones, una de ellas es que era el único santo que había en el pueblo, y lo pedían prestado para hacer novenas en agradecimiento que pudieron establecerse en Chunyaxnic. Además, eligieron esa fecha por ser el día de cumpleaños de don Manuel Poot.

En un principio pedían prestado el Santo, pero después los compadres de don Manuel fueron hasta la ciudad de Mérida a conseguirle uno para que “estrenada la nueva casita que había hecho, en la que está ahorita el niño”. Doña Adolfina cuenta que han hablado con diversas autoridades para que le construyan una iglesia, pero no los han dejado.

Esta es la fiesta más grande del pueblo, consiguen grupos para que vayan a tocar, organizan el baile de cabeza de cochino, bailan jaranas, etc., organizan las novenas y los campesinos hacen procesiones en honor al niño, cada año una familia diferente se organiza para llevar a cabo la fiesta.

Otras fiestas importantes son las del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe y el 6 de enero en honor a los Reyes Magos, a diferencia de la fiesta del 21 de marzo, el día 12 cada familia organiza fiesta en su casa, muchos contratan grupos musicales para amenizar la fiesta. Cada año hay un grupo de ciclistas que hacen el recorrido desde la Basílica de Guadalupe en Ciudad de México hasta Chunyaxnic, todo el pueblo participa en la procesión. El 6 de enero, hacen una pequeña procesión y organizan un rezo en la misma casa donde se encuentra el Niño de Atocha, la familia Poot Chan es la encargada de organizar esta fiesta.

Para la familia Poot Chan y para la comunidad de Chunyaxnic es importante seguir con esta “tradición” y que no se pierda porque sus abuelos así lo pidieron. Estas tradiciones se ajustan muy bien al término de Hobsbawm de “tradición inventada”, ya que fueron instauradas para inculcar ciertos valores y que además implica una continuidad con el pasado, es un lazo de la comunidad con el pasado inmediato.



3.4.1 El *hacedor* de las cosas. H'meen: Sabio, sacerdote y médico tradicional.

Antes de pasar a la sección de los resultados me parece relevante dedicar un apartado a la medicina tradición y su relación con el H'meen, esto para ver algunos cambios y continuidades en la práctica de los rituales de agradecimiento a la tierra y cómo se ha modificado la dinámica de convivencia de los mimos, así como exponer los registros literarios más antiguos que se tienen sobre el H'meen.

Dentro de la estructura social maya precolombina el H'meen ocupaba un lugar importante, ya que pertenecía a la clase sacerdotal, la segunda casta en importancia jerárquica, y tenía una gran influencia en todos los aspectos de la sociedad. A saber, la clase sacerdotal se dividía en el Ahau Kan (el sumo sacerdote), quien secundaba al Halach Unic (jefe supremo). El Ahau Kan era quién organizaba los templos, redactaba los códigos y poseía los secretos de la ciencia astronómica. Después estaban los Ah Kin, encargados de elaborar los discursos religiosos, los Chilanes que interpretaban la voluntad de los dioses, los sueños y predecían el futuro. Los H'meen eran hechiceros/curanderos que poseían diversos conocimientos sobre plantas, movimientos de los astros relacionados con las estaciones del año y la agricultura, además, ofrecían rituales de agradecimiento a los señores del monte¹⁵. De la organización anterior, la figura del H'meen es la única que persiste hasta nuestros días.

Además, entre la clasificación de médicos tradicionales mayas actuales recopilada por la Secretaría de Salud en Campeche (2008) se pueden citar los siguientes:

1. Hierberos: cuya forma de enseñanza ocurre a través de transmisión oral de conocimientos. Desde muy jóvenes son instruidos en las propiedades benéficas de las plantas, la recolección y la selección para sus pacientes. Mayormente atienden diarrea, vómito y los síndromes de filiación cultural: mal de ojo, malos vientos, cirro, pasmo, hechizo etcétera.
2. Parteras: quienes aprenden a través de la observación de sus abuelas o madres cómo auxiliar los partos debido a la falta de servicios médicos en su localidad. Entre sus

¹⁵ Con señores del monte nos referimos a los aluxes, quiénes son los guardianes del monte, estos obedecen a Yum K'aax, Dios del monte.

funciones se destaca la de sobar el vientre de la mujer embarazada para acomodar al bebé y facilitar al momento del alumbramiento o tallar para disminuir los dolores provocados por la menstruación. También atienden otras dolencias como diarrea, vómito, barriga torcida y pujo.

3. Curanderos: su aprendizaje es revelado por divinidades, nacen con el don de curar y les dan mucha importancia a sus sueños, mediante los cuales adquieren los conocimientos para la sanación. Los padecimientos más comunes que atienden son diarrea, dermatitis, cáncer, paperas, asma, dengue, bronquitis, tos, lombrices, gastritis, entre otros. Respecto a los síndromes de filiación cultural curan mal de ojo, mal viento, susto y cirro. Entre otras cualidades se encargan de realizar ceremonias como la kex y el mena-kol¹⁶, llamado también trabajo de monte.
4. H'meen: tiene la categoría de sacerdote, reúne ciertas cualidades que le proporcionan un lugar muy especial dentro de la comunidad, se le considera sabio, sacerdote y médico tradicional. Algunos son especialistas como huesero, rezador, hierbatero, tallador y la más importante sacerdote tradicional. Adquieren sus conocimientos de diferentes formas, algunos mediante ceremonias religiosas, otros desaparecen o se extravían en su niñez y son atrapados por los espíritus del monte, los cuales les enseñan los secretos para realizar las ceremonias. Los H'meen cuentan con elementos externos que los actores sociales de su comunidad identifican como mágicos, por ejemplo, una piedra llamada "sas", proporcionada por el monte para que realice sus adivinaciones y curas. Atienden todo tipo de enfermedades, aunque por lo regular se enfocan en ritos mágico-religiosos. (2008: 66)

Por otra parte, es necesario mencionar que algunos estudios sobre la cultura y medicina tradicional maya en Campeche están ubicados en el área que abarca el Camino Real, siendo Nunkiní perteneciente al municipio de Calkiní, el referente histórico más importante debido al asentamiento de los Canules. Además, que ahí fue encontrado el códice *El ritual de los Bacabes*. El cual es considerado junto con el *Popol Vuh*, uno de los libros más importantes de los estudios de la cultura maya.

¹⁶ Se tratan de ceremonias de intercambio, kex (cambio), se hace una ofrenda a la deidad requerida a cambio de una petición específica. Almager G. (2008, p.66)

En *El ritual de los Bacabes* encontramos el primer registro del H'meen, además de contener prácticas rituales, plegarias, cosmovisión y concepciones de espacio tiempo contiene situaciones de la vida cotidiana, procesos de salud enfermedad y prácticas sexuales (Arzápalo, Dominguez 2007). Según Sahagún en este código contiene el lenguaje propio de los antepasados, lo que nos ayuda a comprender la cosmovisión indígena porque contiene no sólo explicaciones del mundo interno de Bacabes, quiénes eran los sacerdotes mayas.

En el municipio de Hopelchén el registro más antiguo encontrado que hace referencia al H'meen y los rituales que lleva acabo es el en libro *Apuntaciones históricas y literarias del municipio de Hopelchén, Campeche* Aranda (1985). El cual refiere que se conservan, ceremonias, ritos, creencias etc. a través de la tradicional oral. Para el autor el H'meen es parte de las tradiciones que se conservan en el área de los Chenes por su saber de la medicina tradicional y por las ceremonias agrícolas que realiza.

Aranda hace una recopilación y descripción de las tradiciones que hay en los Chenes y que son hechas por el H'meen, las que describe son las siguientes:

- “Ch’a-achaac”, en honor al Dios Chaac antes de la época de lluvia. “hay una invocación idolátrica en lengua nativa, aunque también se agregan rezos cristianos en lenguaje castizo y en procesión de algún santo de su fe”. Apunta que en esta ceremonia no hay participación de mujeres, sólo ayudan con la elaboración de la comida y pueden observar la ceremonia, pero desde lejos. Hay participación de hombres y niños (deben ser cinco niños). Los hombres representan a los Balan-oob “espíritus benignos” y los niños representan ranas (Much), las cuales son amarrados a las patas de una mesa. El ritual se lleva a cabo durante la noche y termina al amanecer. La comida que se ofrece es Chokob-o-xyach (sopa), Sacab y Balché.
- “Uahicol o Hanicol”, posterior a la ceremonia de “Ha’a a-achaac” (petición de lluvia), que se efectúa en los meses de sequía, después de cosechar la milpa. Esta ceremonia es para agradecer a los dioses “la generosidad de la tierra” y propiciar abundancia en el próximo ciclo de cosecha. Los alimentos preparados son los mismos, esta ceremonia es de carácter individual “o apenas familiar”. (1985: 84).

Por eso creo pertinente enfocar la presente investigación en la comunidad de Chunyaxnic, Hopelchén, porque como bien he dicho a pesar de pertenecer a la misma matriz cultural entre regiones también existen diferencias.



CAPITULO IV. “Si nosotros no hacemos esto, con gusto, de corazón y no compartimos, entonces el trabajo no sale bien.” ¿Cómo entender el patrimonio desde la experiencia?

En este capítulo se expondrá el análisis de los relatos y lo observado en campo para la comprensión de cómo se construye el patrimonio desde la comunidad de Chunyaxnic a partir de la interacción que surge durante los rituales y su relación con el H'meen. La redacción del capítulo se basó en los objetivos que se propuso para la investigación.

Para el análisis de los relatos identifiqué palabras claves que hacen referencia a alguna emoción o sentimiento, además de complementarlas con lo que yo observé y también experimenté durante los rituales. Muchos de los relatos que me compartieron pude también encontrar muchas similitudes por lo que expondré sólo los más representativos. Sin embargo, decidí conservar los relatos de don Felipe y don Antonio completos por dos razones

fundamentales. La primera es que es importante entender la perspectiva del H'meen partiendo de su experiencia, y cómo se ha convertido en un depositario de saberes y memoria esta es transmitida hacia la comunidad, por otra parte, esto me ayudará a exponer y tener un argumento más sólido sobre los vínculos y las cualidades afectivas que pude observar en Chunyaxnic y en la decisión de la preferencia de acudir con don Felipe en lugar de don Antonio, ya que como bien señala Dezin “la experiencia no tiene el mismo significado para dos personas porque el significado es emocional y biográfico” (1989:102).

Las herramientas audiovisuales fueron una herramienta muy útil para interpretar y mostrar en este capítulo las relaciones, la corporeización, el performace como elementos que facilitan la transmisión de conocimiento y memoria. A su vez, sirven como un archivo documental y de experiencia individual y comunitaria para esta investigación, para mostrar una relación con el presente y con el futuro (Landsberg en Sather-Wagstaff 2016).

Este capítulo inicia con la descripción del H'meen, la obtención del don y sus herramientas de trabajo es necesario iniciar la descripción y el análisis con esta figura tan importante ya que es un depositario de saberes y memoria de la comunidad y comprender el vínculo tan importante que se ha generado con él. Seguidamente hay una descripción de los rituales que se llevan a cabo en la comunidad y cómo es la interacción de los individuos en ellos. Cabe aclarar que no haré una interpretación simbólica de los rituales, lo que me interesa es describir la interacción y experiencia comunitaria en ellos.

4.1 ¿Qué se necesita para ser un H'meen? Obtención del don y las Herramientas de trabajo.

Como mencionamos en el capítulo anterior la distinción del H'meen de otros médicos tradiciones es la obtención del “don” y las herramientas de trabajo. Existen varias versiones de cómo se llega a ser un H'meen, pero todas coinciden con que se debe tener el “don”. La obtención del don ocurre de dos maneras diferentes, una es nacer con él. Se desarrolla a una temprana edad con la ayuda de otro H'meen que enseña a cómo canalizarlo, algunos incluso señalan que se desarrolla a partir de los 16 años. Otros comentan que los aluxes se pueden

robar al niño y después de dos semanas regresa, es decir que durante este tiempo los aluxes le enseñan a curar.

La principal herramienta que tiene el H'meen para trabajar es el sastún, con este cristal hace el diagnóstico para los enfermos o como le dicen ellos saca la suerte, cabe mencionar que Adolina Poot me compartió que su abuelo aparte del sastún tenía un halatún que también lo usa para sacar suerte.

A diferencia del sastún que es redondo, el halatún tiene forma alargada. Además, puede consultar la baraja española para confirmarlo pueden emplear otras técnicas como pasar el huevo, esto dependerá de la situación a tratar. Algunos autores señalan que el H'meen usa el copal para el diagnóstico (cfr. Gabriele 2004). Cabe señalar que a los H'meen que entrevisté no hicieron referencia al uso del copal como método de diagnóstico.

Es preciso señalar que además del sastún, otras herramientas importantes con las que necesita contar un H'meen, son las figuras de dioses mayas. En diversas fuentes consultadas no mencionan que estas sean una herramienta necesaria, apenas Gluber (2011)¹⁷ los menciona, pero apunta que los usan para el diagnóstico y la cura de pacientes, es decir por medio de santiguar e invocar a los dioses y a las deidades católicas para la sanación.

Sin embargo, lo observado en campo apunta a la importancia de la legitimación del H'meen a través del sastún y las imágenes mayas que pueden ser representación de dioses o animales para ser usados en los rituales de agradecimiento o de sanación, siempre acompañados del sastún. La forma en que usan ambas herramientas es poniéndolas dentro un vaso con licor y se coloca en el centro del altar que contiene la ofrenda.

La obtención de estas herramientas es dada por los aluxes, o por la *suerte*, en la mayoría de los casos los H'meen los encuentran “por casualidad”, pero esto es interpretado como una señal de los dioses que les autorizan para trabajar con ellos. Además, cabe apuntar

¹⁷ Es importante recordar que Gluber ha realizado sus investigaciones sólo en el Estado de Yucatán, aquí podemos observar una diferenciación importante en la configuración de la matriz cultural que opera en los H'meen de la zona maya de Campeche.

que combinan elementos también de la religión católica, entonces encontramos un perfecto sincretismo entre los elementos de origen maya con lo cristiano, también podemos observar cómo se han resignificado estos elementos en las prácticas rituales.

A continuación, presentaremos las características de los H'meen que habitan en la comunidad de Chunyaxnic y nuestras conclusiones al respecto. Entender cómo relatan su inicio en el trabajo de ser H'meen, nos dará pautas para encontrar una relación y comprensión de la experiencia y vínculos que se crea dentro y fuera del espacio que habitan.



"Empecé a andar atrás de mi abuelo, me decía que ibo [sic] a aprender. Tú vas a aprender dice, vas a ser un Bartolomé. ¿Y eso qué quiere decir? ¿Un Bartolomé? ¿Qué es eso? Estoy pequeño pero no sé lo que hablaba. Vas aprender a trabajar como estoy trabajando. Vas a aprender a curar"



4.2 “Los señores del monte me dieron mis herramientas de trabajo”. Don Felipe, 49 años, H’meen de Chunyaxnic.

La casa de don Felipe está ubicada a la entrada de la comunidad de Chunyaxnic. A un costado de su casa tiene su lugar de trabajo, él la llama su choza de trabajo. Nos compartió que siempre ha dormido ahí, es decir que espacio lo considera también su casa, a pesar de tener una pieza principal, antes atendía en su casa, pero después decidió asignar un espacio diferente para atender. Con esto podemos empezar a deducir la importancia que él otorga a su trabajo con la vida cotidiana, no los concibe como un ámbito separado, más bien está insertado dentro de su configuración como modo de vida.

Me parece muy importante señalar la dinámica que se da cuanto alguien acude a consultarlo, por lo regular al terminar la consulta los invita a pasar a la choza donde tiene la cocina y les ofrece alimento, mientras él está atendiendo, su esposa es la encargada de hacer tortillas para invitarles algún guiso. Desde aquí se crea un vínculo que rompe la barrera entre el consultado y consultante, se crea un ambiente de confianza dónde además se pueden conocer otra dimensión entre ambos.

Conviene recordar a Robertson (2012) y su concepción de cómo el patrimonio es una construcción desde las prácticas cotidianas, y así las expresiones culturales se transmiten desde el ámbito individual al colectivo. Aquí entraría en juego una cualidad afectiva del patrimonio, ya que toda esa experiencia empieza a crear un sentimiento/emoción, y como bien apunta Sather-Wagstaff que es a través de una interacción interpersonal y con aspecto visibles/invisibles que captamos el sentido dinámico del mundo y a partir de estas experiencias que otorgamos valorizaciones (2016:18).

Don Felipe atiende 24 horas, siempre está disponible al menos que se encuentre trabajando en la milpa. Al preguntarle acerca de cómo empezó a trabajar relata lo siguiente:

Empecé a andar atrás de mi abuelo, me decía que ibo [sic] a aprender... [lo acompañaba a] algún trabajo que tenía que hacer dejaba la mesita, o es un diezmo o algún trabajo me quedaba

yo sentado a ver qué tanto hace allá. Quédate a cuidarlo porque ahorita voy a descansar. Me quedaba sentado luego me dice: ¿Viste que vengan los señorcitos? ¡Abuelo no veo nada! Solamente se daba cuenta si estaba fijándome de todo lo que estaba haciendo. ¡No, digo, no veo nada! ¡Ahh está bien no viste nada! Otro día vuelvo a ir, cada vez en otro lado va, voy, lo acompaño. ¿Viste que venga ese señorcito? Abuelo no veo nada, Ha' ¿te dormiste? No, no veo nada. Un día de esos estaba este... rezando luego me pregunta ¿Viste que vengan los señorcitos? Lo único que vi abuelo son esos remolinos ¡De allá vienen! dice, ¡de allá vienen! ¡Son los remolinos! ¡De allá son los señorcitos, de allá vienen! Esos que viste que vinieron solamente a agarrar todo, la gracia que tenemos puesto acá, asentado. ¿Viste que vino a recibir? Ya lo agarraron, ya lo llevaron. ¡Ah es eso, sí es eso! Lo que pasa que no lo viste, así como una persona porque no se ve.

Y empezó a explicarme y me daba cuenta qué si es verdad todo lo que él decía. Después cuando iba yo creciendo, que son unos duendecitos, son unos enanitos, son unos enanitos que ellos vienen, por eso cuando los hablan vienen y agarran todo.

Empecé poniendo saka' luego empezaba a hacer unos diezmos y hasta los de acá no lo creían porque estaba yo chavo cuando empecé. Estaba yo chavo, decían ¿Qué sabe este chamaco? ¿Qué sabe él? Si tengo más edad yo que él. No creo todo eso que estás diciendo, pero cuando se dieron cuenta que sí, que todo lo que decía, ¿Qué es un saka'? ¿Qué es un trabajo? Esto vayan a hacer. Empiezan a hacer todo lo que yo decía, se daban cuenta que salían adelante que se sanaban y todo.

Entonces es verdad que está diciendo, entonces es cuando me apodaron el este... los de acá como Cha H'meen porque dicen que eres un yerbatero pequeño. Cha H'meen dicen, eres pequeño. Hasta ahora hay unos que siguen hablándome así, como pequeño empecé.

A través del relato de don Felipe podemos distinguir algunas de las dimensiones propuestas, es decir a través del *performance*, que en este caso sería el estar presente en uno de los rituales hay una transmisión de conocimiento, de tradición oral la creencia en los aluxes. De igual manera hay una cualidad afectiva, la cual pude identificar por las emociones que expresaba cuando me contaba esta historia, su expresión cambió era de felicidad, fue muy visible la emoción que surgió de este relato, es decir que ese conocimiento es corpoerizado y que da

cuenta de la relación con su abuelo (parentesco en la transmisión de conocimiento).

Nuevamente Sather-Wagstaff explica que la base de estos sentimientos y emociones permiten una teorización de cómo las cualidades afectivas son necesarias para la construcción de memoria a través de respuestas físicas, emocionales y narrativas las cuales por ende se transforman en patrimonio (2016:18).

Don Felipe me cuenta que empezó a los seis años a salir con su abuelo para ir aprendiendo, de los 38 años que lleva trabajando se ha enfrentado a varias pruebas para saber si tiene el don y la fuerza de seguir curando. Nos cuenta que muchas pruebas se dan a través de los sueños, después estos sueños se trasladan a la realidad y es ahí donde se determina si puede o no seguir curando.

Para hacer esto hay veces que tiene que pasar exámenes uno. Como te decía a mí hasta la serpiente me ha amarrado. Lo que pasa que en que en ese tiempo los duendecitos te empiezan a llevar vas caminando en ruinas en todo. Me han llevado los duendecitos, en mi sueño veía que me picaron una serpiente [sic] pero veía que iban, estaba yendo y vi que me picó una cascabel ¡Me jalo mi pie! me despierto y vi que el piquete estaba allá. Y empieza a curar mi pie el duendecito [durante el sueño] veía como regañaba a la serpiente. De eso fui a rosear al terreno y siento que amarre [sic] mi pie la serpiente ¡y la agarré! ¡Estaba allá batallando! ¡Estaba yo solito en la milpa! Eran como las doce del día, ¡si me dejaba me mata! Empecé a apretarla, cuando pude sacar mi pie agarré una pierda y se la tiré encima. En la noche ya hasta tenía calentura, no me mordió, pero fue del susto. Como quince días, un mes [sic] voy a cortar comida para mis borregos, yo no vi, pero agarro la mata de jabín y estaba una viborita y agarra y me muerde mi dedo, ¡empiezo a exprimir el veneno! empieza salir amarillo. Regreso y le digo a mi difunta esposa ¡Ya me mordió la serpiente! Pero agarro y busco las plantas que en el sueño ya me habían mostrado. Me puse las plantas hice que me pinchen mi mano, al ratito estaba yo bien, pero eso lo soñé yo antes. Si yo tuviera miedo y me retiro no lo iba hacer.

Son las pruebas que hay que pasar. La gente acá, todos sabían que sí me amarraron [la serpiente] vieron que me dio calentura, pero luego me recuperé y me puse a trabajar. Apenas te duermes empiezan a llevarte [los aluxitos] a ruinas que no conoces. Ellos van mostrándome las plantas para curar van mostrándote todo.

La forma en la cual su trabajo se legitima ante él mismo y con la comunidad, es través de toda la carga simbólica que representa no sólo el sastún y las figuras de los dioses mayas sino también, su encuentro con los espíritus del monte. La referencia a la hora del día en que le sucedió lo de la serpiente es un elemento importante ya que se cree que a las doce del día y a las 6 de la tarde salen los *vientos* que son los aluxitos y pueden perderte. Entonces esta construcción de un enfrentamiento constata con los vientos y que ellos mismos le muestren cómo curar le conceden y se rodea de más elementos que demuestran que además de tener el don está todo el tiempo en contacto con los señores del monte, esto hará que la gente confíe en él para los rituales. El elemento más importante a resaltar en el relato anterior es la corporización de esa experiencia a través de la enfermedad, que después se va a transformar en conocimiento que podrá transmitir, no sólo de la tradición oral sino también de cómo curar.

Un elemento más para analizar cómo se construye la figura del H'meen partiendo del sí mismo fue preguntarle cómo y por qué es importante su trabajo en la comunidad.

Los terrenos son de ellos [de los aluxitos] No quieren que hasta [sic] que vayas a tirar a un terreno, empiezan a tirar, a hacer ruido allá. No te dejan que tires, que entres, están cuidando la milpa, está cuidando [sic] todo allá, no quieren que acabes sus animalitos y a los señores que le dan si se lo pueden llevar.¹⁸ Por eso es importante el trabajo que hacemos aquí en Chunyaxnic. Es mi trabajo[curar], para esto es mejor que siga las medicinas maya [sic] porque con el doctor muchos no se salvan allá. Hay muchas veces que ni el doctor puede ver qué tienen las personas. Primero deben acudir a unas personas como nosotros un, este... sacerdote maya. Nosotros vemos que es lo que tiene una persona, si es para doctor lo mandamos al doctor, pero si son nuestros trabajos muchas veces ya gastaron con el doctor y no se sanan, luego vienen con nosotros con unas dos o tres yerbitas ahí preparadas después se andan y ya se sanan, pero ya gastaron lo que tienen que gastar. Yo creo que este que la... este... Que no se olvide esta tradición maya porque es muy bonito, porque a donde vayas a algún terreno ahí está la medicina que nosotros agarramos, muchos no la conocen. Hay medicinas acá que nosotros podemos utilizar sin que vayas a tirar el dinero allá, ahórralo mejor si tienen [sic]

¹⁸ Se refiere a ir a cazar al monte y también a la siembra que se hace, cuando menciona “a los señores que le da” quiere decir a las personas que hacen los rituales de agradecimiento.

sus hijos [que lo usen] para sus estudios o algo. Uno debe tener responsabilidad para este trabajo, a la hora que sea atender, yo estoy las 24 horas, muchas veces me traen [sic] o si no puede venir el enfermo allá voy y me quedo hasta ver cómo está y luego tengo otro trabajo y tengo que ir allá. Es muy difícil retirarse de esto, cuando yo quise retirarme no me dejaron, no pude. Yo no podía retirarme veía que traían, venía la gente. No porque tú sabes por eso venimos, sí, sí lo sé. La merita verdad ya me iba a retirar.

De nuevo el relato de don Felipe da cuenta de la transmisión de conocimiento a través de la memoria, de un sentido de identidad, también la importancia de los lugares, en este caso el monte donde puede encontrar la medicina, lo cual nuevamente está cargado las cualidades afectivas que le otorga a lo que hace, aunque podría ser ambiguo el definir bonito, claramente es un atributo que otorga a lo que hace. La palabra bonito puede tener una multiplicidad de interpretaciones, de nuevo aquí entran las dimensiones del sentimiento que no se puede transmitir con palabras precisas, pero sí con el cuerpo. En este sentido podemos decir cómo es el proceso de otorgar las valorizaciones que él otorga a su trabajo y cómo las demás personas pueden reconocer en él, los cuales se pueden definir en atributos por ejemplo humildad, servicio, disposición, confianza que han sido dados por experiencias anteriores.

Don Felipe hace referencia que ya se iba a retirar porque estaba casando y se deshizo de sus herramientas de trabajo para ya no seguir atendiendo a la gente. El breve tiempo que dejó de trabajar cuenta que nunca lo dejaron en paz los aluxitos, y nos cuenta de nuevo cómo fue que pudo obtener nuevamente sus herramientas:

Estaba yo sentado allá afuera y tenía agarrado mi licor estaba yo tomando. Me senté sobre los costales de mazorca. De allá veía que vinieron tres señorcitos, los enanitos, lo aluxitos que nosotros conocemos. Veía que eso que estaba yo tomando querían tomar. Digo ¿será qué estoy soñando? ¿Qué me está pasando? como estoy tomando ¿Qué me está pasando? pero ¡veo que sí, qué de verdad que me lo estaba agarrando [el licor]. Veo que lo agarraba y cómo lo tomaba ¡pero sí! veía cómo lo estaba bajando, se lo daba a su compañero otro enanito y veía que sí. ¡Hijuela! ¿Qué me está pasando? Esto no es un sueño siendo que estoy sentando y veo lo que me están haciendo. Me dijeron no te preocupes, me dice, ve en tal lugar vas a buscar más tus herramientas de trabajo. No te retires, pero te vamos a dar tu herramienta. Va ser un pan en tal lugar, esa persona está enfermo[sic] pero porque todavía no ha pagado.

Nosotros le tenemos agarrado. Va ser un pan de milpa, en tres días viene avisarte vas a hacer la primicia de ese lugar. Digo yo ¿Será verdad? ¡Qué eso no lo puedo creer! porque estoy hablando con ese enanito. Cuando yo volteo a ver estos señorcos que están de mi lado no vi a donde acabaron se quitaron y ese día que ellos me dijeron vino ese señor y en el lugar donde me dijeron que yo iba a encontrar mi herramienta ahí estaban... Debajo de una piedra hay un caracol, veo, estas son sus herramientas de los mayas, abajo estaban las tres herramientas el venado, la serpiente, estaban, el cristal. De allá la gente empezó a venir a venir. Hay veces que quiero retirarme, pero no, no se puede.

Los elementos que podemos destacar del relato anterior son la corporeización de la experiencia, no sólo la de don Felipe, sino la de las personas que irá a consultar porque no ha pagado a los señores del monte, la cual se manifiesta a través de enfermedad. También deja ver la relación que se tiene con los objetos y el lugar, de aquí que también la conexión que tiene con la tierra, la naturaleza sea importante.

A través de los relatos que nos comparte don Felipe, podemos identificar cómo su construcción parte desde un nosotros con una conexión y servicio a la comunidad. Él está consciente de la importancia de su labor tanto en los rituales de agradecimiento como para la sanación. Él no cobra una tarifa establecida cuando atiende, toda su labor es cambio de un trueque, a excepción de los *trabajos grandes*, cuando se llevan a cabo las primicias, algún diezmo para la milpa o el ritual de los animales cobra una tarifa de \$200. La disposición y la convivencia que muestra dentro y fuera de la comunidad es un elemento importante para que la gente acuda a él.

Su reconocimiento fuera de la comunidad lo ha llevado a trabajar en diversos lugares. Hace trabajos en todo el Estado de Campeche, en Yucatán, ha estado en Alemania¹⁹ y en otros Estados de la México, de igual manera acuden a visitarlo gente de otros países. Para él es importante que la gente conozca el trabajo que está haciendo, así más gente puede llegar a él para seguir trabajando y difundiendo la medicina maya, sino también porque él considera que la tradición más importante que se debe preservar es la tradición con la tierra.

¹⁹ El ex gobernador de Campeche, Jorge Carlos Hurtado Valdez (2003-2009), lo contactó para ir a Alemania y realizar una compra de lluvia, esto dentro del marco de promoción turística en ese país.

La importancia que tiene dentro de la comunidad es tal que no sólo es requerido para hacer los rituales de agradecimiento, sino que en algunas veces cuando en el pueblo organizan una procesión y no llega el cura, le solicitan a él para que sea el encargado de dirigir la procesión y llevar el sahumerio. Podemos identificar el estatus social en el cual es colocado, lo consideran igual de importante y sagrado que el de la religión católica.

En este sentido, podemos observar de manera clara la relación que hay entre los conceptos que he propuesto. Todas estas categorías de interrelacionan para después transmitir un conocimiento lo que permite una relación presente futuro, sentido de pertenencia e identificación, todas a travesadas por la experiencia y que el H'meen es capaz de transmitir.



"Su servicio de él [Don Felipe] es más especial porque es un sacerdote maya. Es un K'iin Wíinik, es lo que quiere decir en maya: el hombre que viene del dios sol, es el sacerdote maya. Es aquel que nace con ese don y tiene un don de conocimiento y a la vez las hierbas se le da por conocerlo empíricamente sin que tenga una enseñanza de otra persona"

Manuel Dzul Salazar 46 años





"Yo soy un sacerdote maya.No sé brujería,magia negra,hechicero,espiritista no lo soy. Yo soy un sacerdote maya,soy un yerbatero. Aparte que sé de huesero y de partero."



4.3 “Para trabajar se necesita tener el don”. Don Antonio, 64 años, H'meen de Chunyaxnic.

Mi acercamiento con don Antonio se dio en dos momentos diferentes, el primero en julio de 2017 y el otro en enero de 2018. Me enteré de él cuando estaba entrevistando a Aurelia María Poot Dzib (30 años), gracias a ella me enteré también de que don Felipe es sobrino de don Antonio, y de la dinámica de trabajo de éste.

Don Antonio vive a la salida del pueblo, su casa se distingue porque fuera tiene un tractor y una trilladora, además a un costado tiene la choza donde consulta con sillas y un letrero donde especifica que los días de consulta son martes, viernes y domingo también tiene su número telefónico. Si vas fuera de ese horario no te atiende. Los días de consulta hay mucha gente esperando ser atendida y la mayoría de los que acuden a consultarlo no son de la comunidad, en su mayoría provienen del estado de Yucatán.

Cuando lo entrevisté por primera vez tuve que esperar mi turno para ser atendida, cuando le expliqué que deseaba hacerle unas preguntas acerca de su trabajo y de cómo empezó a trabajar me dijo lo siguiente:

Mira este, mi trabajo que yo estoy haciendo como sacerdote maya. Yo soy un sacerdote maya no sé brujería, magia negra, hechicero espiritista no lo soy. Yo soy un sacerdote maya, soy un yerbatero. Aparte que sé de huesero y de partero. Esto viene desde mi difunto abuelo, viene de mi papá, viene de mis tíos vengo de una familia de sacerdotes mayas de la ciudad de Dzibalchén. Yo soy de Camino Real. Esto que estoy ejerciendo tiene 45 años que estoy haciendo este trabajando que estoy haciendo ahora no apenas lo estoy aprendiendo ya lleva taños y años que estoy haciendo este trabajo y pues gracias a dios he salido adelante con mi trabajo he salvado muchas vidas he hecho muchos favores, tanto enfermedades [sic] a también a gentes [sic] que pues a veces no tienen trabajo, a veces que le va mal en el trabajo. Estoy curando todas esas cosas y este pues mi trabajo eso me toca hacer, hacer de todo, estoy curando ranchos ganaderos, curando parcelas, curando apiarios, curando casas habitación comercios y todo, es el trabajo que yo hago.

Lo que pasa es que yo andaba mucho con mi difunto papá desde muy chiquito muy niño. Donde iba hacer pan de milpa él, primicia de milpa ahí voy con él y siempre he andado así con él, por eso no sé si es un don que yo traje de por sí, un don que dios me regaló. La verdad que es una historia que a veces no se pude uno ya platicar cómo se empezó, cómo vino pero yo aprendí a hacer esos trabajos desde la edad de los 16 años, porque a veces me dice mi papá, anda pon el saka' de la milpa, anda haz el pollo en col, lo voy hacer, lo hago. Cuando no llueve en la milpa, anda poner el saka' para la lluvia y lo voy hacer y lo hago, todo me dice, todo lo que me mande mi papá lo estoy haciendo, y ya cuando él mismo vio que ya aprendí me checa el trabajo que hace quiere decir que ya aprendí y así, y así. Hasta que en una de esas me dice ¿Sabes qué? Hoy te vas a hacer una primicia de milpa vas a ir a hacer una primicia de milpa, pero yo tengo mucha pena porque estoy chamaco, mejor dicho. ¡Hacer un pan de milpa entre la gente! pues tengo pena, y me dijo, tienes que hacerlo y con mucha pena me fui hacerlo y lo hice, y lo hice. Después que lo hice él mismo me checó el trabajo y vio que lo hice bien. Ya a la edad de 20 años ya me casé. Cualquier cosa que le pasa a mis hijos yo busco su medicina, le [sic] pasa a mis sobrinos algo le busco su medicina. Ya cuando murió mi papá ya yo me quedé, empezó el trabajo más fuerte ¿sí?, el trabajo más fuerte en que estoy ahora. Somos seis hermanos de los seis solamente yo aprendí esto.

Su papá de Felipe quiso hacerlo[sic] pero no, no, si no tiene el don uno no se puede. Es como Felipe, Felipe le gusta [sic] pero no tiene ese don, no se puede. Por eso ven así, que allá con [él], pues nadie se va allá casi, porque no, porque si no puede curar uno, porque no tiene caso que yo haga, me siento a hacer puro blablabla, si no conozco la medicina no puedo hacer nada. No, yo conozco mucho desde antes y también tengo mi libro de yerbas, me baso en eso. A veces se me olvida tal cosa, tal planta se me olvida, entonces agarro mi libro y a buscarle y así estoy trabajando hasta ahora y sobre la tradición que estoy haciendo, se va perdiendo mucho pero que se pierde mucho a causa, ahorita del hombre del mismo [sic], de la gente. Ya hay más sectas religiosas que no creen en estos trabajos, que no creen porque tienen otra religión, se van a otro lado. No, ellos piensan que lo que hacemos nosotros es brujería y no, yo no trabajo en brujería, yo le digo a la gente, si yo te doy una planta para que te cures te vas a curar. Si yo te digo que te voy hacer una operación invisible o espiritual te engaño, porque yo no soy el todo poderoso, tengo ese don para hacer un trabajo pero no nada más con mi palabra ya te curé tengo que dar para que tome para que se pueda sanar y esto que se pierde la costumbre no sólo viene de las sectas, siento que viene hasta de los católicos, de los sacerdotes, porque hay sacerdotes que no conocen lo que es la raíz de nuestra a cultura

que tenemos, de nuestro país México que es un país de tantos este... de tantos grupos de gente que hubieron, aztecas, que mixtecas, toto... en fin, los mayas que estamos por acá en Yucatán. Los sacerdotes, ellos no saben nada de lo que esa gente vivió entonces, el sacerdote dice, el pan de milpa no lo hagan porque eso es para el mal, no hagas la primicia de milpa, no hagas el saka' porque eso es para el mal. No los sacerdotes están equivocados. Ellos dicen, ellos dicen [sic], que te toco un aire, no es cierto, no es cierto el aire no hay. Así que el sacerdote está en su parroquia, pero la gente que trabaja la tierra, que trabaja el campo, no ¿cómo no vere [sic]? Sí hay, sí hay, sí hay este... los dios [sic] de la tierra, los dios [sic] de la lluvia, los dioses del monte. Sí hay, si no hacemos nada de la costumbre que los mayas hacían no logramos nada. Y lo he comprobado, yo de todos los años que llevo, llevo 64 años toy [sic] llevando más de 50 años de trabajando en campo, no sé qué cosa [es] que vayamos a perder la milpa, que vayamos a perder la cosecha, no ¿Por qué? porque yo tengo fe en lo que yo hago, en la santa tierra que trabajamos, en los dueños de la tierra en los dueños del campo en la lluvia yo tengo fe. El día 22 de junio [sic] hicimos un Maan cháak en mi rancho, vino uno hasta de la UNAM a grabar mi trabajo, porque les interesa mucho a ellos. A muchos les digo, no olviden lo que se hace, porque le traen [sic] buena suerte a uno, todo esa costumbre [sic], los mayas no hicieron las cosas nomas por hacer.

Ojalá que se rescate todo esto que se rescate, porque yo, mi trabajo que yo estoy haciendo como yerbatero. No solamente este... la gente que me conoce, o la gente de acá nomas me dice que ¡ah es bueno lo que estás haciendo! No, a mi hay partes de mi trabajo que hasta los doctores especialistas creen en mi trabajo. Hay un doctor especialista en Campeche, que trabaja en el hospital de especialidades cree mucho en mi trabajo. Hay un doctor acá en Tikúl, especialista, es cirujano, es forense, cree mucho en mi trabajo, porque según ellos cuando ellos hacen un análisis y no se busca [no encuentran] nada pues quiere decir que no, es este... una cosa para que no descubran ellos, allá hay cosas que están bloqueados porque no se descubra eso [sic]. Yo con mi trabajo que yo aprendí pues casi todo, casi no hay enfermedad que no pueda descubrir, por eso yo estoy mandando medicinas, a mí me conocen no solamente peninsular, a mí me conocen a nivel peninsular, me conocen nacional, internacional me conocen. Toy[sic] mandando medicina a los Estados Unidos, estoy mandando medicina en Madrid, España por mi trabajo, ¿Sí? Estoy mandando medicina en Guatemala porque ven que mi trabajo. Y no le voy a la gente... No le voy a robar dinero a la gente. Si una persona viene con cáncer, bueno vamos a encontrarle el cáncer. Depende de según como lo yo lo voy a ver, ya le dieron un diagnostico por los médicos, se ve que tanto

es el mal que tiene, el avance que tiene. Si yo veo que tiene un cáncer no muy avanzado le digo, ¿Sabes qué? Yo te voy a curar en 7 mil pesos. Se sana, esa persona me paga. No se sanó no me paga ni un peso. Es la garantía de mi trabajo, es la confianza que yo le doy a la gente. Para mi trabajo no voy a decir a la gente ¿Sabes qué? Tienes un cáncer te voy a cobrar 80 mil, 90 mil pesos no, no, no, por mucho dinero no puedo curar a la gente, no se puede. A toda la gente le digo, no tiene caso que yo me siente donde está mi mesa a hacer oraciones en mi mente, en mi corazón y estoy para sacarle [dinero] a esa persona, qué porque es licenciado qué porque es doctor, porque es maestro, qué porque tiene comercio, porque es empresario, no, a mí no me importa nada de su profesión o de su trabajo ¿sí? Porque con el todo poderoso todos somos iguales.

Nuestra conversación se interrumpió porque llegó una persona para consultarlo. Como se puede inferir del relato anterior la construcción que hace don Antonio de su trabajo, está marcada por medio de una legitimación del conocimiento que está no sólo por los libros, por los años de experiencia y las veces que “ha salvado vidas”.

Se pueden notar también dos aspectos importantes en su relato, la mención que hace de su lugar de procedencia, al referirse que es de Camino Real demuestra que su sentido de pertenencia está ligado a su lugar de origen, Dzibalché lo que puede representar que no ha desarrollado un vínculo con la comunidad de Chunyaxnic.

A pesar, que habla de no olvidar la costumbre de los mayas, en cual podría ser un vínculo con el pasado que desea conservar y transmitir, destaca que prefiere el reconocimiento externo y de instituciones públicas, en lugar que el reconocimiento de la comunidad. Para términos de esta investigación y al hacer una reflexión crítica, se puede decir que don Antonio se ubicaría en la visión del Patrimonio Autorizado, el cual pretende unos valores más universales y dictado por las instituciones, además de estar atravesado por un valor económico.

Mi segundo acercamiento fue en enero de 2018, a través de Jorge Amado Caamal Ek, un reportero que trabaja como corresponsal en Hopelchén para el periódico “Por esto!” Lo conocí porque fue a hacer una nota del ritual de Primicia al cual me había invitado don Felipe.

Así un seis de enero viajamos hacia Chunyaxnic para ir a la fiesta de los Reyes Magos que celebran en la comunidad.

Durante el trayecto me habla de don Antonio, hace referencia de los trabajos que hace, y de lo mucho que le ha ayudado. Le cuento que no había podido hablar bien con don Antonio y entonces se ofrece a llevarme ese mismo día, como es su conocido no se iba a negar a atenderlo:

Es que siempre está ocupado, se llena de gente. Martes, viernes y domingo pasas por ahí y está de gente. A veces paso con los maestros cuando venimos de Bolochen y dicen, aquí hay más pacientes que en el IMSS.

Cabe señalar que él ha hecho notas para el periódico de ambos H'meen, sin embargo, me cuenta que prefiere el trabajo de don Antonio “porque es más serio” al contrario de don Felipe que “es más relajista, hace más relajo en los rituales”, es decir que la dicotomía que él señala se debe a que a don Antonio lo relaciona más con su espacio de trabajo, atendiendo a los enfermos al contrario de don Felipe que está más dedicado a los rituales del campo y conviviendo con la comunidad, refiere a que durante todo el ritual están bebiendo, y señala que eso no es un trabajo limpio. De nuevo, aquí se podría interpretar como una visión hegemónica que niega otros relatos de una visión.

Esta vez al entrevistarle su actitud fue diferente, incluso el tono de voz dijo no acordarse de mí por lo que le pedí que me contara de nuevo acerca de su trabajo, de cómo empezó a trabajar. Al relatarme cómo empezó a trabajar no hizo tanto énfasis en decir que él es un sacerdote maya. La explicación fue breve, mencionó que aprendió de ver nada más y que empezó a la edad de 18 años. Contó de nuevo la primera vez que fue a hacer el pan de milpa, y que empezó a curar cuando le sacó la suerte a su hermana. Con sacar la suerte se refiere a que consulto a través del sastún para saber por qué estaba enferma.

Así me empezaron a conocer, y luego ya empezaron a saber en Bolonchén, los pueblos aquí cerca. Así empecé mi trabajo. Yo nunca pensé si voy hacer una gran cosa, yo hasta ahora como le digo yo a Amado no me siento una gran persona yo hasta ahorita me siento una

persona sencilla, humilde, pobre, no me siento como una gran persona que yo sé tanto, no a pese que me conocen a nivel peninsular, nacional, internacional me conocen, pero a pesar de eso no quiero sentirme una gran persona yo quiero seguir siendo sencillo.

Al preguntarle acerca de sus herramientas de trabajo y cómo las consiguió cuáles son sus herramientas de trabajo me contestó lo siguiente:

Tengo baraja, tengo sastún, cristal. Hay uno que me dio mi papá, hay otros que yo busqué [encontré] hay otro que buscó mi yerno acá nomás detrás de la casa acá, ahí buscó un cristal, estaba haciendo pibi y cochinita allá, nada más estaba negociando con un palito así y dice mira esta cosa en la tierra, dice empezó a escarbar así y salió el cristal. Lo lavé con alcohol y lo puse así a ver si avanza y cuando vi tiene como color azul y es una cosa que es H'meen lo que descubre uno con ello [sic]. Digo ta [sic] bueno esto si es cristal son de los mayas esta bueno esto. Con eso estoy trabajando, saco suerte y con las barajas. Yo no puedo comprar cosas para que yo trabaje, no se puede. Son originales, me lo enseñan, lo busco. No precisamente lo ando buscando, buscando no, porque si lo ando buscando, buscando uno de esos, puta te puede dar un aire, pero si te lo están regalando para herramienta de trabajo. Si quieres ir a verlo allá.

Cuando pasamos a su lugar de trabajo y veo las figuras de dioses mayas le pregunto si los encontró y si los usa para los rituales de la milpa

Son originales, me los regalaron. No, no los saco. Es el Dios de la fertilidad, esos son rey, son originales. Los que están allá son copia, pero ya les di vida también, aunque sean copias ya les di vida. Con tanto trabajo que lo [sic] estoy llamando. Es que, para que yo pueda curar una enfermedad grave siempre tengo que llamar a los Dioses mayas a un rey maya. Llamo a los tres rey [sic] maya, son tres los rey maya que hay que llamar para un trabajo que es el Báalam Wíinik, K'iin Wíinik y KanWíinik. Por eso las [sic] gente que están en las ciudades que estudia, que dicen que son, tienen sus letreros, sus anuncios en los pueblos sobre el periódico no conocen del trabajo que se hace como esto, no conocen. Ellos lo estudian, la magia, estudian en los libros y yo no me hace falta estudiar una cosa ¿no?, si estudio a veces el libro de las plantas, sí porque a veces se me olvida cómo dar una dosis y lo agarro el libro

y lo repaso, veo como está.

Acerca de la importancia del trabajo que realiza contestó lo siguiente:

Yo cuando estoy trabajando no tengo otra cosa más que curar, como es un don que yo tengo. Si viene en pareja, que venga en pareja, si viene en familia, que venga en familia [a consultar], es la confianza que me tiene la gente de toda la región, con puro respeto trabajo. Yo no descanso, hay gente que llega desde las dos de la mañana a hacer cola. Vino la hermana de Thalía a consultar, a mí me avisaron de Turismo, supieron de mí porque ya me conocen. Hice un trabajo fuerte, después le hice una renovación matrimonial, una ceremonia maya. Yo a muchos puedo decirles, esta es la medicina, pero hay que saber bendecirlo, porque si no lo bendecimos, aunque estemos dando tal cosa, tal cosa, pero sino lo tenemos bendecido en nombre de dios no hacemos nada con eso, por eso a veces le falla a la gente, de por si yo tengo un don que dios me regaló que yo puedo bendecir cualquier planta. Ese es el don que yo tengo. porque cuando yo hacía mi trabajo es como que se posee el espíritu santo en mi cuerpo ya estoy inmune al cansancio, estoy inmune a el hambre [sic], a la sed. Yo empiezo mi trabajo a las siete a veces seis de la mañana, termino en vez a las 10, 11 de la noche y no he probado alimento. El trabajo que yo estoy haciendo pues, como le digo a la gente, como cobro mi trabajo, el trabajo que estoy cobrando no es un dinero que estoy cobrando a la gente de exagerado no, y a mucha gente le digo, no tengo tanto amor al dinero, lo que tengo amor es a mis dones porque el don que Dios me dio es para que yo ayude a la gente, no es para que yo te coma el dinero. Vienen gentes de categoría, licenciados del gobierno, doctores, maestros, de toda gente, gente de dinero, pero a nadie le he dicho ¿Sabes qué te voy a cobrar cinco mil, siete mil pesos o diez mil pesos ¡a nadie, no se puede! No le puedo cobrar a la gente, no puedo hacer oración a Dios, a los santos, a la virgen [si] yo terminé de rezar ya y en mi corazón, te voy ¡Ha'! a quitar porque tiene sueldo, tiene un buen sueldo. ¿Voy a lucrar con eso que yo conozco, que yo sé? No se puede, no me lo permite mi conciencia, mi corazón, no me lo permite. Dice mucha gente por eso estás como estás, no estás lucrando con tu trabajo no estás robando a la gente. Nosotros como campesinos como se dice, no [debemos] olvidar la tradición, la cultura que tenemos no olvidarlo, porque somos campesinos. No vamos a decir como dice la otra gente ¿Para qué pones tu saka'? es para el mal. Entonces yo como sacerdote maya que soy, donde ando trabajando, siempre digo no se olvide la tradición. Nosotros somos mayas nos distinguen de mayas y como sacerdote maya debemos seguir la costumbre que ellos tenían.

Si retomamos la teoría de Bourdieu acerca del campo religioso, con don Antonio podemos observar la marcada relación que existe, también vemos el proceso de inclusión/ exclusión y la reafirmación de los dominantes frente a los dominados, dando así la competencia al acceso de bienes de salvación y la reafirmación de la jerarquía y división de clases. Deducimos esto debido a la manera en la que se enuncia, parte siempre desde un Yo, habla del costo que tiene poder acceder a él, la gente que acude a consultar, como podemos notar son “profesionistas”.

Está consciente del poder que tiene al enunciarse como un sacerdote maya y que su línea paterna la ha reproducido por muchos años. El que haga mención que proviene de la zona de camino real, es también una forma de posicionarse dentro de un estatus elevado, ya que la zona de camino real ha sido uno de los referentes más importantes en la matriz cultural de los mayas. Si bien, habla de los dioses del monte y la necesidad de hacer los trabajos del agradecimiento, quedan apenas esbozados para que colocar como tema principal el tema de la sanación del enfermo, así la conexión con la tierra y los elementos simbólicos de la tradición oral que encontramos con don Felipe pierden importancia.

Si bien encontramos algunos elementos conceptuales que propongo, por ejemplo, el *performance*, la corporeización, la tradición oral, el ensamblaje de creencias, los elementos más importantes por ejemplo las cualidades afectivas, y la cohesión social dentro de la comunidad quedan fuera.



Fotografía: Amado Caamal Ek
2018

"He visto su ritual [de Don Antonio], tampoco digo que está mal ¿no? pues cada quién trabaja diferente, pero a lo que yo voy es que él [Don Felipe] trabaja más apegado con lo que es la región, la cultura maya, porque el otro, pues disculpe ¿no? dice que Dios, que San Martín y yo digo ¿y esos será que los mayas los conocieron? Si los dioses de los mayas ¿quiénes eran? Chaac, Yum K'iin, Yum Báalam todos eso, esos eran sus dioses ¿Por qué vas a mencionar a San Martín a San esto a San esto? bueno digo, es mi punto de vista

Román Francisco Dzul Salazar, 32 años



4.4 Agradecer a los señores del monte, comer y beber con ellos. Principales rituales de agradecimiento a la tierra llevados a cabo por el H'meen en Chunyaxnic.

Me gustaría iniciar haciendo la aclaración que solamente se van a describir los rituales en los que estuve presente. Durante todo el año, los habitantes de la comunidad hacen más rituales de los que aquí describo. Los rituales que hacen a lo largo del año son: Máan Cháak, petición de lluvia que se realiza durante el mes de agosto. Por lo regular participa toda la comunidad en la elaboración de los alimentos y la ofrenda y el espacio asignado para llevar a cabo este ritual está ubicado a la salida del pueblo junto a una sarteneja. La comunidad se pone de acuerdo para elegir el día, es decir no hay un día específico, sólo que se tiene que realizar durante el mes de agosto. Cada uno de los participantes del ritual debe aportar en especie para que tenga efectividad.

A continuación, haré una descripción de los rituales en los que estuve presente, lo cual considero importante para poder hacer la reflexión acerca de la experiencia e interacción para otorgar las valorizaciones. Además, servirá como un registro para ver las principales diferencias con los rituales de otras regiones.

Como mencioné anteriormente las fotografías que presentaré servirán para pensar y representar el proceso de los rituales. Es necesario destacar que una característica particular del trabajo de agradecimiento que se realiza don Felipe es que durante todo el proceso beben licor²⁰, en toda literatura consultada no mencionan esta característica. don Felipe explica que beber durante toda la preparación es necesario porque así los aluxitos están contentos ya que “a través de nosotros es que lo beben igual, es como si ellos estuvieran acá bebiendo”, lo que hace que el trabajo salga mejor.

Gabriel (2004) nos presenta que los rituales son importantes en la expresión cultural por los usos de espacio tiempo, la comunicación no verbal que entraría en el concepto de performance, la comunicación verbal y el uso de los símbolos. Es un medio para la transmisión de conocimiento, podemos encontrar la multiplicidad de adaptación y

ensamblaje de creencias como resultado de una resistencia cultural. En el caso de los rituales de agradecimiento a la tierra podemos encontrar estos elementos fusionados.

La autora en su artículo “Rituales y Ceremonias- Estructuras paralelas en la Representaciones de la Identidad Étnica y la Cohesión Social”, hace un análisis simbólico detallado sobre los rituales de agradecimiento a la tierra con múltiples adaptaciones y ha demostrado la construcción de la identidad étnica y su cohesión social, sin embargo; hay muchas diferencias con las ceremonias en Chunyaxic, la principal es el vínculo que se establece con H'meen y la comunidad.



4.4.1 “Irse a la batida” El ritual de los animales, pago y petición.

Durante todo el año los hombres se organizan en grupos familiares para salir de cacería. Las fechas principales que salen a cazar podemos mencionar tres importantes.

- Doce de diciembre: Fiesta en honor a virgen de Guadalupe
- Seis de enero: Fiesta en honor a los Reyes Magos
- 21 de Marzo: Fiesta en la que conmemoran la fundación de Chunyaxnic

Podría asegurar que este es uno de los rituales con mayor importancia en la comunidad, porque durante este ritual cada participante hace una petición de cuántos animales desea cazar durante el año, los cuales son los que ofrecen a los patronos de las fiestas. El resto del año que salen a cazar es para consumo propio, nunca para comercializar la carne, los animales que suelen cazar son venado, puerco de monte y pavo de monte. El ritual se inició porque un día que don Manuel Poot salió a cazar regresó con calentura, fue con el H'meen y le dijo que tenía que hacer la ofrenda a los señores del monte porque no les había pedido permiso para cazar, desde entonces todos los años hacen el ritual.

Deciden hacer el ritual los días sábados por la mañana ya que es el día que tiene libre de las actividades del campo, en el ritual en el cual estuve fue del grupo de la familia Poot. Lo hacen regularmente durante el mes de julio. El primer ritual es petición; es decir que inicia un nuevo año en este ritual cada uno de los participantes realizan una petición del número de animales que desean cazar.

Una semana después se van a la Batida, salen de cacería y realizan el ritual para pagar lo que cazaron el año pasado, la comida se hace en el monte, llevan la comida preparada para ofrendarla después de que terminen de cazar. Si logran cazar algún animal, se prepara en cuanto lleguen a la comunidad. Las mujeres serán las encargadas de esta preparación.

La duración de ambos rituales es de aproximadamente seis horas procuran iniciar muy temprano entre siete y ocho de la mañana. Para irse a cazar suelen salir entre cinco y seis de la mañana, el día que me fui a cazar con ellos cambiaron el día y el horario para que yo pudiera acompañarlos.

El ritual de agradecimiento lo hacen en un terreno que ya tienen el signado para llevar a cabo la preparación, la preparación de los alimentos que se llevan cuando van a cazar es en otro lado por lo regular en casa de quien convoca el trabajo.

Una pregunta que se abre después de trabajo de campo y que cuestiona el afirmar que da un lugar de pertenencia es la siguiente:

En una plática durante el 2018 con Lucio Poot y Julio Poot que fue sobre el ritual de los animales y el lugar de pertenencia, es decir sobre lo que ir al lugar de caza significaba para él me contó que le gustaba ir mucho, porque se acordaba cuando uno de sus tíos le enseñó a cazar. Empezó a cazar animales pequeños aproximadamente a los seis años. Tienen tres lugares para cazar, son a los que siempre van. “Esos tres lados son terrenos de nosotros, ahí nos dirigimos todo tiempo. No podemos salirnos a otra frontera, a otro monte porque ya no nos pertenece”.

Le pregunté entonces, que sino habían tenido algun conflicto de tierras cuando llegaron los menonitas, sino no les habían querido quitar el terreno o prohibiles cazar me contestó :

Lucio: Antes que entraran los menonitas eran terrenos nacionales. Desde antes que ellos llegaron ya se hacían los trabajos.No, nunca hemos tenido problema, siempre nos han dejado pasar, sólo nos piden que no toquemos nada de su terreno.

Jazmín: ¿Y si les hubieran prohibir entrar, o si les llegan a prohibir seguir cazando ahí, hubieran buscado otro terreno?

Julio: Efectivamente.

Lucio: Sí, se puede buscar otro terreno, renunciar a ese y buscar otro terreno.

(Comunicación personal 8 de enero 2018)

Si bien, es cierto que los lugares a dónde van a cazar se relaciona con su memoria, y también tienen cargas afectivas, el que mencionen que pueden renunciar a ese terreno no habla de cómo pueden resignificar los lugares y que en todo caso esas cualidades afectivas otorgadas que nos liga a un lugar las pueden llevar consigo y asociarlas a un nuevo lugar. Las cualidades afectivas entonces, pueden ser movilizadas, viajeras que van a marcar una pauta para un cúmulo de recuerdos y afectos, serán un banco de memoria.



"Cada uno [de nosotros] cuando pasa a la mesa ya tiene en la mente cuántos animales va a pedir durante el año." Lucio Poot 29 años

4.4.2 En honor a San Eustaquio

En este ritual de agradecimiento además de ofrecerlo a los dioses del monte se lo ofrenda a San Eustaquio quien patrón de los cazadores. Sólo participan hombres en esta actividad. Entre ellos se organizan para dividirse las siguientes tareas las cuales son supervisadas por el H'meen:

- Limpiar la mesa que será el altar para poner la ofrenda que consiste en la comida, el licor y los cigarros.
- Buscar la leña para el fogón y el hueco del pi'.

- Pelar, lavar y limpiar los pollos, picar y cortar cebolla para la preparación del caldo.
- Preparar la masa para los panes de milpa, para esta actividad llaman don Armando, el abuelo de todos los que estaban presentes, por ser el mayor y con más experiencia.
- Preparar el k'ol, que es masa para espesar el caldo con achiote molido y sal.
- Preparación del pan de milpa
- Compra de licor y cigarros.
- Repartir el licor.

En el altar deben estar los siguientes elementos:

- Imagen de San Eustaquio.
- Imagen de una cabeza de venado, que se usa exclusivamente para este ritual y cuando se ofrece la comida en la batida
- Silbatillo para llamar a los vientos del monte.
- Caja de cigarros, al finalizar el ritual se deben fumar 13 cigarros.
- Incienso.
- Báalche' (bebida de maíz preparada con balché (corteza de árbol) y miel.
- Licor, se dispone en la mesa en cuatro botellas para representar los cuatro puntos cardinales. Después se reparte entre todos.
- Lista con los nombres de quienes participarán en el ritual (cada uno llega y se anota). Todos los que están en la lista deben aportar algo, ya sea licor, gallinas, masa, etc.
- Al pie de la mesa y antes de iniciar con la preparación encienden tres velas.
- La comida que será preparada. Pan de milpa, el caldo y el k'ol. Una vez que se termina de preparar la comida se pone en el *altar*, y se esperan alrededor de 40 minutos para "bajarla" (el H'meen hace una oración en maya invocando a los dioses del monte y también al *Dios* cristiano) que es cuando se puede repartir, ya que ellos creen que en este tiempo comen los dioses del monte.

La preparación de la comida consiste en matar los pollos y pelarlos. Después hacen la preparación del pan de milpa, y por último lavan los pollos para preparar el caldo. Para la explicación del ritual lo he dividido por etapas.

Primera etapa. El H'meen es quien mata los pollos, pero quienes los limpian son los hombres que darán la ofrenda. El encargado de servir el licor durante todo el proceso de preparación hasta que la comida se baje de la mesa. Es una ronda tras otra.

Pasa amasar y hacer el k'ol, esperaron a don Armando, el abuelo, él les daba indicaciones de cuántas bolas de masa formar y cómo distribuirlas. Deben ser 13 bolas de masa, ponen una sobre otra hasta formar el pi, las van cubriendo de pepita molida. Al llegar la última capa le hacen cuatro hoyitos, los que rellenan de saká y pepita. Sólo elaboran tres pi', más grande es el Noh Wáa. Apenas hayan terminado de prepararlos los llevan al hueco del pi' para que inicien su cocción.

Segunda etapa. Lavan los pollos, pican cebolla, tomate y hacen un caldillo de achiote para preparar el caldo y el k'ol, es masa colada para espesar el caldo. Los panes de milpa los dejan alrededor de una hora en el hueco del pi' para que se cocinen. Una vez listos, los sacan. Dos se ponen en la mesa y el Noh Wah (el pan más grande) lo parten en pedazos y los mezclan con el caldo.

Tercera etapa: ofrenda y repartición de comida. El H'meen es quién se encarga de disponer la comida en el altar, hace unos rezos. Esperan aproximadamente 40 minutos para *bajar* la comida. Los primeros que la prueban son los niños, después cada miembro de los que participaron en el ritual pasa frente al altar a hacer una oración. Una vez que terminan reparten el licor, los cigarros y la comida.







"Hasta los chavos que entran al monte como los animales pueden sufrir, se pueden perder. Bueno como si fuera un remolino que venga [sic] y los chavos se pierden. Mientras, si nosotros no cumplimos con esa tradición anualmente no se puede. Son una tradición [sic] bonita para mí porque la mera verdad nosotros tenemos creencia en eso, y la verdad Felipe lo sabe. Él [es] como un jefe de grupo mientras él no paga, ahí viene un problema. [Uno de nosotros] sufre calenturas, dolores, tenemos que pagar los animales que agarramos."

Julio Marcial Poot 43 años

Tiempo de cazar. Hay dos diferencias que me parecen relevantes entre la preparación del ritual de los animales y la batida.

1. El espacio en el cual se preparó la comida fue en casa de Lucio, en su patio. Es un lugar no a la vista como el del ritual de los animales, podría decir que un poco más íntimo y cerrado. No es que la comida no tenga la misma importancia, pero el espacio en el que se va a ofrendar es lo que determina el actuar en cómo se prepara. Mientras preparan la comida no beben. La forma en la que se relacionan mientras preparan la comida cambia es en cierta manera más informal.
2. La participación de mujeres en la preparación de los alimentos. En la batida, es el único ritual en el que puede estar presente una mujer y es a través de preparar unas tortillas rellenas de pepita que se llaman Chan-Chan. Y las prepara en un espacio separado al de los hombres. Si alguna mujer se ofrece a preparar las tortillas puede hacerlo, sino alguno de los hombres tendría que hacerlo.

En esta ocasión mientras la preparación de la comida fue más rápida, alrededor de una hora. Estábamos esperando a que llegaran los demás hombres que irían a la batida,

mientras se ponían de acuerdo en la camioneta de quién iríamos, quién iba a manejar, quién pondría la gasolina. Esta vez decidí pasar más tiempo con doña María Adolina, mamá de Lucio, le hice una entrevista. Me contó que para ella era importante ayudar a los hombres que se van a la batida preparando el Chan Chan, también les ha enseñado a sus hijas que es su deber apoyar a los hombres en este ritual para que les pueda ir bien en el campo.

Se deben preparar exactamente 52, 13 por cada esquina (se ponen en el altar en las cuatro esquinas), ya que son para los cuidadores del monte, así se aseguran de que todos tengan la misma cantidad. Si los hombres logran cazar un animal entonces, ellas son las encargadas de prepararlo, en ese momento ya que se debe preparar y compartir entre todos, regularmente si es algún venado el que cazan o puerco de monte lo hacen en bisteces.

En este ritual los hombres llevan a sus perros para que los acompañen, ya que los perros son los que les darán aviso de dónde puede estar el animal, ya que cuando tiran, los perros son los primeros en correr hacia la presa. Todos los que van a cazar llevan su arma. Acomodan todas las cosas en la camioneta, la comida, los perros y antes de subir se ponen de acuerdo a qué terreno irán a cazar, esta vez irán al que está cerca de sus milpas.

Dejaron la camioneta sobre la carretera, empiezan a bajar cosas y se adentran aproximadamente 800 metros, hasta donde pondrán el altar. El altar está ubicado casi a la mitad de un claro, hay que subir un pequeño montículo. Ahí ya *está la mesa* designada para el altar. El H'meen se encarga de acomodar la mesa mientras los hombres se ponen de acuerdo, se dividen en dos grupos, los que harán la batida (rodear al animal) y los que van a cazar.

El H'meen los esperará hasta que regresen, mientras tanto él estará orando para pedirles protección a los hombres, abundancia y agradecimiento a los animales.

Antes de partir, se ponen de acuerdo sobre el lugar donde iniciarán la batida, y el lugar en el cual se verán al terminar la batida. El primer grupo de hombres que son los que van a cazar se marchan primero, el segundo grupo espera 20 minutos antes de salir. Mientras van

caminando gritan para espantar a los animales y salgan corriendo. La forma en la que van caminando es de media luna, caminan y van cerrando la media luna hasta salir en el lugar indicado. Ambos grupos se llevan a sus perros.

Al terminar la primera ronda, todos los hombres se reúnen en el punto acordado. Platicar sobre esta primera ronda, si alguien se equivocó al cerrar la batida o se fue por otro lado, deciden quiénes si los mismos irán a cazar o cerrarán la batida. Deciden otro sitio para cazar.

En esta ocasión decidieron hacer tres rondas de caza, pero no cazaron ningún animal. Entre los animales los que pueden cazar son venado, puerco de monte y pavo de monte. Sin embargo, el pavo lo pueden cazar hasta el final, sino han cazado nada más.

Unas que se terminan las rondas regresan al lugar donde está *el altar*. Cada uno de ellos pasa a agradecer. El H'meen hace una oración porque todos regresaron con bien y *bendice* las armas con el licor que estaba en *altar* y con ese licor los hombres se bendicen.

Empiezan a repartir el licor, y reparten la comida en partes igual, separan la comida para *la cocinera*, que les ayudó a hacer las empanadas de pepita. A diferencia del ritual anterior, al compartir la comida, extienden el mantel que está puesto en el altar en el suelo y dividen en porciones iguales la carne. Las patas las dejan aparte para los perros. Mientras comen comparten lo que pasó durante la batida, después todos regresan a casa. Como una excepción decidieron parar a mitad del camino a intentar cazar una vez más, ya el sol se había metido.



4.4.3 La primicia. Agradecimiento a la cosecha.

En este ritual se agradece para agradecer la buena cosecha, el dueño de la milpa es el que ofrenda y pone la comida, los pollos, los pavos y la masa, pero invita a sus familiares para que le ayuden en la elaboración y después compartir los alimentos. Para ellos es muy importante el hecho de poder compartir los alimentos porque así los aluxitos están contentos y significa que les irá mejor el próximo año. Cada uno escoge la fecha en la que desea hacer el ritual. Algunos lo hacen apenas inicia la temporada de cosecha, otro cuando termine la temporada.

Para estos rituales es imprescindible que la presencia del H'meen realice los rituales, la mayoría de las personas con las que hablé refirieron a que prefieren que don Felipe lleve a cabo estos rituales.

El procedimiento de este ritual es igual al ritual de los animales, la diferencia consiste en: se ofrendan pavos y gallinas por considerarse un trabajo más grande. En el altar se coloca además la corteza de Báalche y una espina que es con la que sacrificarán a los pavos. Y trece jícaras con Báalche.

Antes de ser sacrificados el H'meen les da de beber Báalche y los ofrenda a los dioses. Este trabajo es “personal”, es decir el dueño de la milpa es quién es el encargado de poner toda la comida para el ritual, aunque se realiza en colectividad para ayudar al dueño de la milpa. Las mujeres participan haciendo el k'ol y tortillas, pero en un espacio aparte al de los hombres.



4.5 “Aquí sabemos que el único que puede hacer el trabajo de llamar a los vientos es don Felipe”. Valorizaciones: la importancia de la experiencia y las cualidades afectivas.

Considero que no se puede dar una lectura fragmentada de cada una de las categorías propuesta porque a partir de lo que me compartieron y la experiencia que tuve me di cuenta de que los procesos culturales que se pueden ver en los rituales conjuntan varias dimensiones, existe un vínculo estrecho entre la sanación espiritual, del cuerpo físico además de la asociación afectiva y de pertenecía en los rituales. Todas están entrelazadas, así se forma una concepción holística que incluye dimensiones de memoria, sentido de pertenencia, relación con la identidad y con la tierra.

Lo que me hizo llegar al planteamiento teórico y conceptual propuesto, así como el entendimiento de cómo es el proceso por el cual la comunidad crea ese vínculo afectivo y otorga las valorizaciones al H'meen fue después platicar con Roger Poot durante una de las fiestas de la comunidad. Para la fiesta del 12 de diciembre, salieron a cazar. Su hijo Rusell de 14 años recibió un impacto de bala, al parecer lo confundió con un animal. Recibió el impacto en el abdomen, sin embargo, no le pasó nada, sólo sintió dolor y su playera quedó un poco rota. Roger atribuye que esto se debe a que los trabajos se hicieron bien, es decir el ritual de los animales, porque creen en el trabajo que hace don Felipe y porque los animales que iban a cazar se ofrecerían a la virgen, “de lo contrario no estaría vivo”. (Comunicación personal 6 de enero de 2018).

La importancia de la experiencia y la corporeización de los sentimientos, son una parte fundamental para comprender y poder teorizar desde otro punto de vista temas el patrimonio y cómo los individuos otorgan valorizaciones como bien apunta Sather-Wagstaff:

las respuestas sensoriales pueden convertirse en sentimientos y emociones y tal vez producir efectos tangibles o acciones en el mundo. El afecto es lo que se experimenta a través del cuerpo y no es consciente pero nunca es completamente separable de lo cognitivo. (2016: 20).

En el capítulo anterior, describí el proceso y la interacción en los rituales porque fue en el contexto de esos eventos en el cual pude observar y registrar los vínculos que se crean, también escuchar los relatos y compartir lo que significa para la comunidad la función del H'meen, en este caso, no sólo hacen las valorizaciones del H'meen como el depositario de saberes, hay un complemento que es el vínculo afectivo generado de la convivencia en la vida cotidiana y en los espacios de rituales.

Es interesante ver la construcción del patrimonio alrededor de los rituales y el H'meen en la comunidad de Chunyaxnic, porque la memoria, las cualidades afectivas les recuerdan, les genera un sentido de pertenencia y una identidad. La historia que recuerdan no es la del glorioso pasado maya, sino la historia de cómo llegaron a Chunyaxnic y al fundador del pueblo.

La respuesta en común que tenían en la comunidad cuando les preguntaba por qué consideraban importante seguir haciendo los rituales en la comunidad, la importancia del H'meen para que los realizara y qué era lo que gustaba de los rituales eran las siguientes:

Esta tradición es muy bonita, la tradición de mis finados abuelos no se olvidó. Es lo que se sigue haciendo hasta hoy, año con año se hace este trabajo para que cuide a los muchachos, luego se van al monte y se pierden o se pierden los perros. Así en el nombre de dios se da la bendición y que no falte nada en la milpa. Ese Felipe sí lo sabe, sabe hacer su trabajo, siempre está disponible cuando lo necesitamos. No como el otro uno [sic] ese como que se cree mucho, luego no te atiende, tienes que esperar turno. Mi abuelo antes de morir lo dijo, sigan haciendo las fiestas, no se olviden de la tradición de lo que hacemos aquí. No creo que se pierda [esta tradición] se la estamos enseñando a nuestros hijos, así como mi abuelo nos enseñó.” Maria Adolina 53 años (Comunicación personal 4 de agosto, 2017).

A pesar de que visiblemente existe una experiencia diferencial entre hombres y mujeres en los rituales debido a su participación, podemos deducir a partir del relato de Adolina que también comparten las cualidades afectivas. El proceso se da de una manera diferente, ella nos relató cómo se enfermó de la vista porque su esposo no había hecho su primicia. También

existe un proceso de experiencia y corporeización. de las emociones para poder atribuir una valorización al H'meen.

Las valorizaciones que se otorgan al H'meen, a los rituales devienen de un proceso de experiencia desde lo individual y lo colectivo. La valorización del H'meen y las tradiciones se refuerzan a través de la convivencia en el cotidiano, la presencia y vínculos que se desarrollan con don Felipe, la consideran importante para que el trabajo salga bien. El compartir, transmitir la memoria viva y la tradición oral y el *performance* que transmiten de generación en generación.

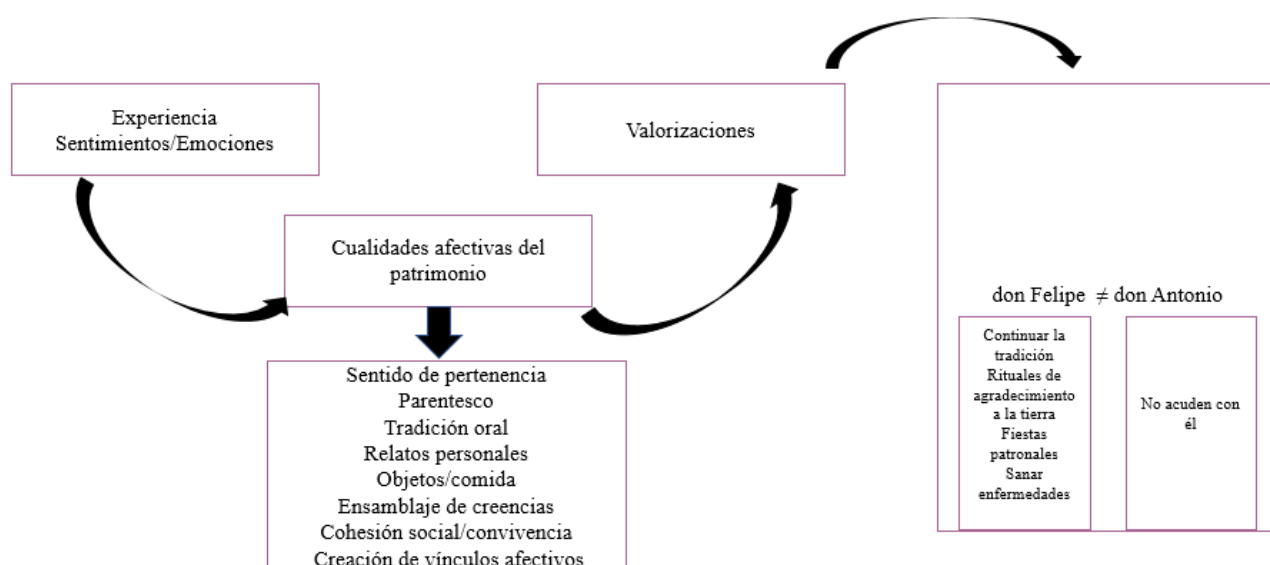


Ilustración 5 Proceso de asignación de valorizaciones. Elaboración propia

CAPITULO V. “Nosotros no queremos que está tradición se pierda”.

Reflexiones finales y conclusiones.

A lo largo de esta tesis quise reflexionar acerca de cómo se produce el conocimiento en nuestros temas de investigación. No podemos negar que nos han enseñado a cómo mirar. Como individuos pertenecientes al mundo social hemos recibido una educación que proviene de los discursos hegemónicos en cómo mirar, interpretar, sentir y reflexionar el mundo que nos rodea. Y la mayoría de estos discursos provienen desde una visión y división eurocéntrica del mundo.

Las imágenes y el lenguaje sin duda son capaces de crear y dotar de significaciones al mundo social, es decir, que a través de ellos podemos obtener una experiencia del mundo, crear ideologías y valores determinados que seguimos reproduciendo en nuestra cotidianidad, por medio de ellas estamos “representando” y produciendo significados/códigos sociales que clasifican al mundo y pueden crear una diferenciación entre un “yo” y los “otros”.

Hall (1997) nos advierte sobre cómo los conceptos son formados en nuestra mente a través de los sistemas de representación, que son el lenguaje, los objetos, o las imágenes, y una vez que los internalizamos los comunicamos porque se vuelven herramientas significativas para ordenar el mundo social, así dotamos de sentido nuestra experiencia, o “nuestros mapas de sentido” (p. 29). Los cuales son los responsables de la producción del conocimiento.

Tales reflexiones fueron derivadas del proceso de investigación y mi acercamiento con la comunidad. El tema del patrimonio en México hasta ahora ha sido tratado desde miradas institucionales o bien en la persistencia de hacer una dicotomía entre lo tangible/intangible, al menos en este caso, resulta sin sentido, ya que es el conjunto de prácticas, afectividades, espacios, objetos que adquieren sentido cuando están todos juntos, no funcionan como partes separas.

Como se puede observar la forma en la que se concibe el patrimonio desde la comunidad cabe muy bien con la propuesta de Robertson (2012) *heritage from below*, que se refiere al patrimonio como modo de vida, y nos permitió ver una construcción alternativa del patrimonio.

El uso de los medios audiovisuales me permitió generar y observar desde otra perspectiva el tema del patrimonio. Pude generar otro vínculo de confianza y me ayudaron como notas visuales para comprender mejor la importancia de la experiencia, sus dimensiones y cómo forman parte de un proceso cognitivo para otorgar significaciones al mundo social, siempre en complemento con el texto.

Lo que me llevó también a reflexionar cómo a través de las representaciones de los discursos del patrimonio autorizado Smith (2010) se reproducen las lógicas de poder, el racismo e “invisibilizan las relaciones que vinculan a los pueblos indígenas con la economía global, la política, y las dinámicas de las sociedades de las que forman parte.” (Navarro 2012:80).

La teoría expuesta para analizar el caso de Chunyaxnic, me permitió comprender y exponer la importancia de la experiencia, sin embargo, se tendrían que hacer más investigaciones al respecto para comprobar si lo propuesto se puede aplicar a otros casos.

Me parece necesario recalcar la importancia de empezar a teorizar en México la experiencia en la determinación del patrimonio ya que a través de la experiencia y las cualidades afectivas que se otorgan a lugares, objetos podemos estudiar la conformación de identidades desde una postura no hegemónica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, M. (1985) *Apuntaciones históricas y literarias del municipio de Hopelchén, Campeche*. Mérida. Ediciones del Ayuntamiento de Hopelchén, Campeche.
- Almager, G. (2008). *Medicina tradicional y herbolaria en Campeche*. Campeche: Secretaría de Salud del estado de Campeche.
- Andrews, M. (2002). "Narrative and life history" en Molly Andrews, Shelley Day Shlater (et al.). *Lines of Narrative*. Londres: Routledge.
- Atayde, V. (20016) "Bajo la Carpa: Patrimonio Cultural e Historia de Vida de la Familia Circense en México. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte.
- Ardévol, E, Muntañola N. (coords). 2004, *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Universidad Oberta de Catalunya. Cap. 1: Visualidad y mirada El análisis cultural de la imagen. pp. 17-46
- Arévalo, J. (2004) "La tradición, el patrimonio y la identidad". *Revista de estudios extremeños*, Vol. 60, N°3, Institución de servicios culturales: 925-956.
- Arzápalo, R. (1987). *El ritual de los Bacabes*. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- _____, (2009). "La traducción de los textos mayas desde una perspectiva semiótica". *Revista de Estudios Maya*. Columbus: The Department of Spanish and Portuguese at The Ohio State University, Columbus, Ohio, and the Center for Latin American Studies at OSU. Recuperado el 25 de marzo de 2016 de <http://mayanarchives-popolwuj.osu.edu/journal/issues/MSJ-03-ArzapaloMarinTextosMayas02-1-2009.pdf>
- Berger, J., Jean M. (1982) *Otra manera de contar*. Barcelona: Editorial Gili
- Birsdall, C. (2016) "Sound memory: a critical concept for researching memories of conflict and war" en Emma Waterton (et al) *Memory, Place and Identity: Commemoration and Remembrance of War and Conflict*. New York, Routledge.
- Byrne, D. (2008). "Heritage as social action" en *The Heritage Reader*. New York: Routledge.
- Caballero, P. (2011). De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos. Pablo Escalante Gonzalbo (comp.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cauich, G. (2009) *Hopelchén, a 50 años de su Título de Ciudad*. Hopelchén, Campeche. Ayuntamiento de Hopelchén.

- Campos, R. (2002). "Las medicinas indígenas en México al final del milenio" en *La antropología sociocultural en el México del Milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cantarell, D. (2003). *La medicina en Campeche*. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- Catálogo de comunidades Indígenas (2015) Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.
- Contreras, C. (2015). *Ladrillos, fierros y memoria. Teoría y gestión del patrimonio industrial*. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- Chuch C. (2008) *Ts'ayatsil: El don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos*. Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.
- Denzin, N. (1989), *Symbolic interactionism and Cultural Studies. The Politics of Interpretation*. Cambridge: Blackwell Publishers, cap. 1 y 2, pp. 1-45.
- Devillard J. (2003). "Notas sobre el proceso de conocimiento antropológico". *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*. pp. 95-134.
- Elder S. (1995), *Collaborative Filmmaking: An open space for making meaning, a moral ground for ethnographic film*.
- Fabián J. (1983) *Times and the other: How Anthropology Makes it Object*, New York Columbia University Press
- Flores, C. (2007) *La antropología visual: ¿distancia o cercanía con el sujeto antropológico?* Nueva Antropología.
- Fredheim, M (2016). "The significance of values: heritage value typologies re-examined" en *International Journal of Heritage Studies*, v. 22,, p. 466-481.
- Gabriel, M. (2004) "Estructuras paralelas en la representación de la identidad étnica y cohesión social" en Jorge Pacheco Castro *Investigación y Sociedad en la Región Sureste de México*. Mérida. Universidad Autónoma de Yucatán. Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi.
- _____. (2004) "'...Hicieron un sacrificio a modo antiguo...' Persistencia y adaptación en ceremonias de los mayas en la península de Yucatán" en *Los investigadores de la cultura maya*. 12 Tomo II, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche
- _____. (2006) "Las ceremonias agrícolas de los campesinos mayas- representaciones de su cosmovisión" en Alfredo Barrera Rubio *Los mayas de ayer y hoy*. Mérida, Conaculta/Inah
- _____. (2008) "Es promesa a los santos patronos: la división de los elementos festivos en

religiosos y paganos y la amenaza del patrimonio cultural intangible” en Elizabeth Díaz Brenis *Patrimonio cultural, Turismo y Religión*. México, Conaculta/Inah

_____ (2010) “Reciprocidad y equilibrio- conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias” en Bodil Liljefors *Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*”

García, H. (1996), *Medicina maya tradicional. Confrontación con el sistema conceptual chino*, México, Educación Cultural y Ecología.

Giménez, G. (2002). “Paradigmas de identidad”. En Aquiles Chihu Amparán (coord.) *Sociología de la identidad*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAM-I, pp. 35-62.

Gubler, R. (1996). “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”. *Alteridades*, sin mes: 11-18.

_____, (2000). “Antiguos documentos de medicina maya”. *Anales de Antropología*. Volumen 34. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México: 331-355.

_____, (2004). “La herbolaria y otras prácticas médicas en las fuentes coloniales yucatecas”. Ketzalcalli-1, University of Hamburgo, Institute of Mesoamericanistics, Mérida, Yucatán: 34-43

(2007). “Terapeutas mayas: Desde el ritual de los Bacabes hasta el presente. Península”. Universidad Autónoma de México :47-83.

Güemez Pineda, Miguel A. (2005). “Entre la duda y la esperanza: La situación actual de la Organización de Médicos Indígenas Mayas de la Península de Yucatán (OMIMPY)”. *Temas antropológicos. Volúmen 27*. Recuperado el 28 de marzo de 20016 de <http://www.mayas.uady.mx/articulos/duda.html>

Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/New Delhi: Sage. Pp. 13-74; y 223-290.

Harrison R. (2013). *Heritage Critical Approaches*. New York, Routledge.

Heller A. (1985). *Historia y vida cotidiana*. México: Grijalbo.

Hirose, J. (2003). “La salud de la tierra: el orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya” Tesis de Maestría en Ciencias con especialidad en Ecología Humana. Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN Unidad Mérida. México.

Hobsbawm, E., Terence R. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica Barcelona.

Keats, P. (2009) “Multiple text analysis in narrative research: visual, written, and spoken stories of experience” en *Qualitative Research* vol. 9(2) 181–195

Lowenthal, D. (1996) “The heritage ascendant” y “The purpose of heritage” en *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-30 y 127-147.

- MacDougall D. (1991), ¿De quién es la historia? en Elisenda Ardévol, y Luis Pérez (Eds) *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Diputación Provincial de Granada, 1995. pp- 401-422
- Martínez Luna, Sergio. 2014, “Cultura visual, alfabetización visual, imágenes y conocimiento (del otro)”. *Educación disruptiva*. <https://grupoeducaciondisruptiva.wordpress.com/2014/07/11/cultura-visual-alfabetizacion-visual-imagenes-y-conocimiento-del-otro-por-sergio-martinez-luna/>
- Mason, R. (2008). “Assessing Values in conservation planning” *The Heritage Reader*. New York: Routledge.
- Menéndez, E. (1994). “La enfermedad y la curación”, *Alteridades* :71-83. Recuperado el 28 de marzo de 2016 de <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10800276-8.pdf>
- Mummert, Gail (2014). “Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: Análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional” en Ariza y Velasco *Métodos cualitativos y su aplicación empírica*. México: IIS-UNAM, El Colef (pp. 152-184).
- Navarro, A. (2012) “Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá”. *Revista Chilena de Antropología Visual*. Santiago de Chile. No. 20. 2012 (2). Pp. 79-105. ISSN: 0717-876X <http://www.rchav.cl/img20/imprimir/navarro.pdf>
- Nichols, B. (1997) “Imagen e ideología”, en *La representación de la realidad*. Barcelona, Paidós,. Pp. 37-41
- Nieto, A. (2015). “Patrimonio cultural, historia y memoria”, en Camilo, Contreras Delgado (coord.) *Ladrillos, fierros y memoria. Teoría y gestión del patrimonio industrial*. Tijuana. El Colegio de la Frontera Norte, pp. 23-38.
- Pink, S. (2007) *Doing Visual Ethnography*. Londres: Sage. Pp. vi-62
- Pocock, C. *et al.* (2015) “Assesing stories before sites: identifying the tangible from the intangible” en *International Journal of Heritage Studies*, v. 21, n. 10, 2015.
- Ramírez M. J. (Productor), Jiménez S. D. (Director), (2012). *J'meen* [Documental]. Campeche.
- Ruiz, H. (2007). *El Campeche maya. Atisbos etnográficos*. Mérida: Universidad Autónoma de México.
- Ruiz A. (2017). “Recuerdo y olvido en la multiculturalidad de pueblos originarios de comitán de domínguez, chiapas, México”. Tesis de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. El colegio de la Frontera Sur.
- Robertson, I. (2012). *Heritage from below*. Inglaterra, Ashgate Publishing.

Sather-Wagstaff, J. (2017) "Making polysense of the world Affect, memory, heritage" en Emma Waterton (et al). *Heritage, Affect and Emotion*. New York, Routledge

Smith, L. (2010). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.

_____, (2011). "El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?" *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* No. 12, Bogotá, Enero-Junio 2011, 262 p

_____(2017) The Tautology of "Intangible Values" and the Misrecognition of Intangible Cultural Heritage, *Heritage & Society*, 10:1, 26-44

Scott, J. (1992). "Experience" en *Feminists Theorize the Political*. New York, Routledge.

Skounti, A. (2009) "The authentic illusion. Humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience" en *Intangible heritage*, Laurajane Smith, editor, London, Routledge, p. 74-92

Schorch, P. (2014) Cultural feelings and the making of meaning, *International Journal of Heritage Studies*, 20:1, 22-35

Taylor, D. (2015). El archive y el repertorio. *Cuerpo y Memoria Cultural en las Américas*. Chile, Universidad Alberto Hurtado.

Tuan, Y. (1977) *Space and place. The perspective of experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 8-18

Vadillo C. (2008) "Una historia regional en tres tiempos: Campeche siglos XVIII-XX," *Península Vo. III, núm. 2* Mérida, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales/Unuversidad Autónoma de México.

Waterton E. et al. (2016) *Memory, Place and Identity: Commemoration and Remembrance of War and Conflict*. New York, Routledge.

_____(2017) *Heritage, Affect and Emotion*. New York, Routledge

©Todas las fotografías son propiedad de Jazmín Ramírez Medina.

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: Ramírez Medina, Jazmín (2018). “H’meen: sabio, sacerdote y médico tradicional. La experiencia como construcción del patrimonio en la comunidad de Chunyaxnic, Campeche”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México. Pp. 99