

Denise Fay Brown

Doctora en Antropología por la
Universidad de California en Riverside.
Directora del Programa de Estudios Latinoamericanos
de la Universidad de Calgary, Canadá.
Correo-e: dbrown@www.interflow.com.mx



AVANCES DE
INVESTIGACIÓN

EL PAISAJE CULTURAL Y LOS MAYAS YUCATECOS

Origen del concepto teórico de paisaje cultural. El estudio del paisaje ha sido tradicionalmente el campo de los geógrafos. Y la escuela más importante dentro de esta disciplina propone entender el paisaje, en la primera instancia, como un medio 'natural', que puede ser descrito con base en sus aspectos físicos empíricamente observables. El uso clásico del término y concepto de *paisaje* (*landscape*) enfatiza este aspecto objetivo, partiendo del supuesto de que existe una observación pura, sin influencia cultural ni personal de parte del observador. En el siglo pasado, la escuela de pintura de paisajes, que llegó a su apogeo con pintores ingleses como Turner, adoptó esta perspectiva del paisaje, perfeccionando la representación de escenas de paisaje desde un punto de vista casi omnipresente, es decir, supuestamente libre de juicio humano.

En respuesta a esta negación de la intrusión humana en los paisajes físicos, varios geógrafos a mediados del presente siglo introdujeron la noción del impacto humano sobre la naturaleza: es decir, nos recuerdan la importancia de evaluar los resultados de las acciones del ser humano sobre las escenas supuestamente 'idílicas' representadas en las pinturas. El geógrafo americano Carl Sauer es uno de los más conocidos fundadores de este nuevo campo dentro de la geografía, y fue el primero en usar el término *paisaje cultural*, definiéndolo como "labrado del paisaje natural por un grupo cultural... siendo el agente la cultura, el área natural siendo el medio y el paisaje cultural siendo el resultado" [citado en Hirsch, 1995: 9]. Así pues, el ser humano no sólo *observa* un paisaje, sino que está *involucrado* en la generación del mismo. Arrancando sobre esta base, muchos académicos empezaron a enfocar sus investigaciones sobre las maneras por las cuales el ser humano se involucra con sus alrededores. Llegan así a entender que el paisaje es aún más que un ámbito físico sobre el cual los hombres y las mujeres actúan; y que el paisaje *incluye* al humano, sus acciones, sus creencias, sus deseos y la memoria colectiva; visto así, se podría decir que somos parte del paisaje y el paisaje es parte de nosotros.

En respuesta a esta negación de la intrusión humana en los paisajes físicos, varios geógrafos a mediados del presente siglo introdujeron la noción del impacto humano sobre la naturaleza: es decir, nos recuerdan la importancia de evaluar los resultados de las acciones del ser humano sobre las escenas supuestamente 'idílicas' representadas en las pinturas. El geógrafo americano Carl Sauer es uno de los más conocidos fundadores de este nuevo campo dentro de la geografía, y fue el primero en usar el término *paisaje cultural*, definiéndolo como "labrado del paisaje natural por un grupo cultural... siendo el agente la cultura, el área natural siendo el medio y el paisaje cultural siendo el resultado" [citado en Hirsch, 1995: 9]. Así pues, el ser humano no sólo *observa* un paisaje, sino que está *involucrado* en la generación del mismo. Arrancando sobre esta base, muchos académicos empezaron a enfocar sus investigaciones sobre las maneras por las cuales el ser humano se involucra con sus alrededores. Llegan así a entender que el paisaje es aún más que un ámbito físico sobre el cual los hombres y las mujeres actúan; y que el paisaje *incluye* al humano, sus acciones, sus creencias, sus deseos y la memoria colectiva; visto así, se podría decir que somos parte del paisaje y el paisaje es parte de nosotros.

En 1938, el artista francés René Magritte pinta *La condición humana*, y dice "...Vemos (el paisaje) como si existiera fuera de nosotros, cuando realmente es una representación mental de lo que hemos experimentado por dentro" [citado en Schama, 1995, 12], necesitamos tener un *diseño* en nuestras mentes, para poder discernir *formas*. Estos diseños y formas son convenciones culturales, por medio de las cuales podemos experimentar *placer* cuando las formas y el diseño se conjugan en maneras que son bellas, o que representan la *belleza* [citado en Schama, 1995: 12]. Esta representación mental difiere de cultura a cultura, e incluso a menudo difiere entre grupos dentro de una misma sociedad. Así pues, la construcción de nuestras realidades refleja y refuerza el proyecto de identidad, y nos orienta en nuestras actividades cotidianas. El paisaje y nuestra percepción del mismo juegan un papel importante en la construcción de estas realidades. En las palabras de Denis Cosgrove [1985], el paisaje es:

...una manera por la cual ciertos grupos de personas se han definido a ellos mismos y a su mundo por medio de una relación imaginada con la naturaleza, a través de la cual han subrayado y comunicado su propio papel social y el de los otros con respecto a la naturaleza externa.

Existen muchos ejemplos de elementos del paisaje en relación con los cuales tenemos asociaciones y, por lo mismo, tienen significado para nosotros. Estos significados y asociaciones incluyen la memoria (individual y colectiva) y anticipan expectativas: el pasado y el futuro de la persona. Así se ubica un lugar en un esquema temporal, además de espacial. Es un proceso mediante el cual un rasgo físico del paisaje se transforma en un rasgo cultural. Lo 'construimos' conceptualmente hablan-

do, usando nuestros conocimientos culturales. Hay numerosos lentes por medio de los cuales podemos ver, interpretar y entender nuestros alrededores. Donald Meinig [1976] nos propone diez formas distintas por las cuales se puede ver e interpretar una vista o panorama en forma de:

- la “naturaleza”, cuando se minimiza o se elimina a la gente del paisaje;
- el “hábitat”, observando cómo la gente se adapta a este medio natural;
- “artefacto”, viendo impactos de las actividades del ser humano;
- “proceso”, cuando se enfatiza la interacción del ser humano con el medio natural;
- “problema”, si se presenta como obstáculo para la vida humana;
- “riqueza”, si se ve como recurso y propiedad;
- “ideología”, buscando valores culturales y filosóficos;
- “historia”, enfocándose en las huellas concretas de actividades humanas a través del tiempo;
- “lugar”, si el paisaje observado se compone de sitios con identidades e identificaciones;
- o bien como “estética”, si el paisaje se observa en términos de cualidades artísticas.

Sólo en el primero de estos diez ‘lentes’ se intenta remover el ser humano del escenario, en lo que viene siendo la construcción de la naturaleza pura, el paisaje físico o geográfico o natural. Pero tenemos que contemplar hasta qué punto esto también es una construcción cultural, un artificio de nuestra necesidad de contrastar el proyecto humano con un proyecto original desprovisto de la intervención humana. El concepto de yermo (*wilderness*), tan fundamental en la definición del Canadá y el canadiense, nace del contraste entre el paisaje que ha sufrido intervención humana, y su opuesto lógico, el paisaje natural, puro. *Wilderness* evoca sentimientos de placer *estético*, es decir, con elementos de belleza, los cuales son culturalmente formulados. Pero existe incluso en el paisaje su-

puestamente desprovisto de la agencia humana, un elemento de juicio, un intento de buscar una forma culturalmente dictada para la representación de este paisaje, en este caso puede ser un propósito ideológico de construir, por ejemplo, una naturaleza separada y separable de nuestras acciones en el presente y en el pasado, un ámbito físico puro o virgen: ¿Por qué?

Se plantea que interactuamos con, e interpretamos los ‘paisajes’ de nuestros alrededores, y para mantener claro y consciente la dificultad de separar al ser humano de sus alrededores físicos, se ha inventado el término *paisaje cultural*. Si la experiencia, los conocimientos y la cultura nos aportan elementos para entender zonas urbanas, deberíamos reconocer fácilmente tipos de zonas residenciales, zonas comerciales, vías de tránsito, de actividades en las calles, de lugares públicos, etcétera. La organización espacial y física de las zonas urbanas codifica información que estará accesible a los seres urbanos, es decir, tendrá significado para los que viven y crecen en la ciudad. Es más, dentro del esquema occidental, los entornos contruidos, como son edificios y ciudades, predominan en las representaciones culturales y entran en contraste con las representaciones culturales de muchos grupos indígenas no-occidentales, quienes tienen una relación más estrecha con ciclos y elementos naturales [Hinch and Butler, 1996]. En Canadá, por ejemplo, un bosque de pinos no muy diferenciado, en mi interpretación como canadiense urbana, puede ser compuesto de una diversidad de paisajes para la persona que crece y vive en este medio. Esto viene siendo el aspecto experimentado del paisaje; el paisaje que está basado en el conocimiento que aporta la base para su interpretación.

Por eso, la importancia y el significado de los paisajes ha sido un importante enfoque de estudio. Licate [1981] describe paisajes como “asociaciones de símbolos y significados que juegan un papel en la generación de culturas”. Por su parte, Clendinnen [1980] busca elementos gené-

ricos del paisaje de los mayas yucatecos, que ayudan en la conservación cultural. Singh [1975] identifica "relaciones sociales y de comportamiento que se relacionan con contextos territorio-espaciales" que llevan a la "emergencia y creación de varios tipos de espacios locales, incluyendo los rituales, los territoriales, los económicos y los sociales". Aceptando estos planteamientos como base, otros teóricos plantean que el paisaje se puede leer como texto. Por ejemplo, Cosgrove [1985] propone que el paisaje es una expresión de la lógica de relaciones de poder dentro de distintos grupos; mientras por su parte Carter [1987] estudia el paisaje como "formas y fantasías espaciales por medio de las cuales una cultura declara su presencia". Soja [1989] enfatiza la relación de retroalimentación presente en las interacciones humano-paisaje, y dice que "las geografías humanas tanto reflejan como configuran el hecho de estar en este mundo".

Es importante destacar que estos significados y expresiones son compartidos, hasta cierto punto, entre los miembros de un grupo; es decir, no son percepciones individuales. Porque, de ser así, el paisaje no servirá como medio de comunicación, ni como texto, ni mucho menos como base de la formación de elementos de la identidad de los miembros del grupo. El paisaje nos ubica en un espacio, un lugar o ámbito relativo a nuestros similares y, a su vez, relativo a otros. Compartir la información sobre el paisaje nos identifica como miembros de un grupo, y compartir las herramientas culturales necesarias para la interpretación del paisaje, nos da acceso a una temporalidad, pues el paisaje refleja las actividades del ser humano a través del tiempo; y así el paisaje nos ubica en el tiempo, también. El compartir un sentido de lugar para Basso [1996] refuerza un sentimiento de inclusión y de membresía, además de afirmar una conexión con un pasado "arraigando los individuos en los suelos sociales y culturales de donde germinaron, y unificándolos en una identidad compartida". Dentro de estas concepciones, el

paisaje no es simplemente el escenario estéril o el ámbito estático sobre el cual el ser humano lleva a cabo sus actividades. Al contrario, el paisaje mismo juega un papel social y cultural en el desarrollo de las sociedades humanas. En las palabras de Kent Ryden [1993]:

Un paisaje familiar aporta recuerdos tangibles del pasado, como anclas sólidas para la memoria, inspirando así una autoreflexión del ser que vivió en aquel pasado, y cuyos actos produjeron aquellas remembranzas...

Aspectos del paisaje cultural maya: el ejemplo de Chemax

Uno de los supuestos básicos de la antropología social, en términos metodológicos, es que a través del proceso de aprendizaje de una cultura un ser humano puede tomar conciencia de aspectos de los patrones culturales y de comportamiento. En parte por eso los antropólogos solemos estudiar culturas ajenas para, entre otras cosas, entender mejor la nuestra. Como aprendiz, en un contexto cultural distinto, tal vez nos podemos dar cuenta de formas de sentir, actuar, observar y vivir, y poderlas analizar y comparar con otras formas. Por eso llegué por primera vez a Chemax, Yucatán en 1979, para llevar a cabo una primera investigación. Mi estatus de aprendiz de la cultura de Chemax continúa, y uno de los enfoques más recientes de mis investigaciones ha sido el paisaje cultural, de qué se compone, cómo se construye, qué información provee, y cuáles son las presiones más importantes para que cambie y se transforme. Las siguientes observaciones no pretenden reflejar la complejidad del paisaje cultural para el chemaxeño; el propósito es sólo dar unos ejemplos de elementos del paisaje de los mayas de Chemax que pueden contrastarse con una conceptualización no maya. Mencionaré brevemente el bosque y la vida actual; los asentamientos y la historia; y los sitios arqueológicos y la generación cultural.



El bosque y la vida actual

Chemax es un municipio y también es la cabecera municipal: está ubicado en la frontera entre los estados de Yucatán y Quintana Roo. Cuenta con una población de 17,000 habitantes, 99% de los cuales hablan maya yucateco como lengua materna [XI Censo De Población y Vivienda 1990]. Se considera como parte de la zona forestal del Estado, en donde la producción agrícola a base de maíz predomina.

La mayoría de los hombres de la zona de Chemax se reportan para el censo como agricultores o rancheros, siendo la agricultura de roza-tumba-y-quema la más importante. Esta técnica se caracteriza por el manejo de los bosques en un ciclo de explotación agrícola de corta duración, seguida por un periodo extendido de recuperación arbórea. En la zona de Chemax este manejo ha resultado en un paisaje dominado por bosques, en diferentes etapas de regeneración, con menos de 10% del área bajo cultivo en un momento dado. Desde el aire, la zona parece ser puro bosque.

Desde abajo (o dentro del bosque), para mis amigos de Chemax, el bosque y las milpas forman un sistema altamente diversificado, lleno de evidencias de actividades pasadas, y de recursos útiles para el presente o para el futuro. Existen rumbos en donde predomina la actividad de ciertas familias, existen milpas abandonadas en vías de ser recuperadas por el bosque, existen árboles como el chicle, con evidencia de la actividad de extracción que prácticamente ha desaparecido en la zona. También existen cítricos, que marcan los campamentos abandonados de los chemaxeños que eran chicleros en épocas recientes. Asentamientos humanos abandonados abundan. Caminando en el espacio del bosque, el chemaxeño está ubicado en el ciclo del tiempo; es decir, el bosque es uno de los medios que une el espacio y el tiempo.

La definición del bosque para la gente maya de esta zona se contrasta con la definición del

sector oficial y gubernamental de Yucatán, que corresponde a una percepción ampliamente compartida entre gente de las ciudades. Este contraste se destacó recientemente en los argumentos entre los dos grupos de interés sobre cambios en un ejido en la zona. Mientras que el sector oficial se refería al bosque como "sólo selva" en donde "no hay infraestructura, ni asentamientos humanos", la gente de la zona enfatizaba que es una zona de "7,000 hectáreas de montes altos con maderas duras como cedro, chacté, chechén, y tzalám, además (de) asentamientos, con sembradíos y animales domésticos" [véase Brown, 1996a]. Dentro del paisaje cultural del sector oficial, en otras palabras, el bosque representaba una área homogénea, no conocida, no habitada, ni siquiera muy útil. Significaba el subdesarrollo de las zonas rurales e indígenas del estado. En contraste con esta visión, el discurso de la gente de la zona representaba el mismo bosque como una zona manejada desde hace mucho tiempo, con un inventario amplio y complejo de recursos viables y necesarios, con lugares habitados por familias conocidas. Significa una parte importante e indispensable de su área de subsistencia, sumamente diversa y además parte de su territorio desde mucho tiempo atrás, relacionada con ciertas personas y familias, recursos y actividades. Perderla significa perder aún más posibilidades de sobrevivir como grupo cultural. Y, peor aún, perderla significaría quedar vencidos frente a una incursión de fuerzas ajenas a sus espacios y bosques, o sea, una violación más de su paisaje cultural.

Los asentamientos y la historia

Las actividades del ser humano dentro del bosque no se limitan al uso y el manejo de la flora y la fauna, que dejan huellas interpretadas por la población local. En el bosque también se encuentran construcciones y asentamientos. Estructuras de piedra representan una inversión

considerable, en comparación con edificaciones de madera de uso cotidiano en la zona, son más duraderas, y pueden ser construidas con una altura suficiente para sobrepasar la capa más alta de árboles. Escalando estas estructuras, uno se encuentra con una vista panorámica, de una planicie predominada por bosque, pero con otras estructuras hechas por el hombre visibles en la distancia. En la península de Yucatán, estas estructuras suelen ser o pirámides o iglesias, a veces, las dos cosas. Muchas iglesias del periodo colonial fueron edificadas sobre las bases de pirámides prehispánicas, como es el caso de Ixamal. Estructuras monumentales de piedra que han sido abandonadas son comunes en la región de Chemax. Son elementos clave en el paisaje maya, no importando si fueron abandonadas hace cientos de años, como es el caso de Cobá, o tan recientemente como hace quince años, cual es el caso de Xmaben. Los ancianos de la comunidad toman estas ruinas como evidencia de actividades del pasado, que han sido abandonadas por el momento, pero que volverán a ser importantes. Es decir, estas ruinas se toman como evidencia de la naturaleza cíclica del tiempo, tan importante en el pensamiento maya. En esta visión, los lugares se fundan y se construyen, prosperan, e inevitablemente desaparecen, para reaparecer en otro tiempo.

La guerra civil del siglo pasado en la península resultó en el abandono masivo de la región de Chemax. El proceso de recuperación de la población empezó hace más de cincuenta años, siguiendo los patrones de asentamiento ya establecidos en el paisaje. Es decir, los asentamientos nuevos se fundan sobre las ruinas de, o próximos a, los anteriores, cerca de las fuentes de agua, normalmente cenotes, y de la red de sendas que comunican la zona. Estos son lugares con toponímicos, conocidos a pesar de su condición de abandono por los habitantes locales. El caso de Joteoch ilustra esto. Fue un asentamiento de mil habitantes en 1828, y abandonado por completo durante el siglo pasa-

do. Ahora los nuevos habitantes están siguiendo la forma del asentamiento definido por el sistema de albarradas; y están reutilizando los materiales de construcción y las bases de las casas abandonadas para reestablecer el pueblo [véase Brown 1993]. Así, las ruinas se transforman en pueblos, de nuevo, no nada más en un sentido abstracto, sino en términos concretos — las ruinas se reconstituyen nuevamente como asentamientos humanos.

Los sitios arqueológicos y la regeneración cultural

Algunos sitios arqueológicos en la zona de Chemax tienen significados especiales en términos de una potencia ritual. El sitio de Cobá es uno de esos lugares. Se encuentra hoy día en un estado de destrucción por su *abandono* como asentamiento humano, pero no por falta de su *uso* por especialistas locales. Según algunos ancianos de Chemax, Cobá ha sido siempre un lugar ritual visitado por H-menes y curanderos. Rezaban y ofrecían sacrificios a los dioses para permitir que la gente cazara en la zona, y también para pedir buenas cosechas agrícolas. Hasta la fecha, en Cobá se puede observar un altar y vestigios de velas frente a una de las pirámides más importantes. Según los entrevistados, a ciudades como Cobá les cayó una maldición, y por eso fueron abandonadas y siguen bajo el control de espíritus malévolos, especialmente durante la noche. El enorme potencial de Cobá emana de las ruinas de lo que había sido una ciudad grande y espléndida, pero que se degeneró bajo el mando de autoridades malvadas y abusivas, y por esto la ciudad y sus habitantes cayeron en ruinas. Según un especialista en rituales de Chemax, Cobá volverá a su esplendor anterior algún día, porque ya fue una vez ciudad con su propio rey. Cobá fue comparado, por este informante, con Cancún. Cancún, decía, no tiene ni pasado ni futuro.

No todos los sitios prehispánicos o ruinas





históricas tienen tales poderes. Se han identificado en términos generales tres tipos de sitios en el paisaje cultural de Chemax. El primer tipo incluye las ruinas de ciudades grandes y bellas que contaban con reyes. Las figuras o 'ídolos' que se encuentran en estos sitios representan los habitantes que fueron condenados a transformarse en piedra y barro. Estas figuras son llamadas "*aluxes*" por los habitantes locales, y a ellos se atribuye la mala suerte que puede experimentar un cazador o un agricultor en el bosque. Los sitios arqueológicos de Cobá y Tulum son de este tipo, y se consideran por algunos ancianos como lugares peligrosos y de mucho cuidado. Para ellos, son sitios que van a recuperar su esplendor en algún futuro. En la segunda categoría están las ruinas que han perdido sus poderes rituales, por alguna razón. Según mis colaboradores en Chemax, estos son sitios de los cuales las figuras han sido removidas, y que no fueron ciudades tan grandes e importantes con sus propios reyes. No se espera que estos sitios se recuperen. Finalmente, existen ruinas que no tienen poderes, que no tienen una maldición, y que no representan peligro a los habitantes locales. Chemax es uno de estos sitios, en parte porque nunca dejó de ser un asentamiento habitado, según los informantes.

Tal vez los dos tipos de sitio más significativos son el primero y el último. Los sitios como Cobá representan la comprobación del desarrollo social y político de los antepasados, y dentro de la lógica del sistema cíclico y no lineal de tiempo, promete un regreso del sistema autónomo de autoridades del pasado. Esto comprueba y a la vez garantiza la continuidad e integridad de los mayas de la zona, por lo menos, según los ancianos. Sin embargo, existen sitios que tuvieron poderes, pero los han perdido. Estos sitios les recuerdan que esta expectativa no es inevitable, y el ciclo puede romperse. Por otra parte, los sitios que nunca han tenido poderes, por ser siempre habitados, pueden significar la continuidad a través del tiempo de los habitan-

tes de la zona y su cultura, y lo cotidiano y constante de los mayas.

Por medio de estos breves ejemplos, que no pretenden reflejar la complejidad del paisaje, se ha tratado de ilustrar cómo el paisaje cultural incluye las actividades y creencias del ser humano en el contexto de una naturaleza que es de su construcción también. Esta totalidad ubica al ser humano en el espacio, pero también en el tiempo, en el sentido de saber de dónde salió, y con suerte, hacia dónde va.

Chemax es una unidad social y cultural que en su totalidad incluye los usos y creencias acerca del contexto físico de donde se encuentra. El bosque, la red de sendas, las milpas nuevas y las abandonadas, los asentamientos vacantes y los habitados, las edificaciones destruidas y las que están en construcción todavía representan la interacción del habitante de la zona con sus alrededores, como individuo y en grupo, que da forma al paisaje cultural. Sus acciones están condicionadas por éste, al mismo tiempo que sus acciones lo perpetúan.

Presiones sobre esta construcción de paisaje

Charles Frake recientemente escribió un artículo sobre la importancia del paisaje inglés para la definición del inglés mismo. Él llama esta identificación generalizada con un paisaje de ciertas características, un "mito compartido" [Frake, 1996] y destaca la importancia para los ingleses de mantener esta visión del paisaje que les permite, lo que él llama "un encuentro significativo con su pasado". Si el paisaje es una parte, aunque sea efímera, de la historia de un grupo y sociedad, entonces debe de considerarse como parte del patrimonio del grupo. Patrimonio se define como un bien común con valor de uso, es decir, un bien que no tiene dueño, y así no puede ser convertido en un bien con valor de intercambio. Es una combinación de lo físico, modificado y construido culturalmente por

medio de las actividades y las creencias de los seres humanos.

El problema es que no existe un solo grupo ni una sola percepción o definición de este paisaje. Aunque el paisaje puede ser trascendental para la definición de un grupo y de cada individuo dentro del grupo, las sociedades complejas no son homogéneas y no existe una sola visión. Las creencias reportadas aquí para Chemax no son compartidas entre todos los habitantes de la zona, sino que son apreciaciones basadas en las reflexiones de algunos ancianos mayas. La mayoría de la gente de la zona no ha reflexionado así, no necesariamente tendrán impresiones explícitas sobre los elementos del paisajes y sus implicaciones hacia el pasado o hacia el futuro. Además, algunos no estarían ni interesados ni de acuerdo con estas apreciaciones. La definición del chemaxeño no es uniforme ni estática. En parte esto es debido a presiones externas sobre el paisaje mismo y sobre el sistema de creencias dentro de esta zona. La costumbre actual de esta zona, como en muchas otras del mundo, no incluye la representación de la historia, de los recursos, ni de los asentamientos actuales, en forma cartográfica o impresa. El bien común es parte de la sabiduría, y ésta se acumula durante la vida del integrante. Es por eso que la información se guarda principalmente en las mentes y las memorias de los ancianos. Pero esta información se 'ancla' a los elementos físicos del paisaje. Mientras exista continuidad con el pasado, esta información tendrá relevancia. Tanto la pérdida de la noción de raíces, como la pérdida de los espacios y lugares dentro del ámbito físico, representarían una amenaza a la integridad cultural del grupo. En las palabras de Ryden [1993]:

El riesgo de la pérdida de lugares y de sus culturas representa algo mucho más grave que la necesidad de alterar la cartografía; significa el empobrecimiento no solamente del paisaje sino también de la vida de los habitantes del mismo.

Proyectos de colonización

Los procesos de colonialismo han servido como manera de apropiar paisajes culturales y amenazar la integridad de grupos en muchas partes del mundo. La pérdida de lugares y territorios es una apropiación de espacios, con la eliminación de las poblaciones locales a causa de guerras, enfermedades, o su reubicación a otras regiones lejos de sus paisajes culturales de origen. Medidas más benignas, pero igualmente exitosas para impulsar la transformación cultural, han incluido la introducción a las zonas de poblaciones nuevas migrantes, la privatización de los bosques, la explotación y venta de los recursos, y el cambio de los toponímicos. Es evidente que estas medidas representan cambios fundamentales a los elementos físicos y de significado, reflejos de los cambios en autonomía y control, sobre el paisaje cultural. Nuevos asentamientos, con gente de otra cultura, eliminación de rasgos del paisaje, restricción de acceso a grandes áreas de las zonas, cambios lingüísticos y de nombres de lugares, todos resultan en la destrucción del paisaje —y con eso en gran medida, del conocimiento y del sistema de creencias y significados asociados con el mismo.

Es importante destacar aquí que a menudo el proceso de colonización no es impulsado explícitamente para eliminar un paisaje existente, sino que se justifica como proyecto para construir un paisaje en lugares identificados, erróneamente, por no tener habitantes. Por esta razón, grandes áreas de Canadá fueron identificadas como "despobladas" y "vacías", y por lo tanto, aptos para recibir colonos, según los colonizadores. Desafortunadamente, hoy día es más difícil creer que las fuerzas gubernamentales o coloniales no conozcan las zonas y sus habitantes, antes de dibujar zonas como áreas vacías en un mapa. Esto resulta ser un pretexto y justificación, consciente y subversiva, para la expropiación o apropiación de zonas como es el caso de Amazonia. En las palabras de Gow [1995]:

Los espacios 'vacíos' que aparecen en los mapas de Amazonia han permitido que demasiada gente asuma que nadie vive ahí.

El papel de la cartografía oficial dentro de los proyectos coloniales ha sido explorado por King [1996] quien plantea que los poderes colonialistas apropiaron el poder de definir lo que existe y lo que no, y el mapa resulta tener más credibilidad que el territorio mismo. De nuevo, para los europeos y occidentales, la representación en forma de mapa resultó en la incorporación de nuevos territorios al paisaje cultural de ellos mismos; con una serie de creencias y expectativas dictadas por las etiquetas que aparecían en el mapa. Desafortunadamente, estas personas ajenas a la zona y la cultural local suelen considerar a los mapas como representaciones objetivas, supuestamente sin juicios culturales. Esto sigue pasando hoy en día.

El proyecto turístico Mundo Maya

El desarrollo de una cartografía uniforme y coherente, y la producción y venta del mapa de una zona definida por criterios totalmente definidos por gente externa a la zona, fueron propósitos *explícitos* del proyecto turístico Mundo Maya, cuando fue acordado en 1992 entre los gobiernos de Honduras, El Salvador, Guatemala, Belice y México. Es, efectivamente, uno de los vehículos más importantes para llevar a cabo la promoción turística en esta zona llamada el "Mundo Maya". ¿Cuál es la relación entre este "Mundo" y el mundo del chemaxeño en términos de los paisajes?

Mi lectura del proyecto "Mundo Maya", basada en los materiales producidos, me lleva a pensar que en gran medida se trata de una comercialización de rasgos o lugares que tienen significado para los habitantes locales mayas. En este sentido, el proyecto podría entenderse como un intento de abrir al turista elementos sueltos de los múltiples paisajes culturales, y en ese

sentido los "Mundos" de los varios grupos que hablan lenguas de la familia maya. Aparecen como puntos en el mapa de este "Mundo", sitios arqueológicos que son mencionados por los ancianos de Chemax, por ejemplo. Se ha construido un "Mundo" de parcheo, un paisaje cultural sin incluir ni las raíces históricas ni los significados de la gente local, los que viven en estas zonas y quienes, en algunos casos, son responsables de la sobrevivencia de estos rasgos. El Mapa oficial del llamado "Mundo Maya" también indica lugares que ofrecen servicios que necesita el turista, como son gasolineras, aeropuertos, hoteles, etc., sitios que ofrecen oportunidades para recreación, especialmente playas, lugares con interés ecológico, como son cuevas, volcanes, cenotes, etc.; y lugares que tienen interés cultural, en museos, arquitectura colonial, o sitios arqueológicos. El folleto dice:

El Mundo Maya ofrece al visitante una gran variedad de opciones para sus vacaciones. Aquí existe, literalmente, algo para todo el mundo y la oportunidad de hacer combinaciones emocionantes de actividades y destinos.

El consumidor de este producto turístico no es una persona local, sino visitantes a la zona, quienes desean incluir esta zona dentro de sus propias experiencias y ubicarla en sus propios paisajes culturales.

Esto es un encuentro de paisajes culturales en praxis. Si pudieran coexistir, no habría problema con la construcción de los dos. Sin embargo, si la construcción de paisajes culturales implica la experiencia y acción directa, que por definición deja una huella no nada más en la mente del individuo, sino sobre el paisaje físico también, entonces la llegada de otros significados y expectativas acerca del paisaje tiene que impactar sobre los paisajes preexistentes.

Si, como en el caso de colonialismo, se mezclan estos contactos entre paisajes culturales con relaciones de poder, entonces pueden precipitarse cambios impuestos con la fuerza de la

dominación hacia grupos y culturas de escalas más pequeñas. Esto es uno de los peligros más grandes de este proyecto turístico. Es un encuentro de esquemas culturales, que se ve inevitablemente reflejado en la construcción y el manejo de espacios. El grupo dominante normalmente no se sensibiliza a los impactos negativos provocados por su presencia y sus acciones, concentrándose en los beneficios económicos para la nación, por ejemplo. Pero, la llegada de turistas a Cobá precipita la demanda de infraestructura y servicios turísticos, y cambia radicalmente la forma y función del asentamiento humano en sí. Hoy en día, el significado de Cobá para los jóvenes de Chemax tiene más que ver con las posibilidades de ganar dinero y observar turistas que con los sentimientos de regeneración cultural provocados por Cobá como una ciudad maya abandonada, entre los ancianos. Está por verse si, con el tiempo, la importancia de Cobá en términos de las convenciones culturales mayas de Chemax resisten este nuevo esquema cultural con los significados relacionados a él.

Comentarios finales

El paisaje no es un medio externo al ser humano sobre o dentro del cual realiza sus actividades; sino que el paisaje es una construcción, basada en nuestros esquemas culturales, que a su vez refuerza estos mismos esquemas. Los cambios culturales se ven reflejados en el paisaje, así como las transformaciones del paisaje conllevan cambios en la cultura de los que ahí viven y se reproducen. El cambio es inevitable, y no resulta necesariamente en una destrucción cultural. Sin embargo, la modificación, o redefinición de lugares y elementos del paisaje impuesta por fuerzas externas puede causar conflictos y confusiones culturales, cuando se pierde la coherencia del 'texto-paisaje'. Es decir, el paisaje cultural es una construcción que sigue lógicas y estructuras como si fuera un lenguaje: reflejando los deseos, principios y juicios de valor de las po-

blaciones locales. Según Green [1996], se lleva implícita una serie de premisas que "juegan un papel en la formación de la experiencia del espectador", al mismo tiempo que lo ubica "como participante en una relación predefinida en cuanto a las categorías de clase y de género existentes". Cambios precipitados causarán descompensaciones entre los miembros de las comunidades y culturas impactadas.

Es de suma importancia asegurar que estos contextos físico-ideológicos, o paisajes culturales, se entiendan en cada caso de los distintos grupos y culturas de nuestras sociedades. Hay que estudiar a fondo los cambios y las transformaciones culturales, al mismo tiempo reconociendo la importancia de la diversidad cultural para la sobrevivencia de la humanidad. Los espacios dentro de los cuales las culturas producen y se reproducen son una parte de la misma cultura, necesarios para su sobrevivencia e integridad cultural. Estudios de cambio cultural y proyectos de planeación bien podrían incluir un enfoque más detenido sobre aspectos del paisaje cultural, por ejemplo, vinculando los elementos físicos del paisaje con las respectivas estructuras culturales y sociales. Si bien se modifica el lugar de Cobá en el paisaje del chemaxeño, por ejemplo, ¿exactamente qué se pierde en términos culturales con esta modificación? Si un proyecto turístico masivo redefine y comercializa elementos del paisaje de Chemax, ¿por qué no se calcula el precio de esta comercialización para asegurar que los que siempre han sido cuidadores y constructores de este paisaje decidan sobre su uso, y reciban los beneficios económicos implícitos en su privatización y venta? La transformación de Cancún, de ser un campamento chiclero y pesquero a ser una gran ciudad, sí representa una realidad actual para el chemaxeño. Debemos asegurar que los impactos de tales cambios se estudien antes de llevar a cabo proyectos de tales magnitudes. Un estudio previo de impacto social y cultural puede ayudar a prevenir cambios culturales radicales y

negativos para la gente de estas zonas.

La gente indígena de Canadá tiene generaciones tratando de negociar con el gobierno para recuperar sus espacios y territorios perdidos por el proceso violento de colonización. Dentro de su retórica se destaca la importancia para ellos de la información que codifica el paisaje, y

la importancia que estos paisajes tienen en su autodefinición como individuos y como grupos o etnias. Ya es hora de que entendamos también la importancia de los espacios y paisajes, de la politización de tales espacios para lograr proyectos de poder, y de la destrucción cultural que acompaña la apropiación de los paisajes culturales.

BIBLIOGRAFÍA

- BASSO, K, 1996, *Wisdom Sits in Places*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- BROWN, DENISE, 1993, *Yucatec Maya Settling, Settlement and Spatiality*, PhD Dissertation, Riverside, Universidad de California.
- BROWN, DENISE, 1996a, "La organización social y espacial de ciudades mayas: aportaciones de la Antropología Social", *Arbeitsblatter*, Institut fur Ethnologie der Universitat Bern.
- BROWN, DENISE, 1996b, "Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México", *Memorias del VII Congreso de Antropología Social*, Zaragoza, España.
- CARTER, P., 1987, *The Road to Botany Bay*, Chicago, University of Chicago Press.
- CLENDINNEN, INGA, 1980, "Landscape and world-view", *Comparative Studies of Society and History*, vol. 22, núm. 3, pp. 374-393.
- COSGROVE, DENIS E., 1985, *Social formation and symbolic landscape*, Totowa, N.J., Barnes & Noble Books.
- FRAKE, C. O., 1996, "A church too far near a bridge oddly placed: the cultural construction of the norfolk countryside" in R. Ellen and K Fukui (eds.), *Redefining Nature*, Berg Publishers.
- GOW, PETER, 1995, "Land, people and paper in Western Amazonia" in E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape*, Oxford, Clarendon Press.
- HINCH, T. AND R. BUTLER, 1996, "Indigenous tourism: a common ground for discussion" in R. Butler and T Hinch (eds.), *Tourism and Indigenous peoples*, London, UK, International Thomson Business Press.
- HIRSH, E., 1995, "Introduction: Landscape: Between Place and Space" in E. Hirsh and M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape*, Oxford, Clarendon Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 1990, *XI Censo Nacional de Población y Vivienda 1990*, Tomo Yucatán, México.
- KING, G., 1996, *Mapping reality: an exploration of cultural cartographies*, New York, St. Martin's Press.
- LICATE, J. A., 1981, *Creation of a Mexican Landscape*, Department of Geography Research Paper No. 201, Chicago, University of Chicago.
- MEINIG, D., 1976, "The beholding eye: ten versions of the same scene", *Landscape Architecture*, 66, pp. 47-54.
- RYDEN, K. C., 1993, *Mapping the invisible landscape: folklore, writing, and the sense of place*, Iowa City, University of Iowa Press.
- SINGH, K. N., 1975, "The territorial base of medieval town and village settlement in Eastern India" in R.L. Singh and K. N. Singh (eds.), *Readings in Rural Settlement*, Varanasi, National Geography Society of India.
- RYDEN, KENT, 1993, *Mapping the Invisible Landscape*, Iowa City, University of Iowa Press.
- SCHAMA, SIMON, 1995, *Landscape and Memory*, Toronto, Random House of Canada.
- SOJA, E. W., 1989, *Postmodern Geographies*, London, Verso.

