



a



b

EL DIOS NARIZ ALARGADA, A) LA LLUVIA Y B) EL CRECIMIENTO DEL MAÍZ

EL DILEMA DE *AH KIMSAH K'AX*,  
“EL QUE MATA AL MONTE”:  
SIGNIFICADOS DEL MONTE  
ENTRE LOS MAYAS MILPEROS DE YUCATÁN

Alejandra García Quintanilla\*

**Resumen**

Este artículo explora construcciones simbólicas elaboradas por los mayas, integradas a sus saberes y usadas por ellos mismos como guías en el manejo de los recursos naturales. En la primera parte analiza lo que podría pensarse como la aproximación básica a lo que los milperos llaman *k'ax* en maya y “monte” en español. En la segunda parte aborda la ubicación del monte en la geografía cósmica —la relación entre inframundo, monte y milpa— a través del manejo de dos especies de tubérculos y de dos rituales asociados a su cosecha. Se utilizan textos mayas coloniales y modernos que incluyen la milpa y trabajos etnográficos, etnobotánicos y diccionarios. Los objetivos son presentar la centralidad del monte entre los mayas y la complejidad simbólica con que lo han construido, además de aportar elementos críticos para repensar la tradición académica de utilizar el concepto occidental de “la tierra” en los estudios que buscan producir un saber sobre la historia y la cultura de los mayas.

**Abstract**

THE DILEMMA OF *AH KIMSAH K'AX*, “HE WHO TAMES THE WILD COUNTRY”:  
THE MEANING OF THE *MONTE* TO MAYA FARMERS IN YUCATÁN

This paper explores the meaning of symbolic constructs integrated into the way Mayas think, constructs that influence how they manage natural resources. The first part examines a fundamental construct that farmers call *k'ax* in Maya and *monte* in Spanish. Second part looks at the relationship in Maya cosmography between the underworld, the *monte* (uncultivated or non-arable land), and the *milpa* (cultivated or arable land), analyzing the relationship in terms of how two types of crops are managed and the two rituals associated with their harvest. The article makes use of Maya texts which include not only the *milpa* itself but also ethnographic and ethnobotanical accounts, as well as dictionaries. The goals are twofold: (1) to draw attention to the importance and symbolic complexity of the *monte* among the Mayas; and (2) to contribute towards a critical re-examination of the suitability or appropriateness of applying traditional western notions of what land is to academic studies of Maya history and culture.

---

\* La autora es mexicana y obtuvo un doctorado en historia en la University of North Carolina en Chapel Hill. Actualmente es profesora titular en la Universidad Autónoma de Yucatán e investiga sobre los mayas y la naturaleza. Su dirección de correo electrónico es [gquintan@tunku.uady.mx](mailto:gquintan@tunku.uady.mx).

## VOCES DEL DILEMA

Antes de empezar a tumbar, le llevábamos *saka'* [bebida ritual] a los *Yum K'ax*, los Señores del Monte, para pedirles permiso para trabajar el terreno. Les explicábamos que con la tumba no queríamos perjudicar al monte, sino que al contrario, que se iba a rejuvenecer con todos los nuevos brotes que tendría después de la quema... (Don Agustín Cob Albornoz, Yaxcabá, Yucatán, 1980).<sup>1</sup>

En el *Popol Vuh* está escrito que aquellos que maltrataron a la naturaleza fueron castigados con gran severidad. Corazón de Cielo, “su creador y formador”, autorizó a los animales, a las piedras, los árboles, las cuevas y hasta a sus objetos personales a tomar venganza. Todo y todos se volvieron contra aquellos “humanos” y hubo golpes, dolor, un diluvio y mucha muerte. Pero cuando los dioses decidieron enmendar su error de raíz, vino para aquellos lo más tremendo de aquel castigo: optaron por reducirlos a mero proyecto fracasado de humanidad. En el *Popol Vuh*, lo que sucedió con los “hombres” de madera que verdaderamente parecían humanos pero no tenían corazón, es que se olvidaron de sus creadores y maltrataron a todo lo que los rodeaba.<sup>2</sup>

Así que ya desde el antiguo libro, desde un sustrato muy profundo de la cultura de los mayas podemos ver un poderoso y muy antiguo mandato de respeto para con todo eso que podemos decir con nuestra palabra, naturaleza.<sup>3</sup> Para valorar la antigüedad del mandato contenido en el *Popol Vuh*, vale recordar que, según sus traductores contemporáneos, la versión que nos llegó

<sup>1</sup> Véase Catarina Illsley Granich, “Vegetación y milpa en el ejido de Yaxcabá, Yucatán”, en *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*, Efraim Hernández Xolocotzi, Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher, editores, 2 tomos (Texcoco: Colegio de Postgraduados, 1995), I, pág. 129.

<sup>2</sup> Al relatar el fracaso de cada una de las tres creaciones anteriores al hombre de maíz, se enfatizan diferentes fallas en la narración del *Popol Vuh*. En el caso de los hombres de madera es este maltrato el que ocupa el espacio mayor y central en la narración. Véanse Adrián Recinos, traductor, *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976), págs. 29–32; y Dennis Tedlock, traductor, *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings* (New York: Simon & Shuster, 1986), págs. 83–86.

<sup>3</sup> Para análisis de relatos contemporáneos, recogidos en los pueblos de Yucatán en los que aparecen abiertos paralelos con diversas partes del *Popol Vuh*, revelando así la vigencia del libro en la memoria y en la conciencia colectiva, véanse Raúl E. Murguía Rosete, “La milpa y los milperos”, en *Yucatán: historia y economía* 10, 11 y 12 (1978–1979), pág. 30, notas 26 y 27; y Cristina Leirana, “La memoria perpetua: comparación de un texto del *Popol Vuh* con un cuento recogido en Xocén en 1994”, en *Navegaciones*

muy posiblemente sea un transvase de algún antiguo códice.<sup>4</sup> Y, en lugares como la cerámica del clásico, o incluso en Izapa, una ciudad del preclásico maya, hay ya escenas donde están representados personajes y eventos que aparecen en la versión del *Popol Vuh* que ha llegado hasta nosotros.<sup>5</sup>

Más cercanamente, en las plegarias del *Ch'a Chaak* —el ritual donde se le pide la lluvia “Al Hermoso Santo *Chaak*” (dueño y señor de las lluvias)— los milperos piden perdón por sus pecados desde esta “Hermosa Tierra del Pecado”. De manera especial solamente destacan uno: “si fueras a perdonarnos el pecado, el daño que cometimos en la maleza”.<sup>6</sup> Sin duda es tremendo “saber” del castigo que ocurrió en el pasado, pero parece más dramático “saber” que eso puede volver a ocurrir si no se respeta el mandato. Y para los mayas, la concepción circular del tiempo, la certeza de que el tiempo pasa para regresar, no es de ninguna manera una concepción lejana. Está admirablemente plasmada en las profecías de los katunes que están en los *Libros del Chilam Balam*; en la forma de la propia Rueda de los Katunes donde la geometría del tiempo mismo está representada.<sup>7</sup> Así que el final, el castigo, puede volver a darse si no se cumple con los mandatos de los creadores por-

---

*Zur* 25 (1999), págs. 18–20. Respecto a una base cultural común a todos los pueblos mayas, véase también el trabajo de Victor D. Montejo, “Pan-Mayanismo. La pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentación de los mayas”, en *Mesoamérica* 33 (junio de 1997), págs. 93–123.

<sup>4</sup> Miguel León Portilla, *Literaturas indígenas de México* (México: Editorial Mapfre, Fondo de Cultura Económica, 1996), págs. 178–179; Recinos, *Popol Vuh*, págs. 10–11; Tedlock, *Popol Vuh*, págs. 30–31.

<sup>5</sup> Entre los muchos autores que sostienen este argumento, véanse a manera de ejemplo Michael D. Coe, *El desciframiento de los glifos mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), págs. 229–238; Dorie Reents-Budet, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period* (Durham: Duke University Press, 1994), págs. 4, 48–49, 108 y 356–361; y Mary Miller y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient México and the Maya* (London: Thames and Hudson, 1993), pág. 135. En la estela 2, de Izapa, se representa la escena donde los gemelos derriban a Vucub Caquix que intentó hacerse pasar por el sol. Véase Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (México: UNAM, 1984), fig. 1.

<sup>6</sup> Las expresiones entre comillas, así como la cita fueron tomadas de dos plegarias grabadas en “Yodzono’ot” y en “K’ankab Dzono’ot”, Yucatán. Véase, Carlos Montemayor, *Rezos sacerdotales mayas*, 2 tomos (México: INI-SEDESOL, 1994), I, pág. 33; y II, págs. 19 y 23.

<sup>7</sup> Sobre la circularidad en el tiempo, y por tanto en la forma de profetizar, véanse el apéndice D de Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Introducción de J. Eric S. Thompson (Norman: University of Oklahoma Press, 1973), págs. 182–187; y

que los humanos fueron creados para cumplir y si no lo hacen podrían perder su humanidad como ya otros la perdieron. Aquí la responsabilidad, la tremenda responsabilidad de mantener o sostener el orden cósmico descansa sobre las vidas, los hombros de las mujeres y los hombres mayas. Y si está mandado el respeto a las plantas y a los animales, a toda la biodiversidad que hace al monte y aún a las piedras, entonces hay que cumplir aunque también haya que romper el mandato para sobrevivir.

Lo tienen que romper los milperos que tumban y queman el monte para hacer suelo, para hacer milpa; también cuando tienen que deshierbar o matar algún animal o planta que se ha convertido en plaga; cuando arrancan hojas, flores, frutos, semillas o raíces para comer, curarse o hacer sus casas. Cierto que fueron autorizados a cazar y comer a los animales.<sup>8</sup> Ese fue el castigo de los animales por no haber podido alabar y ofrendar a sus creadores.<sup>9</sup> Pero el *Popol Vuh* establece que no se puede abusar. ¿Y cuánto es lo correcto? ¿Hasta dónde está permitido matar y maltratar a la naturaleza para sobrevivir? En su trato con la naturaleza, los milperos caminan sobre el filo de la navaja: pueden tomar sólo lo que es justo y estrictamente necesario.<sup>10</sup> Eso es lo permitido. Pero esta medida de lo “justo” es tremendamente incierta e indefinida. Por eso tumban y queman con culpa, con respeto, con cuidado y con maestría. También por eso, a la hora de sembrar, muchos ponen

---

Nancy M. Farris, “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya”, en *Comparative Studies of Society and History* 29 (1987), págs. 566–593.

<sup>8</sup> Sobre la “culpa” en relación con el alimento, véase por ejemplo lo que dice López Austin, quien al analizar y comparar las creencias de varios pueblos indígenas contemporáneos y antiguos ha llegado a la conclusión de que en la cosmovisión mesoamericana alimento y culpa van juntos: “El alimento es pecado, y es esencial para su crecimiento y subsistencia”. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), pág. 160. Respecto a la relación entre alimento, muerte y pecado entre los tzotziles, Holland dice: “El poder de los dioses del cielo es infinito; son los creadores y conservadores de plantas, animales y seres humanos. El hombre es mortal, imperfecto, transitorio e inherentemente pecador porque vive en medio de la destrucción y de la muerte de plantas y animales... Los dioses... son inmortales, perfectos y trascendentales porque no consumen alimentos como lo hace el hombre. El hombre debe aliviar su culpa aceptando estas dádivas y obsequiando velas e incienso a las deidades y cumpliendo fielmente sus fiestas”. William R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas* (México: INI, 1978), pág. 74.

<sup>9</sup> Recinos, *Popol Vuh*, págs. 25–27; Tedlock, *Popol Vuh*, págs. 34 y 76–79.

<sup>10</sup> Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo* (México: INI, 1978), págs. 291 y 313; y Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatán* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), pág. 116.

más semillas de las necesarias para que “las tuzas y los pájaros”, los animales de los *Yumil'ob K'ax* (Dueños del Monte), se puedan alimentar sin que perjudiquen los milperos.<sup>11</sup> En Xocén<sup>12</sup> dicen que los animales tienen derecho a comer las semillas, porque en el tiempo en que “Dios andaba personalmente” en el mundo, los hombres sólo comían flores. Y si hay milpa es porque los animales sacaron del fuego las semillas del maíz, del tomate y de todo lo que allí cultivan.<sup>13</sup> Incluso, para no tener que llegar a matar a los animales, antes de sembrar hacen una ofrenda a los dueños, a los *Yum K'ax*, donde les piden que saquen a sus animales de las milpas.<sup>14</sup>

© Christian H. Rasmussen



OFRENDA DE MAÍZ

<sup>11</sup> Silvia Terán y Christian Rasmussen, *La milpa de los mayas* (Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, 1994), págs. 210–211.

<sup>12</sup> Xocén se pronuncia “shokén” y es una comisaría del municipio de Valladolid, Yucatán, México.

<sup>13</sup> Alfonso Dzib, “El origen de las semillas”, en *Relatos del centro del mundo. U tsikbal'obi chuumuk lu'um*, Silvia Terán y Christian Rasmussen, recopiladores, 3 tomos (Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, 1992), I, págs. 32–39.

<sup>14</sup> Terán y Rasmussen, *La milpa de los mayas*, págs. 210–211.

También tumban y queman después de hacer sus ofrendas, porque ofrendar es el primer mandato. En el libro dice que los humanos fueron creados en primer lugar para reverenciar y dar ofrendas a sus creadores, y los milperos entienden su responsabilidad. Entienden la parte que les toca cumplir en esa relación con los sobrenaturales que mantiene el orden en el cosmos y que los hace ser y permanecer humanos.<sup>15</sup> Ofrendar es parte fundamental del orden, del equilibrio.<sup>16</sup> Pero las ofrendas no son garantía absoluta de que todo esté bien. Hay tensión, incertidumbre y culpa que se expone, se ventila y se reconoce. Donde el dilema entre preservar y matar al monte está presente con su trágica carga emotiva.

Empezaré con una expresión muy antigua que hace mucho se inventaron los mayas para nombrar al milpero: *ah kimsah k'ax*,<sup>17</sup> literalmente, “el que mata al monte”. La expresión aparece en fuentes del siglo XVI y ya no se usa. Pero parece haber sobrevivido hasta el siglo XIX pues Don Juan Pío Pérez la incluyó en su *Diccionario de la lengua maya*, escrito a mediados de ese siglo. Sólo que para él era un verbo transitivo con su objeto. Había perdido la partícula *Ah* (el) y quedó como acción: “*cimzah kax*: matar, talar montes”.<sup>18</sup> Matar no es lo mismo que talar y, aunque valen de metáfora, en maya nadie está diciendo “talar” cuando dice “*cimzah kax*”. Sin embargo, en descargo de Pío Pérez hay que decir que en su traducción-explicación él fue más leal a la mirada de los mayas que los frailes del siglo XVI. Éstos fueron los primeros

<sup>15</sup> Véase Recinos, *Popol Vuh*, págs. 26–27, 28 y 30; y Tedlock, *Popol Vuh*, págs. 34, 78, 79 y 83.

<sup>16</sup> Thompson, Redfield, Vogt y varios otros autores consideran que en las ofrendas se expresa una relación entre los humanos y los sobrenaturales que pudiera entenderse como una negociación, un contrato, un intercambio donde las metáforas de lo “mercantil” —como dice Jones— parecen aplicables. Y puede ser que en algunos rituales así sea. En este caso mi posición es más cercana a la de Jones que ve las ofrendas como parte de un “sistema cosmológico de circulación”. Pero este autor llega a esa conclusión por analogía con lo que ocurre en otras culturas. No ve las ofrendas a la luz del *Popol Vuh*, donde de manera repetitiva se expresa el mandato y el castigo que sufrieron las anteriores creaciones que no lo cumplieron. Véase la discusión de Lindsay Jones, *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichén Itzá* (Niwot: University Press of Colorado, 1995), págs. 259–260; y los autores citados por Jones, pág. 299, notas 486–490; Redfield, *The Folk Culture*, págs. 115 y 128; J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), pág. 170; y Evon Vogt, *The Zinacantecos of Mexico* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

<sup>17</sup> A menos que se trate de una cita textual, utilizaré la ortografía de Alfredo Barrera Vásquez, *Diccionario maya Cordemex* (Mérida: Editorial Cordemex, 1980).

<sup>18</sup> Juan Pío Pérez, *Diccionario de la lengua maya* (Mérida: Imprenta Literaria, 1866–1877), pág. 50.

en recoger esa expresión. Pero más que traducirla al español, lo que hicieron fue una interpretación cultural donde borraron o tacharon la palabra “matar”. Con eso sacaron la fuerte carga transgresiva que va metida en esa palabra que también se usa para nombrar a “el que mata a su madre”: *ah kimsah u na'*; o a su padre: *ah kimsah u yum*.<sup>19</sup> Con la tachadura se perdió la tensa connotación (de condena) moral y esto no solamente suavizó, sino que borró la mayanidad específica de la expresión. Según los frailes:

*ah cimçah kax*: el milpero o labrador, porque tala el monte para hazer su milpa y labrança.<sup>20</sup>

Labrador, generalmente, que labra la tierra: *ah col* [;] *ah cimçah kax*.<sup>21</sup>

En estas “traducciones” no ha habido asesinato y los mayas han sido suplantados. Aquí hay una destrucción cultural que nos desvía de lo que ellos dicen en su lengua y desde su cultura. Es una tergiversación que nos impide entender algo sin duda importante: el dilema moral, la amenaza cotidiana —y no por eso menos apocalíptica— que pende sobre el milpero que debe respetar el monte pero que también tiene que tumbarlo para vivir. Aquí no se entiende que, entre los mayas milperos, la producción ligada a la naturaleza tiene significados muy distantes y distintos a los que traían los occidentales autores de los antiguos vocabularios. O dicho de otra manera, que si para nosotros, como para los viejos frailes, hay palabras como campesino, agricultura o cultivo que caen fuera del campo de las consideraciones morales, para los mayas no parece ser así.<sup>22</sup> Las relaciones con el monte pasan por lo moral y hay una gran amenaza de un fuerte castigo para los transgresores. Una amenaza que —para agravar el asunto— no pende sobre el individuo solamente, sino sobre toda su comunidad, pues al transgredir un mandato sobrenatural se está cometiendo un pecado —para usar la palabra en español que denota esas transgresiones. Y desde la tradición mesoamericana, el pecado tiene connotaciones que —al menos hoy— no posee en la tradición judeo-cristiana. El pecado puede propiciar castigos que toman, por ejemplo, la forma de graves desequilibrios climáticos, como la sequía, ya que, para usar la ex-

<sup>19</sup> Barrera Vásquez, *Diccionario maya*, pág. 318.

<sup>20</sup> *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín, editor, 3 tomos (México: UNAM, 1995), III, pág. 1447.

<sup>21</sup> *Bocabulario de Maya Than*, René Acuña, editor (México: UNAM, 1993), pág. 435.

<sup>22</sup> Creo que los ecologistas radicales podrían ser la única y muy marginal excepción en Occidente.



presión de López Austin, es “contagioso”. Su castigo puede afectar a toda la comunidad.<sup>23</sup>

Pese a que la expresión *Ah Kimsah K'axyá* no se escucha, eso no significa que las complejas relaciones que los mayas milperos han establecido con el monte se hayan simplificado. Aunque sin duda ha habido cambios, la tensión básica permanece y se percibe en palabras, rituales y prácticas agrícolas. No hace falta ir muy lejos, pues ya desde la palabra *kol*, con la que se dice “milpa” en maya,<sup>24</sup> podemos asomarnos a la ilegitimidad de quien arranca, destruye o mata la biodiversidad del monte. Pues con la palabra *kol* que hoy —como en el siglo XVI— significa milpa, antiguamente también se decía “quitar”, “despojar”, “privar” y hasta “robar” o “sacar por fuerza”.<sup>25</sup>

Pero aquí es muy importante establecer que, si bien una tensión cargada de culpa e ilegitimidad marca la milpa, también —y aunque suene paradójico— es cierto que esta culpa no impide a los milperos disfrutarla. La gozan con un disfrute amoroso como si la culpa, la ilegitimidad y la tensión se

<sup>23</sup> Al hablar de pecado lo hago en el sentido propuesto por López Austin: “uso el término ‘pecado’, que suele ser criticado por quienes consideran que debe referirse sólo a la concepción judeo-cristiana, opinión falsa, pues voces autorizadas afirman que la noción aparece en todas las religiones teístas” (véase por ejemplo, Pike, *Diccionario de religiones*, pág. 368). En efecto, el término puede abarcar muy distintas variantes conceptuales y éstas han abundado no sólo en las diferentes religiones del mundo, sino a lo largo de la existencia de la propia tradición judeo-cristiana. Entiendo por pecado, dentro de las concepciones de la tradición mesoamericana, la transgresión de los dioses o de los hombres contra un orden divino anterior, acción que, cometida [...] por los hombres, produce un estado grave de desequilibrio capaz de afectar seriamente al infractor, a su familia o a otros hombres, ya que su condición es contagiosa”. Véanse López Austin, *Tamoanchan*, págs. 20–21 y 112–114; y E. Royston Pike, *Diccionario de religiones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), pág. 368.

<sup>24</sup> La palabra “milpa”, incorporada oficialmente al español por la Real Academia Española, viene del náhuatl *milli*. Véase Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (México: Siglo XXI, 1994), pág. 276; y Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Real Academia Española, 1992), pág. 972.

<sup>25</sup> Sin embargo se impone la cautela, pues hoy las connotaciones negativas ya no se expresan con la misma palabra. En el caso de “robar” se usa *okól*. Esta también aparece en las fuentes del siglo XVI y es fonéticamente cercana. Pío Pérez, en el siglo XIX, afirma que se trata de usos antiguos de la palabra. Swadesh, Álvarez y Bastarrachea, distinguen entre “*col*”, milpa y “*cool*”, quitar, despojar, apartar, sacar por fuerza, caerse las hojas de los árboles. Véanse: Barrera Vásquez, *Diccionario Maya Cordemex*, págs. 331–332 y 597; Mauricio Swadesh, Ma. Cristina Álvarez y Juan R. Bastarrachea, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial* (México: UNAM, 1991), pág. 40; y Pío Pérez, *Diccionario de la lengua maya*, pág. 54.

borrara por completo y sólo quedara su creatividad. De hecho para los Itzá, el tiempo de sembrar granos y frutos, así como el de hacer el amor, es el mismo. Es durante la semana de la luna llena cuando el poder de las fuerzas (sobre)naturales es menos fuerte y aumenta la capacidad de los humanos para moldear o forjar.<sup>26</sup> Hay un manuscrito del siglo XVI que con una gran belleza y expresividad nos presenta la amorosa relación de los hombres milperos con su milpa:

Si bien se advierte, todo cuanto hacían y decían era en orden al maíz, que poco faltó para tenerlo por Dios, y era, y es tanto el encanto y embeleso que tienen con las milpas que por ellas olvidan hijos y muger y otro cualquiera deleite, como si fuese la milpa su último fin y bienaventuranza.<sup>27</sup>

Esta cita es doblemente valiosa. No sólo es bella, sino que el respeto con que su autor trata la religiosidad de los mayas es inesperado. A los frailes no les gustaba ver las manifestaciones de los sentimientos religiosos de los mayas fuera de las iglesias. Y en el siglo XVII, Sánchez de Aguilar, perseguidor de idolatras, nos legó un testimonio similar. Sólo que él envileció la relación con la milpa:

...pasan la vida tan sólo echados en sus sementeras, teniendo por Dios verdadero á su humano alimento y llenándose los vientres.<sup>28</sup>

Creo que en el caso de los milperos mayas esta fascinación con la milpa tiene un componente específico que tiene que ver directamente con el monte. Y es el hecho de que para ellos “hacer milpa” es una forma de “hacer monte”. Así como el monte es territorio de los sobrenaturales, es su milpa. De esa manera los milperos conciben su quehacer agrícola como hacer mon-

<sup>26</sup> Esta afirmación la tomé de Atran, pero él afirma que es el poder de “las fuerzas naturales”. En tanto personas profundamente religiosas, creo que en la lógica milpera se trata de fuerzas sobrenaturales que los occidentales vemos como naturales. Véase Scott Atran, “Itza Maya Tropical Agro-Forestry”, en *Current Anthropology* 5 (1993), págs. 678–679.

<sup>27</sup> *Chronica de la S. provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala*, Capítulo VII, manuscrito del siglo XVI, citado por Sylvanus G. Morley, *La civilización maya* (México: Fondo de Cultura Económica, 1972), pág. 15.

<sup>28</sup> Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán (Escrito en 1613 y publicado en 1639)*, versión facsimilar en latín y español editada por Renán A. Góngora Bianchi (Mérida: Instituto Cultural de Valladolid, 1996), pág. 57.

te en la milpa.<sup>29</sup> Para entender esto hay que recordar que la milpa —mesoamericana en general— no es un monocultivo. Ni siquiera es solamente el espacio de la “Santísima Trinidad”, como llaman ellos a la gran triada mesoamericana del maíz, frijol y calabaza. La milpa es un policultivo exhuberante, donde manejan una gran diversidad de plantas. Terán y Rasmussen han podido contar 16 especies con un total de 36 variantes en la milpa del siglo XVI. Pero ahora hay muchas más, porque un elemento fundamental en la cultura de los milperos en su milpa (con policultivo) o en sus solares es su criterio incluyente, algo que podríamos llamar “hospitalidad”. Al llegar plantas nuevas a Yucatán, desde los tiempos coloniales, los milperos las acogieron, se las apropiaron y las sembraron en la milpa, de acuerdo con su propia lógica. En la milpa actual, en Xocén, los mismos autores han contado 28 especies con 95 variantes.<sup>30</sup> No las siembran todas en un ciclo, ni en una sola milpa. La costumbre —registrada desde las fuentes del siglo XVI— es hacer dos o tres milpas simultáneas y en esas condiciones, en 1990, observaron el manejo de 19 especies en un ciclo agrícola: esto es el 61% del total de especies que han podido ser contadas por observadores no mayas.<sup>31</sup> Así, es claro que reproducen la complejidad del monte en sus milpas y también en sus solares donde la diversidad es aún mayor.<sup>32</sup> Estas milpas son verdaderos bosques. Esta complejidad que tanto disfrutan es una de las razones por las que ellos, con toda verdad y conocimiento, les pueden explicar a los Dueños del Monte, a los *Yum K'ax*, que con la tumba y la quema “no [quieren] perjudicar al monte, sino que al contrario, que se [va] a rejuvenecer con todos los nuevos brotes que [tendrá] después de la quema...”<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Murguía Rosete, “La milpa”, pág. 30; y Redfield, *The Folk Culture*, págs. 114–118.

<sup>30</sup> Silvia Terán y Christian Rasmussen, “La milpa bajo roza tumba quema en el siglo XVI”, en *La modernización de la milpa en Yucatán: utopía o realidad*, Daniel Zizumbo Villarreal, Christian Rasmussen, Luis Manuel Arias y Silvia Terán, editores (Mérida: CICY-DANIDA, 1992), págs. 35 y 45–51. Otros autores que han analizado la gran diversidad de plantas que conviven en la milpa son Patricia Colunga García-Marín y Filogonio May Pat, “El sistema milpero y sus recursos fitogenéticos”, en Zizumbo, Rasmussen, Arias y Terán, *La modernización de la milpa*, págs. 97–134; Atran, “Itza Maya Forestry”, págs. 641–644; y Augusto Pérez Toro, *La milpa* (Mérida: Publicaciones del Gobierno de Yucatán, 1942).

<sup>31</sup> Terán y Rasmussen, *La milpa de los mayas*, pág. 221.

<sup>32</sup> Adelaido Vara Mora, “La dinámica de la milpa en Yucatán: el solar”, en Hernández, Bello y Levy, *La milpa en Yucatán*, I, págs. 225–246.

<sup>33</sup> Ver epígrafe al principio de este artículo y nota 1.

Hay todavía otras razones por las que esta explicación de los milperos es verdad. Tienen que ver con la forma en que queman, tumban y deshieran, con el carácter temporal de la ocupación de un espacio en el monte y con el tamaño de las milpas. Vamos primero con la tumba y la quema, que externamente y por los no mesoamericanos siempre han sido vistas como procesos rasantes. Pero no lo son. En ambas opera el principio de la ambigüedad que está en el dilema milpero de matar y conservar. Por razones rituales o utilitarias se protegen algunas especies, de manera que la tumba y quema se parecen más a una poda selectiva que a la destrucción indiscriminada. Porque las especies seleccionadas en la tumba, ya sea porque dejaron los tocones para que rebroten o porque de plano no las tocaron, son protegidas para que el fuego no las destruya.<sup>34</sup> Por otro lado, el campesino preocupado por el respeto y la regeneración del monte hace un deshierre ligero, que sólo aventaja a sus propias plantas sobre silvestres de *Yum K'ax*.<sup>35</sup> Además, tenemos el testimonio desde Landa en el sentido de que, en lugar de hacer una sola milpa grande, preferían hacer varias pequeñas, separadas por espacios de monte.<sup>36</sup> Con todo esto, la invasión de las plantas silvestres de *Yum K'ax* es más rápida cuando se abandona el terreno, y el monte se recupera más rápidamente. Lamentablemente hoy la milpa está acorralada y esto solamente lo pueden hacer los que disponen de terrenos suficientes. Y si la milpa no se establece de manera permanente en un terreno y no se le cultiva más allá de dos o tres años el mismo lugar, sólo parcialmente se debe a la disminución de la fertilidad del suelo. En buena parte se debe a que las plantas de *Yum K'ax*, Dueño y Señor del Monte, empiezan a invadir masivamente la milpa y cada año se requiere de más y más trabajo para mantenerla limpia y que las plantas "de los hombres" tengan espacio para crecer y desarrollarse. Es que las plantas de *Yum K'ax* están mejor adaptadas y, cada año que pasa, aun después de la

---

<sup>34</sup> Daniel Zizumbo V. y Paulino Sima P., "Las prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya-yukateca y su papel en la regeneración de la selva", en *Medio ambiente y comunidades indígenas en el sureste de México*, R. Uribe, editor (Villahermosa, Tabasco: IV Centro Regional, UNESCO, 1988), págs. 84–103; y Arturo Gómez Pompa, "La silvicultura maya", *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, Enrique Leff y Julia Carabias, coordinadores, 2 tomos (México: CIIH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, PNUMA, 1993), II, págs. 367–384.

<sup>35</sup> Illsley Granich, "Vegetación y milpa", pág. 131.

<sup>36</sup> Hoy día no todos los campesinos disponen del espacio para darle continuidad a su tradición en las mejores condiciones. Véase Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pág. 40, citado por Terán y Rasmussen, *La milpa de los mayas*, págs. 50–51 y 211–213.

quema y el deshierbe, compiten con más ventaja. Después de dos o tres años de milpa se requiere demasiado trabajo de deshierbe porque, en su abandono, con la luminosidad de un espacio abierto y sin árboles favorece el crecimiento de las hierbas.<sup>37</sup> Lo cual también nos habla de que, pese a la quema, la ocupación temporal permite la supervivencia de semillas y raíces en el subsuelo, lo que asegura el rebrote y renacimiento del bosque.

En conjunto, esta es una racionalidad que se mueve paso a paso entre la ambigüedad de conservar y matar. Un dilema extraordinariamente coherente con la racionalidad milpera. Los milperos necesitan tumbar y quemar el monte para hacer suelo y milpa, pero también necesitan que el monte viva para seguir haciendo lo mismo. Lo hacen porque en las zonas tropicales la fertilidad no está en el suelo sino en las plantas. Es así en las tierras bajas de las zonas tropicales porque la temperatura y la humedad aceleran la descomposición de la materia orgánica que cae al piso, de manera que las plantas absorben los nutrientes a través del agua con gran rapidez y no dejan que se forme suelo.<sup>38</sup> Esto significa que en un lugar como Yucatán —más bien en toda

---

<sup>37</sup> En un estudio realizado de 1980 a 1986 en Yaxcabá en condiciones de tumba-roza-quema, sin aplicación de herbicidas ni pesticidas, se observó que los costos de deshierbe tradicional (físico, con machete curvo y parcial) se duplican al segundo año de 12.5 jornales a 25 por hectárea (el deshierbe es además de la quema). El comportamiento de las arvenses (así llaman los científicos a las plantas de *Yum K'ax*) en la milpa a lo largo de los seis años fue: 18 especies herbáceas en el año 1 y 39 en el 6; 45 especies leñosas en el año 1 y 48 en el 6; de bejucos, 17 año 1, 18 en el 6. La densidad y la biomasa aérea neta (b.a.n.) también presentaron fuertes incrementos. En densidad: 459,500 individuos/ha en el primer año; 859,000 en el año 4; y 1,962,947 en el 6. La b.a.n. del año 1 fue de 825 kg/ha; 1,302 en el año 4; y 1,752 en el 6. La primera de las conclusiones de índole ecológica fue: “Abandonar la milpa después de dos años de cultivo obedece actualmente a dos causas principales: a) El incremento cuantitativo de las arvenses competidoras del cultivo; y b) Disminución de la fertilidad del suelo por aparente abatimiento de materia orgánica”. Véanse Luciano Pool Novelo y Efraín Hernández Xolocotzi, “Bases de la experimentación agrícola bajo roza-tumba-quema: el caso de la milpa 1”, en Hernández, Bello y Levy, *La milpa en Yucatán*, II, pág. 331; Ramón Mariaca Méndez, Efraim Hernández Xolocotzi, Alberto Castillo Morales y Eduardo Moguel Ordóñez, “Análisis estadístico de una milpa experimental de ocho años de cultivo continuo bajo roza-tumba-quema en Yucatán, México”, en Hernández, Bello y Levy, *La milpa en Yucatán*, II, 347, 363; Samuel Levy Tacher, Efraim Hernández X. Edmundo García Moya y Alberto Castillo Morales, “Estudio de la sucesión secundaria bajo roza-tumba-quema en Yucatán”, en Hernández, Bello y Levy, *La milpa en Yucatán*, I, págs. 149–169; e Illsley Granich, “Vegetación y milpa”, págs. 129–148.

<sup>38</sup> B. Neugebauer, “Agricultura intensiva y aprovechamientos forestales”, en *Alternativas para el uso del suelo en áreas forestales en el trópico húmedo estudios del Acuerdo sobre planificación del uso de los recursos forestales México-Alemania*, 3 tomos (México: Ediciones

Mesoamérica con excepción de las tierras altas— la poderosa metáfora occidental de la fertilidad, la de “la madre tierra”, no vale. La vida viene de otro lugar y ningún maya usaría las palabras *k'ax* o monte para referirse a un terreno desnudo como “la tierra” occidental que tanto abunda en los libros de la legislación o de la historia agraria colonial y moderna de Yucatán. Tal vez por eso las metáforas primordiales son diferentes. En occidente el primer hombre fue hecho de tierra (barro), mientras que entre los mayas fue de vegetación (maíz). Es que aquí no se tumba y quema la vegetación silvestre solamente para limpiar y abrir “la tierra” al cultivo. Aquí es para hacer suelo y la simultánea “limpieza”, *producción de terreno*, es vista como pecaminosa y destructiva, cosa que es verdad pues con la quema se pierden nutrientes. A cada paso reaparece el dilema y es angustioso, pero esa es y ha sido su forma de producir para vivir.

PORTALES AL INFRAMUNDO EN EL MONTE Y EN LA MILPA:  
DOS ESPECIES DE TUBÉRCULOS

Después de dos o tres años, los milperos “abandonan” la milpa o dejan el terreno en “barbecho”, si lo miramos desde la perspectiva occidental. Para ellos es muy diferente, especialmente cuando la pueden dejar por un largo tiempo. No abandonan la milpa sino que la restituyen a los dueños. Con eso se crea una discontinuidad en el espacio porque materialmente empieza a ser monte y simbólicamente se vuelve un lugar que precisamente, por serles ajeno y por haber entrado a la dimensión sobrenatural es peligroso, amenazador y riesgoso. Entre la milpa y el monte no hay homogeneidad ni continuidad. Los dueños verdaderos, permanentes, sobrenaturales, los *Yumilo'ob K'axo'ob*, los Señores de los Montes, la recuperan pero no son sus únicos habitantes. Por el monte deambula una multitud de seres o de fuerzas sobrenaturales donde los de más alto rango parecen ser los *Kuilo'ob Yumilo'ob*, los Sagrados Señores. Una categoría en la que, según le dijeron a Villa Rojas, entran los *Balamo'ob*, los *Chaako'oby* los *Yumilo'ob K'axo'ob*. Además, los pequeños *aluxes* salen de cacería con sus pequeños perros y sus pequeños rifles. Hay vientos y

---

del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, SARH, 1981), III, Publicación especial No. 28; W. M. Denevan, J. M. Tracy, *et al.*, “Indigenous Agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian Management of Swidden Fallows”, en *Interciencia* 9 (1984), págs. 346–357; C. Uhl y C. Gordon, “Succession and Nutrient Dynamics after Forest Cutting and Burning in Amazonia”, en *Ecology* 65 (1984), págs. 1476–1490; y M. Nye y D. Greenland, *The Soil under Shifting Cultivation* (Buckinghamshire: Overseas Technical Bureau, 1961).

mucho más que pueden hacer mucho daño a los humanos.<sup>39</sup> Estos poderosos habitantes hacen que los montes no sólo sean amenazadores, sino que también sean muy importantes en la continuidad de la vida. Por ellos circula la fuerza sobrenatural que le da permanencia a la milpa y a los milperos.

Para mirar la importancia de esta calidad sagrada del monte hay un caso que bien puede considerarse emblemático porque, incluso a contrapelo de la historia regional en la cual se inserta, ilustra bien la profundidad histórica del poder del monte y de su ubicación en la geografía cósmica entre los mayas. Está en el ejido de Sahcabá —al norte del estado de Yucatán. Se refiere al gran cuidado y al uso que hacen de su escasa reserva de monte antiguo los campesinos de allá. Los montes de Sahcabá fueron talados por los hacendados que henequenizaron el norte de Yucatán desde la segunda mitad del siglo pasado. El henequén (*Agave fourcroydes*) vive alrededor de 35 años. Se le sembró intensivamente en grandes extensiones de territorio, con lo cual la posibilidad de regeneración del monte quedó cancelada. Y aún después de que la reforma agraria liquidó a la hacienda, a sus presiones y represiones, los campesinos continuaron con el monocultivo. Después de creado el ejido, en 1935, respondieron a los incentivos de los programas gubernamentales y siguieron sembrando henequén. Es decir, al obligar a los milperos a funcionar como peones durante varias generaciones y al acabar con los montes que son la base que permite la milpa, los hacendados agredieron, desgastaron y destruyeron no solamente a la milpa sino a la cultura milpera, pero no completamente.<sup>40</sup> La memoria colectiva guardó la nostalgia por la milpa, el recuerdo del poder monte y de la importancia vital de sus poderosos habitantes. Por ello, hasta hoy guardan celosamente un fragmento de monte viejo, poblado por vegetación antigua. Allí practican la recolección y la cacería respetuosa que no agota al monte, pero además realizan algo tremendamente importante: las ceremonias rituales. Allí, en el monte antiguo se comunican con la dimensión cósmica, se abren a lo sagrado y a los misterios primordiales de la vida (¿A su propia metáfora fundamental de la fertilidad?). Y hay algo que hace todavía más interesante esta reserva. Es el hecho de que ellos hayan elegido proteger el monte que está justamente alrededor de los dos cenotes del ejido.<sup>41</sup> Porque

<sup>39</sup> Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, págs. 202 y 285–300.

<sup>40</sup> Véanse de Alejandra García Quintanilla, *Los tiempos en Yucatán: los hombres, las mujeres y la naturaleza* (México: Editorial Claves Latinoamericanas, Universidad Autónoma de Yucatán, 1986), págs. 19–72; y “*Záata! cuando los milperos perdieron el alma. Una historia de los mayas, Yucatán, 1880–1889*” (Tesis de doctorado, University of North Carolina at Chapel Hill, 1999), págs. 13–73 y 412–441.

<sup>41</sup> Luis Abraham Cano Salazar, “Cartografía del uso actual del suelo en el ejido de Sahcabá, municipio de Hocabá, Yucatán” (Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán, 1997), págs. 58, 60, 61, 74 y 79; mapas 2 y 3.

los cenotes son hundimientos del suelo que dejan al descubierto el manto frático, al igual que las grutas y cuevas son hendiduras que se abren al inframundo, al lugar de lo sagrado por excelencia.<sup>42</sup> Así, en plena zona henequenera —donde más se agravió y agredió a la milpa— se conserva en la memoria colectiva esta cercanía simbólica entre monte e inframundo, lugar del que ahora los antropólogos nos hablan poco.

Y al mirar esa multitud de seres que habitan o transitan por el monte, al saber que ese espacio les pertenece a los sobrenaturales y no a los humanos y que por eso es peligroso, creo que resulta inevitable pensar que existe algo compartido, algún tipo de vínculo entre el monte y el inframundo. Después de todo el inframundo ha representado por excelencia la morada de los dioses, donde las “almas” se reciclan para volver a nacer, y en eso se parece al monte. Sin embargo hay una diferencia fundamental y es que éste no sólo está abajo, sino que es también el lugar de los muertos.<sup>43</sup> El monte no es el lugar de los muertos. Así que, desde el comienzo, sabemos que el monte no puede suplantar al inframundo. Y aunque los antropólogos ya casi no nos hablan del inframundo con ese nombre o con los de *Xibalba* o *Metnal*,<sup>44</sup> el

<sup>42</sup> Aquí vale recordar que, alrededor de 1851, de Xocén salió la cruz que hablaba, el oráculo que dirigió la guerra de los mayas de Yucatán, la Guerra de Castas (1847–1901). La *Chan* (pequeña) *Santa Cruz* por sus propios fueros se fue a aposentar junto a un cenote, en una gruta que, según Reed, tenía un “aura sagrada”. Aunque la cruz, vestida con un *hipil*, utilizó elementos del lenguaje y de rituales cristianos, estaba firmemente enraizada en la tradición de los oráculos mesoamericanos. Véanse Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), págs. 171–235 y 341–423; Miguel Bretos, *Iglesias de Yucatán*, con portafolio fotográfico de Christian Rasmussen (Mérida: Dante, 1992), págs. 147–152; y Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán* (México: Era, 1971), págs. 139–144.

<sup>43</sup> Vale recordar que entre el infierno judeo-cristiano y el inframundo mesoamericano hay importantes diferencias. Una de ellas es que el infierno es sólo para los malos, pero el inframundo es democrático. Salvo una pequeña élite de guerreros, mujeres muertas en parto y sacrificados, todos al morir debían pasar por allá antes de volver a nacer. La vigencia actual de esta geografía cósmica se puede ver en el relato de LCP, del municipio de Sacapuc, antigua hacienda henequenera. Ella me explicó que ese año no harían la comida tradicional del día de muertos que se cocina “enterrada”, en hornos subterráneos pues su papá acababa de morir. La razón es que los muertos de ese año tienen que venir a cargar la comida para los muertos antiguos y no querían aumentar el trabajo de su papá. Me explicó que eso no sucedía cuando esta misma comida se prepara en una estufa, sobre la tierra. La relación entre el horno subterráneo y el mundo subterráneo donde moran los muertos se demuestra en su explicación (Comunicación personal, 17 de octubre de 1999).

<sup>44</sup> *Metnal*, o *mitnal*, derivado del náhuatl *mictlan*, “región de los muertos”, según Garibay; e “infierno, o en el infierno”, según Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, pág. 275; Ángel Ma. Garibay, *La llave del náhuatl* (México: Porrúa, 1999), pág. 352.



inframundo sigue allí y tanto en la milpa como en el monte hay accesos. Sólo que cuando estos accesos están en el monte la peligrosidad se espesa. Y aquí, otra vez, el problema es que hay momentos en que para sobrevivir material y espiritualmente los milperos y las milperas tienen que entrar al monte y llegar hasta las entradas del inframundo. Es más, a veces, en tiempos de crisis, cuando el alimento escasea y el hambre amenaza, necesitan ir a levantar lo que justamente cubre las entradas del *Metnal*. El hambre parece ser una buena razón para ir, pero las buenas razones no bastan. Por eso toman precauciones e incluso se preparan desde niños.

Lo que sucede es que cuando hay problemas en la milpa y, particularmente, cuando el maíz escasea tienen que entrar al monte, a las varias milpas que dejaron de cultivar hasta tres años atrás, a cosechar las variantes de ciclo largo de camotes (*Ipomoea batatas*), en maya *is*, y macales (*Xanthosoma yucatanense*), *kukut makal*. Éstas viven hasta cinco años y siguen creciendo sin ningún cuidado, en los montes jóvenes (*hubcheʼ*), que según algunos estudiosos de la milpa son milpas “abandonadas”.<sup>45</sup> Sin embargo, esas “milpas abandonadas” son para los milperos casi lo opuesto de lo que esta palabra carga, es decir, verdaderos “depósitos de alimentos” para los tiempos difíciles.<sup>46</sup> Pero tanto el camote como el macal son tubérculos, crecen bajo la tierra, camino del inframundo y hay que tomar muchas precauciones para entrar a cosechar al *hubcheʼ* porque es un espacio en transición —y los *Yum Kʼax*

<sup>45</sup> Desde su trabajo de campo, hecho por las décadas de 1930 y 1940, Augusto Pérez Toro define el *hub-ché* como: “Nombre que recibe un terreno abandonado, que ha servido para milpa cuando la vegetación todavía no alcanza su completo desarrollo. También significa ‘monte bajo’, aludiendo a los terrenos donde, por deficiencia del suelo, los árboles no llegan a alcanzar gran altura”. Terán y Rasmussen ponen comillas de cautela y hablan de milpa “abandonada”, pues observaron que el *hubcheʼ* es un “depósito de alimentos” por las plantas de ciclo largo que siguen produciendo aunque ya esa milpa no se atiende. Compárese con Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya: una interpretación taxonómica* (México: INAH, 1976), pág. 28; Hernández, Baltazar y Levy, *La milpa en Yucatán*, págs. 134, 247 y 272. Pérez Toro, *La milpa*, pág. 50; y Terán y Rasmussen, *La milpa*, págs. 62–66, 79 y 262.

<sup>46</sup> Según Don Eleuterio Poʼot Yah (de Hocabá), Andrés May Cituk y José Chim Kú (de Sihó) se trata de una milpa que ya no se ha cultivado o deshierbado hasta por tres años, pero aún no se “abandona” pues hay plantas que aún están produciendo. Es visto como un lugar que está en “desorden”, con la vegetación crecida (Comunicación personal, Poʼot Yah, 18 de febrero del 2000; y, May Cituk y Chim Kú, 27 de enero del 2000). La palabra *hubcheʼ* no aparece en el *Cordemex*. El primer diccionario que la consigna, aunque con otra ortografía, es el de Victoria Bricker, Eleuterio Poʼot Yah y Ofelia Dzul de Poʼot, *A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998), pág. 113.

están en vías de recuperarlo. O, más peligroso todavía, van a recolectar camotes silvestres a los *pokche*<sup>47</sup> que si bien son también montes jóvenes o bajos, resultan muy diferentes a los *hubche's* bajo la mirada maya. Y me parece que eso se debe a que los *pokche's* ya se devolvieron a sus dueños y no pertenecen a los humanos.<sup>48</sup>

© Christian H. Rasmussen



SEMBRANDO EN LA LAJA LIMPIA  
DE XOCÉN, YUCATÁN

Según don Fulgencio Noh Dzib, milpero de Xocén, los camotes son plantas muy especiales. De su larga descripción sobre su manejo entresacaré aquellas partes que nos permiten asomarnos al inframundo y a los tiempos de crisis:

<sup>47</sup> Según Colunga y May, hay 20 especies silvestres de camotes en la Península. A partir de la complejidad de los rituales asociados, Silvia Terán me ha sugerido que posiblemente no sólo se desarrollaron para cosechar, sino para recolectar las especies silvestres (Comunicación personal, 15 de enero de 1998). Patricia Colunga y Filogonio May Pat, “El sistema milpero y sus recursos fitogenéticos”, págs. 114–115.

<sup>48</sup> Nótese que la única diferencia es que el *hubche'* permanece cercado, pero no así el *pokche'* en Bricker, Po'ot Yah y Dzul de Po'ot, *A Dictionary*, págs. 113 y 219.

Para la cuaresma lo comemos porque está muy sagrado. Así celebramos la cuaresma para no comer carne... la santa planta... los camotes chicos los siembro... por ejemplo, en los suelos donde hay el *múulsay*. En estos suelos se logran bien las cosechas de cualquier semilla... La hora buena para cosechar los camotes es a las doce del día, porque dicen nuestros abuelos que están juntas para platicar. Cuando llega uno a esa hora, los escarba uno al lado del otro. El que sabe sacar camotes rápido llena un costal. Pero si llega [uno] en la mañana o en la tarde, con trabajo se pueden encontrar. Dicen los abuelos que están alejados... Si uno tiene hambre cuando lo coma llena bien... Los antiguos mayas dicen que no es pecado robar camote porque hay suficiente. No se acaba... Cuando yo era niño de seis años había escasez de maíz por las langostas. A cada niño le dieron dos tortillas [hechas con camote molido y mezclado con la masa de maíz.] Las personas entonces iban a las milpas abandonadas en busca de camote.<sup>49</sup>

Frente a la plaga de langosta, los tubérculos son muy importantes porque como están bajo la tierra, el insecto no los puede devorar. Difícilmente se puede exagerar la importancia de los tubérculos en Yucatán, ya que aquí se juntan las condiciones de hábitat ideal para que este artrópodo (*Schistocerca piceifrons*) se convierta en plaga. La *piceifrons* no solamente tiene aquí su hábitat permanente sino que, a lo largo de la historia, en fuentes mayas y no mayas hay numerosas referencias a estas plagas.<sup>50</sup> Don Marcelino Tun Canul, también milpero de Xocén, retoma este punto y explica cómo se preparan los tubérculos:

Si un campesino no tiene mucho maíz, pero si tiene *makal* no es pobre, porque con el poco maíz que tiene, lo puede mezclar con el noyo [meollo] del *makal* para aumentar más la masa. Así no tiene que comprar maíz en la tienda. Es por eso muy necesario sembrar *makales* en las milpas.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Silvia Terán, Christian Rasmussen y Olivio May Cauich, *Las plantas de la milpa entre los mayas* (Mérida: Fundación Tun Ben Kin, 1998), págs. 161 y 163.

<sup>50</sup> Farriss presenta una cronología de plagas que incluye algunas de las hiperinfestaciones de langosta ocurridas entre 1535 y 1810. Quezada presenta una serie más exhaustiva que abarca de 1468 a 1727. Véase Nancy M. Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1984), págs. 61–62; y Sergio Quezada, *Los pies de la república: los mayas peninsulares, 1550–1750* (México: CIESAS, INI, 1997), págs. 156 y 158, cuadros 6 y 7. Para la descripción de una plaga ocurrida entre 1882 y 1884, así como sobre los textos, el saber y los símbolos que los mayas han construido alrededor de este insecto y su impacto social, véase García Quintanilla, “*Záata!* cuando los milperos perdieron”, págs. 263–410.

<sup>51</sup> Terán, Rasmussen y May, *Las plantas de la milpa entre los mayas*, pág. 170.

Así queda claro que si entran a los montes jóvenes o viejos en busca de estos tubérculos es en tiempos de crisis, bajo gran presión y para cosechar lo que ellos mismos sembraron años atrás, y por tanto saben donde buscar. Pero en las palabras de don Fulgencio, al hablar de los camotes, se pueden también reconocer varias referencias a las cualidades y peligros del inframundo. La clave más obvia pero quizá la menos contundente está en el hecho de que están asociados a la cualidad y al tiempo de lo sagrado, dos dimensiones que se juntan en el inframundo: “son muy sagrados” y “se comen en cuaresma” —tiempo marcado por el signo de la religiosidad y por tanto de lo sagrado. La segunda referencia al inframundo tiene que ver con el hecho de que las variantes chicas de ciclo corto se siembran en los *múulsay*, que son los pequeños montículos (*múul*) que hacen las hormigas (*say*) a la entrada de los hormigueros. No pongo en duda que esa tierra, escarbada y acarreada por las hormigas sea, como dice don Fulgencio, muy buena tierra. Lo que sucede es que ya desde la forma en que califica esa tierra que las hormigas han sacado de “abajo”, le está poniendo asociaciones simbólicas que no están alejadas del lugar de la fuerza fértil por excelencia, del lugar donde se reciclan las almas, hacia donde se dirigen las raíces de las plantas, de donde sale la vida, en una palabra: el inframundo. A Villa Rojas le dijeron en Tusik, Quintana Roo, a mediados de la década de los treinta que los *mulsays* (ortografía del *Cordemex*) son “como entradas al *Metnal*” y que se ha visto salir de allí a varios seres sobrenaturales. Incluso al *Cizín* mismo, que es la encarnación del mal, de todo lo malvado.<sup>52</sup> Hay tanta maldad en él, que su nombre no debe decirse en voz alta porque podría atraerlo. Algunos lo traducen o interpretan culturalmente como el diablo o demonio.<sup>53</sup> Así que los camotes no sólo crecen bajo la tierra, camino del inframundo, sino que se siembran en sus entradas.<sup>54</sup> Para poder valorar el peso que su gran profundidad histórica les da a

<sup>52</sup> Esta forma de entender a este personaje fue resultado de una explicación de mi colega Hilaria Máas Collí quien, además de ser maya, es antropóloga y profesora de lengua maya en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (Comunicación personal, 10 de noviembre de 1999).

<sup>53</sup> La palabra *Cizín* ya aparece en el *Calepino* (siglo XVI) y, en la “traducción” que los frailes vieron adecuada, dice: “*Cizín*. demonio”. Sin embargo hay elementos para pensar que el personaje es mucho más antiguo. Literalmente, la palabra significa “el pedorro” y en un bello vaso policromado del clásico tardío (600–800 d. C.) están representados los Señores de *Xibalba*, emitiendo grandes pedos. Véanse *Calepino*, Arzápalo, editor, III, pág. 1546; Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art* (New York: George Braziller, Kimbell Art Museum, 1986), págs. 45, 281 y 292, láminas 109 y 109 a.

<sup>54</sup> Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, págs. 296 y 299.

estas asociaciones simbólicas aparentemente muy alejadas en tiempo (1930 y 1990) y espacio (Tusik, Quintana Roo *versus* Xocén, Yucatán), de acuerdo a cómo los occidentales de hoy concebimos las distancias, el *Libro del Chilam Balam de Chumayel* dice lo mismo:

...lo que cierra la abertura en el cuello del inframundo (*u mac u uol u cal mitnale*) es un camote (*iz*) y una jícama (*chicame*).<sup>55</sup>

Y siguen las referencias interesantes al inframundo en el dicho de don Fulgencio. Éstas tienen que ver con lo preciso de la hora en que han de cosecharse y en que no se les encuentra “ni en la mañana ni en la tarde”, sino que “la hora buena para cosechar... es a las doce del día”. Y aquí, analizando el asunto de la hora, la puntualidad precisa es un tanto inusual no sólo entre los campesinos milperos de Yucatán, sino también entre muchos que no somos campesinos. ¿Por qué no buscar los camotes en la mañana o en la tarde? Entiendo que necesitan que haya muy buena luz. Especialmente si se van a meter a un *hubche'*, a un abigarrado monte joven a buscar tubérculos que se han extendido por debajo de la tierra. Pero con el sol de Yucatán, eso puede ser en la mañana, o incluso en la tarde, antes de que el sol baje. Pienso que, eso de “las doce del día”, efectivamente está relacionado con el sol, pero con aspectos simbólicos de su recorrido cósmico por el cielo durante el día, y por el inframundo durante la noche. Aquí, las “doce” representa lo que nosotros podríamos pensar como el cenit, cuando el sol está más alto y es el lugar y el momento en el que las fuerzas diurnas y del cielo —favorables a la conservación de las vidas humanas— están más fuertes respecto de las fuerzas nocturnas, del inframundo y de la muerte. En su ciclo cósmico diario el sol recorre cuatro rumbos, y su movimiento va en contra de las manecillas del reloj. La primera etapa empieza con el amanecer o nacimiento (las tres, en el reloj). Aquí el sol es débil. Está “tierno” pues viene cargado de la frialdad del inframundo y por eso no es seguro ir al *hubche'* o al *pokche'* “en la mañana”.<sup>56</sup> Pero al ascender se va calentando hasta llegar a su punto de máximo apogeo

<sup>55</sup> Véase la versión en maya y compárese la de Roys que optó por traducir *mitnale* como “infierno”. Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, págs. 45 y 130.

<sup>56</sup> Todo lo que nace, inclusive los humanos, traen la frialdad del inframundo del que acaban de salir y por tanto son peligrosos. Es necesario el ritual para “calentar”. El “frío” es agradable a los sobrenaturales, por eso en los rituales agrícolas se usan plantas que pertenecen a la categoría de lo “frío”. Véanse Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), págs. 98–100; Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, págs. 306–307; y López Austin, *Tamoanchan*, págs. 161–162 y 174–175.

(a las doce). La segunda etapa empieza justo después del cenit, porque inmediatamente después de que llega a su apogeo, empieza su declinación o vejez. Durante la tarde el peligro vuelve a crecer porque el sol envejece. La protección que pueden dar las fuerzas diurnas se va debilitando hasta llegar a la muerte del sol, con el ocaso (las nueve). En el poniente empieza el recorrido por el inframundo. Ahora es un sol nocturno con todo otro conjunto de asociaciones simbólicas muy peligrosas. Finalmente, en su cuarta etapa (a partir de las seis) empieza su preparación para el (re)nacimiento y concluye en el oriente (otra vez a las tres) con la salida del sol.<sup>57</sup>

Por eso los camotes que se siembran en los *mulsay* y crecen bajo la tierra (todo en el rumbo del inframundo) deben cosecharse a las doce. Cuando el milpero que se acerca a escarbar corre menos riesgos de ser atrapado por las fuerzas del inframundo, ya que las fuerzas diurnas y celestes están en su apogeo y por tanto llevan la ventaja en la correlación de fuerzas cósmicas.

Estos rituales que autorizan o permiten penetrar con bien la dimensión sagrada de los montes y aún acercarse al inframundo tienen importantes consecuencias respecto de la preservación del monte. Con ellos se protegen los montes, se regula la necesidad contradictoria de conservar y consumir los recursos naturales. No niegan lo sagrado y peligroso sino que lo reafirman, pero al mismo tiempo permiten que los hombres y las mujeres atraviesen los espacios sobrenaturales —los montes— con “orden”, con seguridad. Son como salvoconductos o como permisos muy especiales que hacen conscientes a las personas de la gravedad de sus actos. Y, a veces, cuando hay sequía o langosta, o cuando se presenta una crisis, entonces hay formas más o menos seguras para entrar de manera notoriamente excepcional a los dominios de *Yum K'ax* a cosechar los tubérculos e incluso, tal vez, a recolectar.

Adicionalmente, hay que considerar que no es fácil meterse al monte —aunque sea un monte joven— a buscar bajo la tierra y encontrar los tubérculos de plantas que se sembraron años atrás en un terreno que no se ha deshierbado. En realidad parece materialmente muy difícil. Por eso, para entrar a ese espacio poderoso de lo sagrado y romper la prohibición que ha protegido a los montes para que el ciclo de la milpa se pueda cumplir, se

---

<sup>57</sup> Véase el recorrido direccional en la destrucción y recreación del mundo en Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, págs. 42–44 y 99–101; y Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), págs. 90–92. Véase el mismo recorrido en Landa, pero en los cuatro rituales de los días del *Uayeb*. Landa, *Relación de las cosas*, págs. 63–69. Véase como recorrido histórico-ritual e iniciático en Tsubasa Okoshi Harada, “Tiempo de los Itzaes y de los Cocom”, en *Simbólicas*, Marie Odile Marion, coordinadora (México: Plaza y Valdés, CONACYT, 1997), págs. 184–186.

requiere de ayuda especial. Eso de ir a las doce no basta para enfrentar los peligros ni para garantizar que se puedan encontrar esos tubérculos tan necesarios en tiempos de crisis. Son plantas que literalmente pueden significar la diferencia entre la vida y la muerte en épocas difíciles. Por eso, por la importancia que tienen en el sostenimiento de la vida en los momentos más riesgosos, los milperos se han preparado desde niños y siguen preparando a sus hijos. Hay otro ritual que incorpora lo que hemos visto, pero presenta una complejidad aún más rica.

Hace unos setenta años, Redfield y Villa Rojas encontraron en Chan Kom un pequeño objeto que es evidencia de cómo se preparan desde la infancia para recoger tubérculos en el monte. En las características físicas de este objeto hay suficientes referencias metafísicas para pensar que se trata de una costumbre muy antigua, de origen mesoamericano. Se trata de una “pulsera”. Redfield y Villa la clasificaron como “amuleto” y, a través de ella, podremos dar una mirada más completa a la geografía cósmica en la que se insertan los tubérculos y los riesgos que corren quienes se internan en los montes a buscarlos. De hecho, esta “pulserita” se sigue usando tanto en Popolá como en Xocén, ambas comisarías del municipio de Valladolid, Yucatán.<sup>58</sup> En este caso la “aventura” de recoger camotes en el monte presenta impresionantes paralelos con la de los gemelos en el *Popol Vuh*. Por momentos parece que se está actuando el guión de la gran epopeya de la literatura clásica maya.

La pulsera consiste en un hilo pintado de azul con el jugo del *ch'oh* (índigo o añil, *Indigofera suffruticosa*<sup>59</sup>), al que le atan un pequeño hueso: el *ppuc* (carrillo) de un *tzub* (agutí, *Dasyprocta punctata yucatanica*<sup>60</sup>). A Redfield y Villa les dijeron que la “pulsera” se llamaba *ppuc choh*<sup>61</sup> y que servía para que los niños de ambos sexos crecieran con la habilidad de encontrar fácilmente los camotes y “otras raíces”. La estupenda descripción de Landa respecto al *tzub* dice:

---

<sup>58</sup> En el verano de 1997, en Popolá, María Dolores Cervera Montejano encontró que los niños y las niñas de un año de edad traen la misma pulserita. Aseguran que así, cuando crecen, encuentran más fácilmente los camotes. Ella también me señaló la referencia de Redfield y Villa Rojas. Comunicación personal de Cervera Montejano (10 de septiembre de 1997); y Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: A Maya Village* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), pág. 177.

<sup>59</sup> Según Barrera Vázquez, *Diccionario maya*, págs. 35a y 139, sería *ch'oh*.

<sup>60</sup> De acuerdo con Swadesh, Álvarez y Bastarrachea, *Diccionario*, pág. 86.

<sup>61</sup> La ortografía es la de los autores. Según la ortografía que venimos usando, sería *p'uc tsub*.

Hay un animalito tristísimo de su natural y anda siempre en las cavernas y escondrijos, y de noche; y para cazarlo le arman los indios cierta trampa y en ella le cogen; es semejante a la liebre y anda a saltos y encogido. Tiene los dientes delanteros muy largos y delgados, la colilla aún menor que la liebre y el color xeloso [sic] y muy sombrío y es a maravilla manso y amable y llámase *Zub*.<sup>62</sup>

El *tsub* es un roedor ignorado por los estudiosos del arte antiguo, aunque bien merecería ser encontrado en la iconografía de los mayas antiguos.<sup>63</sup> Su hábitat (cavernas: entradas al inframundo) y sus hábitos nocturnos revelan su conexión con el espacio de los dioses del inframundo. El *tsub* parece ser un aliado de los humanos que puede servir de guía para salir con bien de los caminos del mundo sombrío. Y aunque el inframundo no es lo mismo que el infierno judeo-cristiano, no es improbable que el cristianismo haya reforzado los peligros de ese mundo de “abajo”. Sin duda los frailes reforzaron —y continúan haciéndolo— esos sentimientos, pero los riesgos de acercarse al inframundo ya eran muy claros desde mucho antes. Son advertencia explícita en la epopeya máxima de los mayas. En las aventuras de los héroes gemelos, los semidioses *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, en su viaje por el inframundo, se enfrentaron y triunfaron sobre los Señores de la Muerte de *Xibalba*. La conexión entre los peligros de ir a desenterrar camotes y la epopeya maya empieza desde el principio de aquella historia. Porque tanto el exitoso viaje de los héroes que derrotaron a la muerte como el anterior de su padre y de su tío —los gemelos derrotados— empiezan cuando, jugando pelota, molestan con el ruido de sus pelotazos a los temibles Señores del inframundo:

¿Quiénes son esos que vuelven a jugar sobre nuestras cabezas y que nos molestan con el tropel que hacen? ¿Acaso no murieron Hun-Hunahphú y Vucub-

<sup>62</sup> Landa, *Relación de las cosas*, pág. 136.

<sup>63</sup> En varias vasijas del clásico en las que se representa al inframundo o algunos de sus motivos aparecen cuatro personajes moldeados y pintados en las patas. Han sido identificados como pécaris (*Pecari tajacu yucatanensis*). Según Schele y Miller podrían representar los cuatro pilares que sostienen al mundo. Tal vez entre esos esté el *tzub*, pues aunque es mucho más pequeño que el pécarí (jabalí o *kitam*, y según Roys *keken*) ambos tienen el hocico alargado y hábitos nocturnos. En el *Chilam Balam de Chumayel*, se refiere a la tuza (*baa*, *Dasyprocta mexicana*) al *haleb* (*Cuniculus paca*), al pécarí como *citane* y al *tzub* como los primeros (*yax*) *ah menobe*, es decir como los primeros sacerdotes. Véanse Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, págs. 45, 96 y 130; Schele y Miller, *Blood of Kings*, págs. 280 y 289, lámina 105; y Luis Manuel Arias Reyes, “La cacería en Yaxcabá, Yucatán”, en Hernández, Bello y Levy, *La milpa en Yucatán*, I, págs. 273–274 y 279.



Hunahpú, aquellos que se quisieron engrandecer ante nosotros? ¡Id a llamarlos al instante!<sup>64</sup>

Allí está el tamaño de los riesgos que han tenido que correr los que en la larga historia mesoamericana han tenido que ir a los *hubche's* o a los *pokche's*<sup>65</sup> a penetrar la dimensión sagrada del monte y además acercarse al inframundo. Por eso han necesitado la ayuda solidaria del amable *tsub*. Esta posibilidad se refuerza porque en el *Popol Vuh* queda muy claro que sin la ayuda de los animales, los gemelos no habrían podido derrotar a los de *Xibalba*. Y en particular es un ratón, de personalidad sospechosamente parecida a la del *tsub* —porque “llegó dando saltos al llegar”— quien los pone camino de la “odisea”, al revelarles el lugar secreto en donde su abuela escondió los “instrumentos” de juego de su padre y tío. La palabra quiché, usada en la copia original del padre Jiménez (ca. 1703) para referirse a este ratón es *cho*. Chávez la escribe como *ch'o* y es la misma para decir rata o ratón en maya yucateko; una voz fonéticamente cercana a la que designa al añil (*ch'oh*) en maya yucateko.<sup>66</sup> Un ratón más sospechoso porque salta como salta el *tsub* y porque en otra lengua maya, el chol (contemporáneo de Tila, Chiapas) la palabra para ratón es *tzuk*.<sup>67</sup> En todo caso, si no es el mismo roedor, hay una cercanía que parece ser no sólo física sino lingüística, además de que aquí parece haber alguna asociación con el añil.

Respecto al color azul, a base del *ch'oh* (añil) con el que se pinta el hilo de la pulsera, hay varias referencias para entender que este tinte y este color eran muy importantes en la antigua Mesoamérica en rituales sacrificiales dedicados al sol diurno —otra vez en dirección opuesta al inframundo. Justamente con el *ch'oh* se pintaba el cuerpo de los que iban a ser enviados como mensajeros al dios sol, y con las flores azules del *Balché* (*Lonchocharpus*

<sup>64</sup> Estas son las palabras de los Señores de *Xibalba* frente al juego de los gemelos padres: “¿Qué están haciendo sobre la tierra? ¿Quiénes son los que la hacen temblar y hacen tanto ruido? ¿Que vayan a llamarlos! ¿Que vengan a jugar aquí a la pelota donde los venceremos! Ya no somos respetados por ellos, ya no tienen consideración ni miedo a nuestra categoría y hasta se ponen a pelear sobre nuestras cabezas, dijeron todos los de *Xibalba*”. Recinos, *Popol Vuh*, págs. 50 y 75.

<sup>65</sup> Hunahpú e Ixbalanqué juegan en un lugar más parecido al *hubche'*, pues no era un monte, sino el patio de sus padres donde la maleza ya había crecido y ellos tienen que limpiarlo. Recinos, *Popol Vuh*, pág. 75.

<sup>66</sup> Adrián I. Chávez, traductor, *Pop Wuj: libro de acontecimientos*, con introducción de Carlos Guzmán Bockler (México: Ediciones de la Casa Chata, 1979), págs. vii, 41 y 41 a.

<sup>67</sup> Otto Schumann G., *La lengua chol de Tila (Chiapas)* (México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1973), pág. 96.

*yucatanensis*) se les adornaba y perfumaba. En dos cantares de Dzitbalché se describe el ritual del sacrificio por flechamiento dedicado al sol. Un cantar está dedicado al que será sacrificado, el otro a los danzantes que lo flecharán:

En medio de la plaza/ está un hombre/ atado al fuste de la columna/ pétreo,  
bien pintado/ con el bello/ añil. Puéstole han muchas/ flores de *Balché* para  
que se perfume;/ así en las palmas de sus manos, en/ sus pies, como en su  
cuerpo también./ Endulza tu ánimo, bello/ hombre; tu vas/ a ver el rostro de  
tu Padre/ en lo alto. No habrá de/ regresarte aquí sobre/ la tierra bajo el plumaje/  
del pequeño Colibrí o/ bajo la piel/... del bello Ciervo.

A la segunda vuelta que des a esa/ columna pétreo azul (*cho*), segunda vuelta/  
que dieres, fléchalo otra vez.<sup>68</sup>

De acuerdo con Barrera Vázquez, el “Padre en lo alto” es el sol. Los animales que aparecen están aquí asociados a él y se trata por tanto de un ritual sacrificial solar. En el primer cantar queda claro que le dan ánimos a la pobre persona que iba a morir. Le aseguran que al morir irá directo al cielo, ya no regresará a la tierra. Pero lo que está implícito es que se escapará del recorrido previo y obligado por el inframundo, del que sólo unos cuantos —las víctimas sacrificiales, o los guerreros o las mujeres muertas en el parto— se salvaban para ir directo a morar en el cielo, un privilegio para muy pocos.

Y si regresamos a la pulserita pintada con el *ch'oh*, al igual que sucede con la hora indicada para buscar camotes (las doce), me parece que por aquí está su significado. Se invocaba la protección del sol, del “Padre en lo alto” para que cuando crecieran no fueran llevados al inframundo, a *Xibalba*, cuando se fueran a buscar camotes en los montes. En uno de los acertijos del *Chilam Balam de Chumayel* aparecen también asociados el *tsub*, los camotes, la jícama y el camino del *metnal*. Cada uno de ellos ocupa un lugar preciso en la geografía cósmica. Para hacer mi traducción al español seguí la de Roys al inglés, pero inserté entre corchetes las que considero palabras claves, según aparecen en la transcripción del original en maya que presenta el propio Roys:

<sup>68</sup> El primer cantar está incompleto y Landa relata que en ocasiones ese ritual se seguía hasta la muerte. En esos casos, después de la danza del flechamiento, la víctima era bajada y nuevamente aparecía el color azul en un lugar muy importante: “Si le habían de sacar el corazón, le traían al patio con gran aparato y compañía de gente y embadurnado de azul y su corozca puesta, le llevaban a la grada redonda que era el sacrificadero y después de que el sacerdote y sus oficiales untaban aquella piedra con color azul y echaban al demonio purificando el templo, tomaban los *chaces* al pobre que sacrificaban...” Alfredo Barrera Vázquez, *El libro de los cantares de Dzitbalché* (Mérida: Editorial del Ayuntamiento de Mérida, 1980), págs. 41 y 125; y Landa, *Relación de las cosas*, págs. 50–51.

Hijo [*Mehene*] ve a traer el corazón de la piedra [*u puczikal tunich*] y el hígado de la tierra [*u tannel luum*]... Yo he visto a uno de ellos acostado sobre su espalda [*hauaan* en Roys, *hawan*, *DMC*] y a uno tirado de bruces [*nocaaan* en Roys, *noka'an*, *DMC*] así como si fuera yendo al inframundo [*mitnale*]. Ellos son *haleb* [*haleue*, y en latín: *Cunniculus paca nelsoni*] y *tzub* [*tzube*] y también primer jefe [*yax batab*] y primer mediador [*yax ah kulele*]. Y el corazón de la piedra es la punta de los dientes [*u ni cob*]; y lo que cubre la abertura [*uol* en Roys, *wol* *DMC*] en el cuello [*u cal*] del infierno es un camote [*iz*] y una jícama [*chicame*].<sup>69</sup>

En cualquier cultura y en cualquier lengua, las metáforas —como cualquier tropo— tienen un vínculo con aquello que están significando. Las asociaciones metafóricas que se establecen en este pasaje son una confirmación de que los tubérculos se ubican camino del inframundo en la geografía cósmica. Confirman también la significación peligrosa de su búsqueda en la milpa y en los *hubche's*. La importancia del *tzub*, que aquí resulta equivalente a la de “primer mediador”, va “camino del *mitnale*” y está “tirado de bruces”. Vuelve a destacarse dos acertijos más adelante cuando se le incluye como uno de los primeros *ah menobe*. *Men*, en singular, es “el que hace”, el sacerdote maya que hoy preside los rituales más importantes como el *Ch'a Chaak y*, por tanto, es mediador entre los humanos y los sobrenaturales. Esto es algo que puede hacer porque sabe de algo muy importante: sabe del orden verdadero del cosmos.<sup>70</sup> Es el *H'men* quien pide perdón por destruir “la maleza”.

Así que allí, donde los occidentales hemos visto un terreno o una milpa “abandonada”, los milperos han visto los camotes y las jícamas, el corazón de la piedra, los macales, lo que cubre la abertura en el cuello del infierno. Seres sagrados, monte peligroso que no debe tocarse pero al que hay que entrar para salvar la vida. Entre el lugar “abandonado” y el otro que rezumba de vida hay una larga distancia y podemos irnos hasta el inicio, al primer momento en que se enfrentaron estas dos formas, tan contradictorias de mirar al monte. Vamos al siglo XVI, al *Calepino de Motul*, donde no aparece la palabra *hubche'*, pero *pokche'* abarca a los montes jóvenes.<sup>71</sup> Desde la historia de las traducciones al español de la palabra con la que nombran esos importantes reservorios de alimentos que son los *pokche's* o *hubche's*, podemos asomar-

<sup>69</sup> Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, págs. 45, 129 y 130.

<sup>70</sup> Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, págs. 45 y 130.

<sup>71</sup> La palabra *hubché* no aparece en el *Diccionario Maya Cordemex* ni en ninguno de los diccionarios fuente, aunque el propio Barrera la incluyó en otra de la que es coautor. Barrera, Barrera y López, *Nomenclatura etnobotánica maya*, pág. 195.

nos a una larga historia de contrastes y desacuerdos. En la interpretación-definición del siglo XVI, los frailes empezaron por establecer la ausencia como ahora se establece el abandono:

*poc che*. campo yermo o desierto con árboles, o bosque de árboles pequeños, matorral y herbazal, y maleza de matas.<sup>72</sup>

Las palabras clave son “yermo” y “desierto” que en España, en 1611, Sebastián de Covarrubias definió como:

Iermo. Valle desierto, lugar solitario y apartado de todo comercio. Aquellos padres antiguos anacoretas habitaban semejantes lugares, por huir del bullicio del mundo y vacar a la contemplación, a la lección sagrada, al ayuno y a la penitencia... Estar una cosa yerma, estar desabitada, sin población ni cultura. De aquí se dixo ermitaño y ermita.

Desierto. El lugar solitario, que no le habita nadie ni le cultiva. Allí se retiran los santos padres hermitaños y monges, y en la primitiva Iglesia estaba poblado de santos. Estar una cosa desierta, no tener dueño...<sup>73</sup>

En 1970 y sin perder la continuidad con el siglo XVII de Covarrubias, la Real Academia Española sintetizó el significado de “yermo” en dos palabras: “inhabitado, incultivado”. En ambos casos, lo que define a ese espacio es que faltan los humanos; primero por ausencia física, luego porque falta su acción y, regresando a Covarrubias, habría que agregar que también porque falta la posesión. En el yermo —según lo volvieron a definir en 1970— sólo puede habitar alguien dedicado a la negación del cuerpo social y hasta de lo humano: el “padre del yermo” que es el anacoreta:

Persona que vive en lugar solitario, retirada del comercio humano y entregada enteramente a la contemplación y a la penitencia.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> En el *Bocabulario de Maya Than*, Acuña, editor, pág. 259, se puede ver que buscaron ajustar la definición del “*poc che*” a la del “desierto” para poder explicar algunos pasajes bíblicos. Así, debajo de la entrada “Desierto o yermo”, viene otra que permite explicar el retiro de Jesús al desierto: “Escogió el desierto para morar a solas en él”. Véase también, Arzápalo, *Calepino*, pág. 645.

<sup>73</sup> Sebastian de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Felipe C. R. Maldonado, editor (Madrid: Ed. Castalia, 1995), págs. 459 y 728.

<sup>74</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (Madrid, 1992), págs. 83, 957 y 1359.

En el siglo XIX, el “yermo” era como hasta hoy, lugar de la ausencia humana, pero el *pokche'* ya no era ni “yermo”, ni “desierto con árboles”. Pío Pérez ya no lo definió por la ausencia humana. Su “traducción” tenía un sujeto y una acción, aunque insuficiente o pasada. El sujeto no es humano, es “el monte de árboles no crecidos o que ha servido recientemente para sementeras”. Claramente, en Pío Pérez ya hay otro acercamiento al *pokche'*. Ya no es un espacio de ausencia sino un lugar donde la vida está en proceso de crecimiento. Aunque algo de la mirada maya se ha filtrado, el acercamiento al monte —alto o bajo, joven o viejo— siempre fue y todavía es muy distante entre los *ts'ules* (extranjeros) que nunca han hecho milpa.<sup>75</sup> Por eso los rituales y las actitudes del milpero hacia el monte y en general hacia los recursos naturales han aparecido —a los ojos extranjeros— como sin sentido, como asuntos totalmente superfluos, carentes de lógica.

Pero no lo son. En su acercamiento ritual, agrícola, intelectual, afectivo y religioso hacia el medio ambiente hay una sabia ambigüedad a la que ahora parecen acercarse los recientes conceptos del “desarrollo sustentable”. Tal vez nuestro tiempo, tan cargado de pesimismo y preocupado por la destrucción de la biodiversidad nos permita por fin el respeto necesario para entrar a conocer a las personas y a la cultura de la milpa. Hoy día ya no suena tan lejano ni tan disparatado el episodio de los muñecos de palo. Los que parecían humanos pero no tenían corazón se olvidaron de sus creadores y convocaron la destrucción del mundo con sus maltratos.

#### CONCLUSIÓN: EL MONTE, LA TIERRA Y SUS DUEÑOS

La riqueza simbólica con que los mayas milperos han construido el monte y su fertilidad y la compleja ambivalencia con que se apropian de él sin reconocerse como sus dueños constituyen un reto central que los historiadores, antropólogos y etnobotánicos no mayas apenas hemos empezado a abordar. De hecho aquí, desde la perspectiva de la historia cultural y apoyada en la etnobotánica, he privilegiado las grandes continuidades intelectuales. Con lo que apenas he llegado a abrir un poco más la rendija para asomarnos a una realidad encubierta que ya otros, antes que yo, habían empezado a mirar.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Para testimonios y evidencias coloniales y del siglo XIX respecto de la dependencia alimentaria de los no mayas para con los mayas y su milpa hasta que el henequén permitió financiar las importaciones de alimentos, véase García Quintanilla, “*Záatak* cuando los milperos perdieron”, págs. 53–56.

<sup>76</sup> Hasta donde yo se, el primero que entendió y empezó a unir el significado material del monte con sus implicaciones sociales y culturales y a establecer desde allí la profunda distancia entre los milperos mayas (que sólo toman posesión temporal del monte,

Estamos sólo al principio y para avanzar es necesario empezar por cuestionar lo natural, universal o lógico de nuestro concepto occidental de “la tierra”. Un concepto muy poderoso, pues es el paradigma o reservorio no solamente de la fertilidad, sino de la territorialidad entre occidentales. Pero los mayas de la Península ni siquiera tienen un concepto equivalente —como territorio desnudo y a la vez fértil. Es cierto que tienen la palabra *luum* que se traduce como tierra, pero conceptualmente es más cercana a nuestra palabra “suelo” en sus connotaciones edáficas. Tienen también la palabra *kab*, que se usa en composición para indicar cualidades del suelo (como en *k'ankab*: tierra roja; o *sahkab*: tierra blanca). Y tanto *kab* como *luum* se usan además en otros contextos con un contenido que entra al campo de lo social. De manera que esta última puede ser traducida como patria o mundo y la primera como mundo, pueblo, región.<sup>77</sup> Pero el concepto de “la tierra” como la sustentadora de la vida no es maya. Como figura legal, con vigencia real de propiedad territorial —privada o colectiva— permanente, es para los mayas una adquisición intelectual reciente, producto de la destrucción de los montes y de la milpa como cultura y cultivo.<sup>78</sup>

---

“La milpa”, págs. 22–43; Raúl Murguía Rosete y Alejandra García Quintanilla, “Los espacios sociales en Yucatán”, en *Seminario sobre Producción Agrícola en Yucatán*, Efraim Hernández Xolocotzi y Rafael Padilla, editores (Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán-SPP, SARH, Colegio de Postgraduados de Chapingo, 1981), págs. 95–96; Alejandra García Quintanilla y Raúl Murguía Rosete, “El ejidatario henequenero, la tierra y sus dueños”, en *Deslinde. Revista de la facultad de filosofía y letras de la UANL*, 7 (1984), págs. 63–77; Daniel Zizumbo Villarreal y Silvia Terán, “Las semillas de la cultura”, en *Boletín de la Escuela de Antropología de la Universidad de Yucatán* 72 (1985), págs. 3–18; Terán y Rasmussen, *La milpa*, págs. 12–13; y Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi Harada, *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, Introducción, transcripción, traducción y notas de Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi Harada, Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya (México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, en prensa).

<sup>77</sup> Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, 3 tomos (México: UNAM, 1980), I, págs. 127–131.

<sup>78</sup> Salvo mejor opinión, me parece que la primera apropiación occidental de la naturaleza en Yucatán como un hecho de dimensiones sociales (con la carga de transformación que esto conlleva) ocurrió a fines del siglo pasado con la henequenización intensiva y a gran escala en la hacienda. Aunque hubo ensayos anteriores, fue el invento de las formas modernas de plantación de este cultivo lo que permitió a los hacendados producir “la tierra”, es decir, apropiarse productiva y permanentemente de un territorio sin monte. Fue entonces que los mayas se enfrentaron por primera vez a la “tierra”. Véase García Quintanilla, *Los tiempos en Yucatán*, págs. 19–20.

Casi sin excepción, los historiadores no mayas hemos negado el monte mediante un peculiar mecanismo de suplantación. El *k'ax* sí aparece en los libros de historia, pero solamente cuando los historiadores presentan citas tomadas de manera literal y respetuosa de documentos coloniales o decimónicos y aún en los relatos contados de viva voz. Es decir, cuando la voz —y por tanto la cultura— de los mayas milperos pasa a la imprenta sin filtros. Pero en cuanto los historiadores retoman el discurso, la territorialidad occidental se impone y lo que aparece es la imagen poética —la madre tierra—, elemento central de la fertilidad en la agricultura que se inventó y desarrolló en el norte, en el Medio Oriente y pasó a Europa, en las zonas templadas y de suelos gruesos donde se inventaron los instrumentos para manejar la tierra, desde el arado hasta la legislación.<sup>79</sup>

Los ejemplos abundan. Véase la tradición iniciada por Sierra O'Reilly, continuada por Howard Cline y más recientemente por Robert Patch, donde la Guerra de Castas se explica por el problema de la tierra.<sup>80</sup> Yo estoy de acuerdo en que hubo una disputa por el territorio. Pero “la tierra” era el objeto del deseo de un lado de la contienda solamente. Tierra querían los occidentales que, al mirar el monte, lo despojaban de vegetación y no veían ni los árboles ni el bosque y mucho menos a sus dueños, los *Yum K'ax*. Es así como opera la mirada occidental. Los árboles del monte si tenían valor, pero fue solamente el valor comercial de las maderas preciosas. No fue, ni es, el de la fertilidad.

Solís, Bracamonte y Restall trabajaron con documentos notariales en los que hay generosa evidencia de que los mayas compran, venden o heredan monte. Sin embargo a ellos les pareció perfectamente “natural” (lógico) omitir el monte y operar con la “universal” territorialidad basada en la tierra. Por eso, tras de citar textualmente una multitud de documentos que literalmente dicen “monte” en español, o *k'ax* en maya, ellos no pueden hablar más que

---

<sup>79</sup> Una comparación entre la agricultura que se inventó en el Medio Oriente (basada en el manejo de la tierra), el Oriente (en el manejo del agua) y Mesoamérica (en el manejo de las plantas), la hace Silvia Terán, “El poder de las plantas (la agricultura de Mesoamérica y del área maya-yucateca)”, en *X Jornadas de historia de occidente. Recursos naturales y soberanía nacional* (Jiquilpan: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, 1988), págs. 62–64.

<sup>80</sup> Patch avanza esta explicación y, aunque hace un interesante análisis de la milpa en el que señala sus peculiares necesidades territoriales, no ve el monte. Véase esta tradición historiográfica en Robert W. Patch, “Decolonization, the Agrarian Problem, and the Origins of the Caste War, 1812–1847”, en *Land, Labor, & Capital in Modern Yucatán* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1991), págs. 51–82.

de "la tierra".<sup>81</sup> En este debate el más interesante es Restall por su conocimiento de la lengua maya y por su notable acuciosidad en la búsqueda de documentos en lengua maya. En la sección "Land and Material Culture" (Tierra y cultura material) de su libro *The Maya World* nos presenta un cuadro que intituló "Maya Land Terminology" (Terminología de la tierra maya), en el cual reunió las palabras empleadas por los mayas para vender, comprar, pelear o heredar lo que él conceptualiza como "tierra". En la columna en la que transcribe las palabras usadas por los mayas predomina la palabra *kax*, seguida por las palabras *col* (milpa) y "solar". Son lugares con vegetación y nunca aparecen las palabras "tierra" o *luum*. Sin embargo los conceptos de los mayas no fueron tomados al pie de la letra y su cultura fue suplantada por la del historiador, ya que esa columna lleva el título de *Land Types* (Tipos de tierra).<sup>82</sup> Pese a la suplantación-negación que los historiadores ejecutan, en los trabajos de estos tres autores hay testimonios abundantes y muy interesantes para avanzar hacia la construcción de un concepto de territorialidad nuevo para occidente.

Mi conclusión no es un cierre sino una agenda abierta pues necesitamos repensar las historias de los mayas que hemos construido alrededor del "problema agrario". Está abierta la necesidad de entender los lugares de la fertilidad en la cultura maya y su construcción de la territorialidad. Dos categorías profundamente imbricadas pues la vegetación tiene una dimensión temporal propia, más compleja que la de la tierra y eso, a su vez, matizará conceptos como propiedad y posesión.<sup>83</sup> Todo esto tiene que abrirse a debate para avanzar. Y necesitamos tomar muy en cuenta la dimensión metafísica del cosmos maya. Sólo así podremos tomar en serio a los mayas cuando afirman que es *Yum K'ax* el dueño del monte. La tierra no puede desaparecer del análisis, pero el monte abre una perspectiva nueva y fértil para historiar los desacuerdos, tergiversaciones e imposiciones de quinientos años. Desde esta perspectiva no sólo está pendiente la historia del monte sino también la de la tierra. En fin, creo que necesitamos reconocer que hace falta conocer la cultura de los mayas para que podamos, con respeto, acercarnos a su historia.

---

<sup>81</sup> Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, *Espacios mayas de autonomía: el Pacto Colonial en Yucatán* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, CONACYT, 1996), págs. 138, 158–162, 164, 168, 170, 175–176 y 135–136.

<sup>82</sup> Mathew Restall, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550–1850* (Stanford: Stanford University Press, 1997), págs. 209, 171 y 189.

<sup>83</sup> Los milperos deciden qué tipo de plantas pueden cultivar dependiendo de la edad del monte, pues entre más antiguo será más fértil el suelo y más rica su milpa. Véase Ramón Mariaca Méndez, "La fertilidad del suelo en la milpa bajo roza-tumba-quema", en Zizumbo, Rasmussen, Arias y Terán, *La modernización de la milpa*, págs. 219 y 218.