

01081



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

8

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

“LOS MAYAS. IDENTIDAD, CULTURA Y PODER”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A :
MARÍA GUADALUPE VIOLETA GUZMÁN MEDINA

FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIRECTOR DE TESIS
DOCTOR LUIS RAMÍREZ CARRILLO



DIVISION DE ESTUDIOS
POSGRADO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CIUDAD UNIVERSITARIA

FEBRERO DE 2003

1



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A MIS QUERIDOS HIJOS
MÓNICA Y ALFREDO
POR SU CARIÑO Y SU APOYO**

AGRADECIMIENTOS

La culminación de un trabajo de tesis aunque siempre es responsabilidad individual, al fin de cuentas es también el resultado de un esfuerzo colectivo, ya que a lo largo de su desarrollo, participaron personas e instituciones que brindaron apoyo en diferentes niveles y circunstancias. Por ello quiero agradecer a todos aquellos que de algún modo y en cierto momento me regalaron su tiempo, sus vivencias, sus saberes y pareceres.

En primera instancia agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), sin cuyo apoyo financiero esta investigación no habría podido realizarse. Asimismo al Programa de Mejoramiento Profesional de la SEP (PROMEP) y a la Universidad Autónoma de Yucatán, en especial a la Facultad de Ciencias Antropológicas que proporcionaron los recursos y facilidades necesarias para la conclusión de este trabajo.

Estoy en deuda con los habitantes de Kanxoc y de Uci por la invaluable colaboración, disposición y generosidad que mostraron para con todos los integrantes del proyecto global y personalmente para mi estudio particular. Gracias por su tiempo y por permitirnos asomarnos a la intimidad de su mundo de vida.

Igualmente extiendo mi reconocimiento al trabajo de tutoría del Dr. Luis A. Ramírez Carrillo que con paciencia y entusiasmo revisó las variadas versiones escritas y me proporcionó importantes comentarios que enriquecieron la tesis.

No menos importante fue el apoyo brindado por los otros dos integrantes de mi comité tutorial Dr. Andrés Medina Hernández y Dr. Mario Humberto Ruz Sosa quienes siguieron todo el desarrollo del trabajo. Mi gratitud por los críticos e interesantes señalamientos, que fueron determinantes tanto para la estructura, como para el contenido de esta investigación, sin menoscabo del afecto y la amistad.

También agradezco profundamente el tiempo y la buena disposición de la Dra. Vania Salles, Dr. José Alejos, Dra. Anabella Pérez Castro y Dr. Pedro Bracamonte, integrantes del sínodo, por la lectura del documento y las interesantes sugerencias hechas al texto.

Mi reconocimiento a todos los integrantes del proyecto, especialmente a la Mtra. Cecilia Lara por su coparticipación en la responsabilidad del proyecto global; a los estudiantes Erika Chi, Paulina Patrón, Gabriel Huchim y Tomás Bacab de la Facultad de Ciencias Antropológicas, que se desempeñaron como ayudantes de campo y al licenciado en Matemáticas Hugo Lara por su colaboración en la captura de la información de la encuesta.

Por último quiero dar las gracias a los Brs. Mónica Lolbé Barrera y Pedro Pablo Parra por la elaboración de los cuadros, mapas y croquis que ilustran esta tesis.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Maria Guadalupe
Moreta Guzmán Medina

FECHA: 24 mayo 2013

FIRMA: Maria Guadalupe Moreta Guzmán Medina

INDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN	7
Metodología	16

Capítulo I

LA IDENTIDAD COMO CONCEPTO TEÓRICO

1. Introducción	23
2. La identidad desde la Sociología	25
3. La identidad y la Psicología	29
4. La identidad como constante antropológica	31
5. La especificidad de la identidad étnica	32
5.1. La etnicidad y el Estado Moderno	34
5.2. En torno al grupo étnico	35
6. Identidad y cultura	41
7. El papel de la ideología	43

PRIMERA PARTE

LOS INDICIOS DE LA IDENTIDAD

Capítulo II

LA IDENTIDAD DESDE AFUERA

1. Las primeras miradas	53
2. El pasado luminoso	62
3. La visión de los vencidos	69
4. La reivindicación	73
5. Los mayas del siglo xx	90
6. Una nueva mirada	104

Capítulo III

UNA NUEVA MIRADA HACIA LOS MAYAS DE YUCATÁN

1. El contexto regional	108
2. Origen e identidad. El mundo recuperable. La historia	117
2.1. Los tiempos del oro verde	119
2.2. El oriente tradicional	127
2.3. El nombre como indicio de un origen común	138
3. La misma lengua, la misma identidad	141
3.1 Valoración y transmisión de la lengua	146
4. La cultura impuesta. La educación y la imposición del español	158
5. Familia e identidad	163

5.1. Tipo de familia	174
5.2. Ciclos de la familia	185
5.3. Residencia y herencia	187
5.4. Organización y funciones de la familia	190
5.5. El parentesco ritual	193
6. Hacia la modernidad y el progreso. Cambio y continuidad. Mestizos y catrinas	196
7. La vivienda familiar y el uso del espacio	203
8. Autopercepción identitaria	210
8.1. El nivel básico de la identidad	211
8.2. Diferencia identitaria	212
8.3. Referentes identitarios intracomunitarios	214
8.4. Percepción primaria de la alteridad	217
8.5. Identidad extracomunitaria	218

SEGUNDA PARTE EL SUSTRATO DE LA IDENTIDAD

Capítulo IV ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PERSISTENCIA CULTURAL

1. Introducción	222
2. Un atbo al pasado	223
3. La tierra y la planta sagrada: el maíz	226
4. Del maíz al henequén: Motul de Carrillo Puerto	231
4.1 El auge del Sisal	233
4.2 El fin del henequén: El caso de Ucí	237
5. Los hombres de maíz	245
5.1. Valladolid la perla del oriente	248
5.2. Un pueblo milpero del oriente: Kanxoc	251
6. Solidaridad y reciprocidad	273
7. La pluralización del mundo de vida	275
8. Cosmovisión e identidad	280
9. Los hombres sin tierra	289
10. La otra cara de la identidad	292

Capítulo V PODER, RELIGIÓN E IDENTIDAD

1. Algunas reflexiones en torno al poder	300
2. Resistencia e identidad	306
3. El ejercicio del poder. El sistema de cargos civiles y religiosos	309
4. Estructura política y formas de gobierno. Poder y autoridad	312
4.1. Niveles de participación	315
4.2. Formas de reconocimiento y legitimación de poder	318
5. Procesos de cambio e identidad en Ucí	322
6. Resistencia y persistencia étnica en Kanxoc	326

6.1. Una forma de gobierno indígena. Autonomía y autodeterminación	337
6.2. Estructura del sistema de Guardias	340
7. Religiosidad colectiva como expresión de identidad	347
7.1. Identidad, fiestas y recomposición religiosa	352
7.2. Los gremios: nuevos significados	355
7.3. Resignificación de la fiesta patronal	359
7.4. El sistema de fiestas en el oriente	362
7.5. Los gremios: una visión particular	367
7.6. Una reinterpretación de la fiesta patronal	369
CONCLUSIONES	382
BIBLIOGRAFÍA	390
GLOSARIO	408
INDICE DE CUADROS	412
INDICE DE MAPAS	414

INTRODUCCIÓN

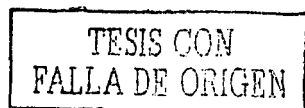
Finalizar este trabajo representó no solamente un gran reto profesional sino también la satisfacción de una inquietud personal que surgió a raíz de mi llegada a las tierras del Mayab. Profundizar en el conocimiento de los representantes actuales de una de las grandes culturas de Mesoamérica se convirtió en un tema de investigación, que pudimos realizar después de una estancia de más de 10 años en la ciudad de Mérida capital del estado de Yucatán. A pesar de lo largo de mi permanencia, mi interacción con los mayas yucatecos me proporcionó no pocas sorpresas y numerosos desaciertos. Lo que la realidad me presentaba se contradecía en gran parte con la información bibliográfica a la que había tenido acceso hasta entonces.

Mi experiencia personal y las lecturas realizadas me sugirieron muchas interrogantes que si bien en un principio surgieron empíricamente, fueron transformándose en una inquietud profesional y finalmente en los cuestionamientos teórico-metodológicos que guiaron este trabajo. Ahora, al final del camino puedo decir que varios de los supuestos pudieron ser verificados, que algunas de las afirmaciones fueron demostradas pero que también hubo omisiones, expectativas y posibilidades que no fue posible cubrir. Sin embargo creemos haber alcanzado nuestro objetivo al realizar un trabajo que nos permitió ampliar y profundizar nuestro conocimiento de los mayas-yucatecos contemporáneos y adentrarnos al estudio de su identidad.

Asimismo consideramos que la actualización de una parte de la información etnográfica de los mayas actuales así como el avance en el conocimiento de los procesos identitarios que se están originando en el actual proceso de globalización es nuestra modesta aportación al estudio de esta etnia y a la revaloración de su cultura.

El presente trabajo de tesis es parte de una investigación más amplia sobre identidad que se realizó en Yucatán entre 1996 y 1998 y que contó con el financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

El proyecto global estuvo bajo la responsabilidad de la suscrita y contó con la colaboración de la maestra Cecilia Lara Cebada y de los estudiantes Erika Chi, Paulina Patrón, Tomás Uicab y Gabriel Huchim alumnos de la licenciatura en Antropología



Social de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán que se desempeñaron como ayudantes de campo.

El estudio se llevó a cabo en los municipios de Motul y Valladolid ubicados en la zona henequenera y la zona milpera del oriente respectivamente del actual estado de Yucatán. En la selección de estas zonas se tomó en cuenta la importancia que ambas regiones han tenido en el desarrollo histórico del pueblo maya yucateco. La zona henequenera representa la región en donde se llevó a cabo el proceso de cambio social que trastocó más profundamente después de la conquista, el mundo de vida de los mayas de Yucatán. El cultivo de plantación del henequén significó para el campesino maya nuevas formas de sujeción e imposición que fracturaron sus relaciones materiales y simbólicas con su territorio y con la alteridad. En tanto que la zona milpera del oriente tiene condiciones históricas diferentes que la han convertido en zona de resistencia étnica y por lo tanto en el receptáculo de la cultura maya tradicional.

El desarrollo del proyecto comprendió dos etapas: la primera consistió en un seminario de preparación teórico-metodológica para la conformación de un marco teórico general y la segunda de la realización de seis investigaciones individuales: dos de las investigadoras responsables y cuatro de los alumnos inscritos al proyecto. Todas tenían como meta final la elaboración de un trabajo de tesis. En el primer caso de posgrado y en el segundo de licenciatura. Las dos primeras investigaciones desembocaron en sendos trabajos de tesis doctoral como el que aquí presento y otro que está en proceso sobre identidad y religiosidad popular a cargo de Cecilia Lara la otra integrante del proyecto.

En tanto que de los cuatro trabajos de licenciatura, dos se realizaron en la zona henequenera y dos en la zona del oriente sobre temas afines al tema central del proyecto. Sin embargo debido a la finalización del presupuesto asignado al proyecto y a las necesidades personales de los estudiantes involucrados éstos se retiraron después de haber elaborado un informe preliminar.

El proyecto se planteaba como objetivo principal el estudio comparativo de la identidad étnica de los mayas en el estado de Yucatán a través de sus formas actuales de organización y en las regiones henequenera y milpera del oriente del estado por considerarlas paradigmáticas en función de los procesos históricos que se desarrollaron

en cada una de ellas así como de sus actuales expresiones culturales¹. Se trataba también de explicar los fenómenos de resistencia étnica y cultural como mecanismos que aseguraron la continuidad del grupo y su cultura.

En ese sentido se consideró a la identidad como estrategia² para preservar y construir su propio proyecto de vida, por lo que era necesario identificar cuales eran los referentes culturales que esta etnia consideraba necesarios mantener o redefinir para resignificar su identidad y persistir en el tiempo y en el espacio. La complejidad y polisemia de la identidad nos dificultó llegar a una definición general para el proyecto por lo que optamos por dejarla abierta y que cada investigador en su trabajo individual libremente elaborara o seleccionara aquella que fuera más de acuerdo con sus objetivos particulares.

En el desarrollo del proyecto global, en la etapa correspondiente a la revisión bibliográfica sobre los mayas modernos nos encontramos que la mayor parte de la información etnográfica, databa de la época de los cincuenta con los trabajos de Redfield y Villa Rojas además de un número limitado de trabajos etnográficos más recientes sobre algunas comunidades que nos daban una imagen fragmentada de la vida de los actuales habitantes de Yucatán pues la mayor parte de ellos, hacían referencia a diversas problemáticas que resaltaban sólo algunos aspectos de su cultura. Una numerosa producción desde las perspectivas de la Economía y la Historia se concentraba básicamente en la problemática económica de la zona henequenera. La mayor parte de las obras consultadas sobre la historia reciente de los mayas-yucatecos priorizan como sujeto de estudio al campesino henequenero y toda la problemática que se encuentra en torno al cultivo de la fibra desde un enfoque predominantemente

¹ - De acuerdo con Benton (1983) las relaciones raciales y étnicas no son clases especiales de relaciones objetiva o naturalmente dadas, sino relaciones construidas históricamente que perduran cuando hay interés en mantenerlas y que cambian a lo largo de la historia cuando las motivaciones individuales se modifican.

² - Al respecto retomamos la noción de estrategia de Bordieu que "no se refiere a la persecución intencionada y planificada de antemano de metas calculadas, sino al despliegue activo de "líneas de acción" objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman configuraciones coherentes y socialmente inteligibles, aunque no se apeguen a ninguna regla consciente o no busquen objetivos premeditados planteados como tales por un estratega" (Pierre Bourdieu y Loic J.D. Wacquant, Respuestas por una antropología reflexiva, Edit. Grijalbo, México, 1995:28).

economista. Esta panorámica nos condujo a la necesidad de actualizar dentro de los límites de nuestra investigación, la información etnográfica de los mayas contemporáneos cuando menos de las regiones estudiadas a partir del estudio de dos municipios seleccionados para la investigación: Motul en la zona henequenera y Valladolid en la región milpera del oriente del estado

Por otra parte y en función de un concepto tan difícil de aprehender como la identidad³, nos propusimos darle al análisis extensión y profundidad por lo que ampliamos nuestro universo de estudio más allá del estudio de caso con el fin de conjuntar la metodología cuantitativa con la cualitativa. Esto se logró con la aplicación de una encuesta⁴ a los municipios seleccionados que contemplaron siete comunidades de donde se obtuvo una muestra de nuestro universo de estudio conformada por 276 cuestionarios. La información obtenida se profundizó en los estudios de caso que se llevaron a cabo en una comunidad de cada uno de los municipios seleccionados que fueron Ucí en el municipio de Motul y Kanxoc en Valladolid. La selección de las regiones de estudio como de los municipios se hizo por considerar que ambos resumen los procesos históricos más importantes que se desarrollaron en Yucatán y que han sido determinantes en la construcción y redefinición de su identidad colectiva.

En nuestro estudio particular nos planteamos como objetivo principal el estudio de la identidad étnica de los mayas yucatecos actuales a partir de la descripción y el análisis de los referentes identitarios seleccionados por los sujetos sociales para autodefinirse. En este análisis nos propusimos enfatizar las relaciones de poder ya que planteamos que su influencia es determinante en la conformación de la identidad étnica en función de las relaciones de dominación-subordinación que caracterizan a la población indígena en nuestro país.

Partimos del supuesto de la existencia de una sociedad yucateca plural, en la cual los mayas han conservado y ofrecido su propio aporte cultural desde la perspectiva del

³.- El estudio de la identidad ha sido creciente en las últimas décadas prácticamente desde todas las disciplinas sociales convirtiéndose en una herramienta de análisis para todas ellas y especialmente para la antropología, originándose una importante producción que intenta definirla, pero que lejos de hacerlo se ha vuelto un concepto polisémico y resbaladizo que ha originado grandes controversias teóricas y metodológicas.

dominado. Su persistencia étnica y cultural se debe a la existencia de una matriz cultural compartida que les ha permitido apropiarse de los elementos culturales dominantes y refuncionalizar los propios en un continuo proceso de cambio y continuidad a través del cual redefinen constantemente su identidad.

Consideramos que muchas de las acciones colectivas de los actuales pobladores de Yucatán pueden ser explicados al analizar la redefinición que han realizado de los contenidos culturales que conforman su identidad y bajo los diferentes procesos de dominación a los que han estado sujetos. Así, la sociedad yucateca actual es una sociedad pluriétnica y pluricultural, cuya identidad esta fuertemente influenciada por la presencia del factor étnico maya⁴ que matiza los diferentes procesos sociales y se expresa en diversos grados, otorgándole una particularidad específica y dando lugar a expresiones culturales diferenciadas pero que tienen como punto de punto de referencia los emblemas que configuran su matriz cultural

Por ello actualmente en Yucatán es posible encontrar variaciones de las manifestaciones culturales de la etnia maya en función de los procesos históricos diferenciados, como son las formas de dominación contemporáneas y la migración intercomunitaria y rural-urbana que se ha agudizado en los últimos veinte años como producto de la crisis agraria que vive el estado, especialmente en la llamada zona henequenera. La consideración de dos espacios diferenciados, tanto históricamente, como por las condiciones productivas y de reproducción social, en donde encontramos la expresión de la identidad de los mayas yucatecos, nos planteó para nuestro trabajo la necesidad de realizar un estudio comparativo que tomará en cuenta las similitudes y las diferencias que significaba determinar la existencia de una matriz cultural y conocer la

⁴ - La información metodológica sobre la elaboración y aplicación de la muestra se encuentra en el anexo metodológico de este trabajo.

⁵ - El estudio de la identidad étnica es particularmente importante en contextos poliétnicos debido a que la etnicidad implica clasificación, separación y vinculación entre individuos a través de un conjunto de categorías que son definidas en términos de un "nosotros" y un "ellos". La identidad que se construye siempre por contraste, es esencialmente un fenómeno de síntesis, ya que implica que en una misma persona se integren varios status y roles así como diversas experiencias dentro de una coherente imagen de sí mismo" (Epstein, A.L., Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicidad, Chicago, 1978: 181.

forma particular en que a partir de ella, los sujetos sociales de cada una de esas regiones han enfrentado los procesos de dominación.

En primer término tenemos el sector que habita en el oriente y el sur del estado, en la región conocida como maicera, cuya población continúa siendo mayoritariamente campesino-milpera. Dentro de este sector podemos hacer una diferenciación. Por un lado encontramos algunas de las poblaciones consideradas como las más representativas de la etnia maya por conservar formas de vida más tradicionales que se localizan en la parte del oriente del estado. Por otro están las comunidades del sur que aunque siguen siendo maiceras, siembran el maíz con nuevas técnicas y han sido objeto de la introducción de programas gubernamentales de diversificación productiva como los cítricos y que a diferencia del oriente, muestra ya cambios culturales importantes que se expresan en una disminución de la presencia de algunas de las variables que han servido para definir la identidad étnica, tales como el vestido, la lengua y los rituales asociados al cultivo de la milpa, a las fiestas y al ejercicio del poder.

Un segundo espacio de expresión de identidad se delimita en el noroccidente del estado, es la llamada zona henequenera que, aunque su población sigue manteniendo lazos con la tierra, el cultivo de la plantación desplazó al cultivo del maíz como eje de la vida de los pueblos. A través del control de la producción de henequén se establecieron en esta zona lazos de sujeción y subordinación al poder del Estado Mexicano, de manera más directa y violenta que los que se establecieron en la zona maicera.

Las particularidades del proceso de diferenciación étnica que tuvo lugar en Yucatán, originó al establecimiento de una peculiar "frontera" étnica, que dificulta el estudio de la identidad ya que, a diferencia de otras regiones interétnicas, la presencia de "lo maya" no está circunscrito a un determinado espacio social. Ciertas variables manejadas tradicionalmente por la antropología, tales como la lengua, el vestido, y la vivienda, continúan siendo utilizadas tanto para la autoidentificación como para la heteroidentificación étnica en Yucatán aunque algunas de ellas, como el vestido, la lengua incluso partes de la vivienda tradicionales han sido objeto de apropiación por parte de otros grupos de la sociedad yucateca.

Por otra parte la autoidentificación étnica de los indígenas mayas, como en el caso de otros grupos étnicos de nuestro país, tiende a ser negada o devaluada a nivel

manifiesto. Esto es explicable si tomamos en consideración que la indianidad constituye el supuesto ideológico de la larga dominación y subordinación a que han estado sujetos. No obstante el pueblo maya yucateco, como otros grupos indígenas, ha logrado resistir siglos de dominación y es una presencia activa en el Yucatán contemporáneo, gracias a su particular capacidad de adaptación. En su tenacidad, "recuerdan, inventan, rememoran e imaginan en distintas maneras, ritmos e intensidades porque no conforman un bloque homogéneo ni se encuentran asépticamente aislados; comparten tiempos y espacios con millones de personas no mayas" (Ruz, 1993)

La identidad étnica se expresa en los diversos espacios que conforman la cultura de una sociedad. La cultura puede ser definida como el conjunto de prácticas sociales presentes en la vida cotidiana de cualquier grupo humano, en la forma particular como se articulan estas prácticas y se les da sentido para de esa manera reconocerse (autoidentificarse) como una unidad frente a otros grupos.

De acuerdo con nuestros objetivos retomamos la definición de cultura elaborada por Geertz (1987) que dice "el hombre es un animal inserto en una trama de significados que el mismo ha tejido, que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto no una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una ciencia interpretativa en búsqueda de significados". Desde nuestra perspectiva esta red de significados no es una sola. Planteamos que cada grupo social crea y recrea en un tiempo y espacio históricamente determinado una forma particular y propia de organizar sus prácticas sociales y que son esas formas las que dan cuenta de su identidad.

El presente proyecto se plantea abordar el estudio de la identidad privilegiando las relaciones de poder desde la perspectiva de los protagonistas, de sus valores y del mundo simbólico que gira en torno al acceso y uso del poder. Nuestro interés se centró en la identificación de los elementos culturales de la identidad étnica maya, en especial aquellos en los que se expresan mas claramente las relaciones de poder como son las formas de organización vinculadas con la disposición y el control de los recursos materiales, así como las que se relacionan con la vida cívico-religiosa y la ritualidad asociada a ella.

Consideramos que para entender las actuales formas y mecanismos asociados al ejercicio del poder entre los grupos étnicos mayas, era necesario hacer un seguimiento de las formas de organización político-religiosa que existían antes de la llegada de los españoles y de los cambios que posteriormente sufrieron durante la colonia y los años posteriores a la independencia. Aunque no nos propusimos profundizar en la perspectiva histórica, hacemos algunas referencias al pasado de los mayas yucatecos con el objeto de aclarar el análisis y señalar cuando así lo consideramos necesario las continuidades históricas y culturales

Abordar la identidad y específicamente la identidad étnica significa enfrentarse a numerosos problemas que tienen que ver con los fenómenos sociales que se están generando como parte del actual proceso de globalización económica y homogenización de la cultura y que inciden de forma determinante en la conformación y comportamiento de las identidades sociales, afectando muy particularmente a las identidades étnicas. Es en este contexto que estudiar la identidad étnica de los mayas actuales de Yucatán implica adentrarse en la problemática y las características de la conformación de la identidad de los grupos indígenas de nuestro país y conocer los diferentes mecanismos utilizados por ellos que han permitido su persistencia étnica y cultural. Asimismo nos permite acercarnos a los problemas que se vinculan con la construcción y conformación de la identidad y cultura nacional.

Debido a la complejidad y polisemia de la identidad consideramos necesario la elaboración de un capítulo que diera cuenta del estado de la discusión desde la perspectiva de los diferentes enfoques y autores que la han abordado, lo que nos permitió por un lado clarificar en lo posible el concepto y por el otro construir un marco teórico de apoyo a nuestro análisis.

Por otra parte la dificultad para aprehender a la identidad nos planteó un difícil problema a la hora del análisis que intentamos resolver dividiendo nuestra información en dos partes. La primera a la que denominamos Indicios de Identidad, quedó integrada por los capítulos II y III. El capítulo II tuvo dos objetivos: el primero dar cuenta de cómo se construyó la identidad de los mayas a partir de la mirada de la alteridad que se refleja en la historia oficial; y segundo hacer un balance de la producción bibliográfica sobre el tema identitario que nos diera pistas para nuestra investigación.

El capítulo III contiene la descripción y el análisis de aquellos referentes identitarios tradicionalmente utilizados por la antropología para estudiar la identidad étnica que son más visibles, cuantificables y más susceptibles de estigmatización a los ojos del "otro" y consecuentemente son más rápidamente abandonados en aquellas situaciones interétnicas donde el grupo étnico minoritario está inmerso en un sistema de dominación. Se trataba también de conocer la vigencia de esos marcadores étnicos en la conformación de los mayas yucatecos contemporáneos desde la perspectiva de la autoidentidad como la heteroidentidad.

La segunda parte está integrada por los capítulos IV y V, en ellos abordamos los elementos culturales que consideramos constituyen el sustrato de la identidad étnica de los mayas contemporáneos que se expresa en diversas manifestaciones de su organización social y que finalmente ha permitido la continuidad de esta etnia y su cultura en el tiempo y en el espacio. Así en el capítulo IV se aborda la importancia que tiene la relación con la tierra y el territorio como ancla identitaria del ser maya.

Por último en el capítulo V analizamos la vida político-religiosa y el mundo simbólico asociado a estos espacios sociales que son parte fundamental de la matriz cultural y de los fenómenos de resistencia étnica y persistencia cultural. Por último planteamos que en ese proceso de cambio y continuidad, este grupo étnico ha mantenido formas y mecanismos para relacionarse con la sociedad dominante, algunas veces apropiándose de las formas de organización que esa sociedad le impone, y otras refuncionalizando las propias. Esas formas propias están matizadas por la manera como se perciben o se identifican a sí mismos como grupo étnico. Si consideramos que la identidad étnica surge por oposición, negando a otra visualizada por ella etnocéntricamente, un grupo no puede conceptualizarse si no es en términos de otro grupo, es decir, un grupo se constituye por un sistema de interacciones y donde este sistema no se da no se puede hablar de grupo étnico. De este modo y solamente así, en un campo de relaciones interétnicas es como podemos hablar de las identidades.

Si consideramos que la identidad étnica es la expresión ideológica de un fenómeno de diferenciación cultural y organizacional, cuyos contenidos no son estáticos, nos permite conocer cómo se han transformando para adaptarse a las condiciones siempre cambiantes del mundo actual y como han ocupado "nuevos espacios políticos y

económicos sin renunciar a su identidad étnica, pero sobre todo creando nuevos símbolos de identidad que, sin perder su relación con los primigenios de origen colonial, adoptan formas distintivas en los contextos sociales en los que irrumpen" (Medina, A. 1993).

A continuación con el fin de hacer más clara y comprensible la lectura del trabajo, consideramos necesario presentar previamente a la exposición de los resultados, la metodología utilizada en el análisis del material empírico, en especial el que se refiere al obtenido en la encuesta.

Metodología

Las características polisémicas y de difícil, aprehensión del concepto de identidad objeto de esta investigación, nos planteo la necesidad de conjuntar la metodología cuantitativa y la cualitativa a fin de lograr resultados que pudieran ser medidos y posteriormente cualificados. La primera nos proporcionaría extensión en el conocimiento del tema y del sujeto de estudio, en tanto que la segunda nos permitiría acceder a la profundidad de los mismos y complementar la información obtenida en el primer nivel. La intención al utilizar ambos tipos de estudio fue tratar de revalorar el uso de las técnicas cuantitativas como herramientas metodológicas, que si bien tienen sus limitaciones dentro de las ciencias sociales, sobre todo tratándose de un tema tan espinoso como la identidad, pueden ser útiles para dar una mayor amplitud del problema que se pretende investigar. En tanto que la metodología cualitativa propia de la antropología nos serviría para rebasar el enfoque del estudio de caso y comprobar la información cuantitativa en especial en aquellas variables difícilmente medibles. Para alcanzar estos objetivos se decidió como parte de la metodología cuantitativa la aplicación de una encuesta a una muestra representativa del universo de estudio y de la cualitativa la realización de un estudio de caso en cada uno de los municipios seleccionados.

De acuerdo con los objetivos del proyecto, se seleccionó un municipio de dos de las regiones socioeconómicas en que se ha dividido el estado de Yucatán: la zona henequenera y la zona milpera del oriente. En la primera se eligió el municipio de Motul, al que históricamente se le reconoce como el "centro" de la zona henequenera y actualmente es uno de los que está experimentado un importante proceso de cambio debido a la introducción de la industria maquiladora. En la zona milpera se seleccionó un

municipio de la parte oriente que fue Valladolid, considerado como uno de los "más tradicionales", tanto por su participación histórica durante la Guerra de Castas, como por la ausencia de proyectos estatales y privados que tiendan a fomentar el desarrollo económico de la zona. En síntesis, interesó destacar los contrastes y las similitudes entre ambas zonas.

La encuesta se aplicó a una muestra representativa de entre el 5 y el 10% respecto al total de la población rural de cada municipio seleccionado. Posteriormente, se seleccionaron comunidades de cada municipio que cumplieran con las siguientes características:

- que tuvieran una población de más de 500 hasta 1,500 habitantes, y
- que estuvieran relativamente cercanas a la cabecera municipal, a una distancia de menos de 15 kilómetros.

Con estas características, se buscó una cierta homogeneidad entre la población encuestada y al mismo tiempo que el número de habitantes fuera manejable para realizar los estudios de caso. Al mismo tiempo se trató de conocer la posible influencia que ejerce sobre ellas la cabecera municipal.

Originalmente se planteó aplicar la encuesta en tres comunidades de cada municipio, sin embargo en el municipio de Valladolid las comunidades que tienen las características antes mencionadas fueron de menor tamaño que las de Motul, por lo tanto, nos vimos en la necesidad de tomar cuatro comunidades de Valladolid para que el número de encuestas aplicadas fuera semejante al de Motul. De tal modo que en Motul se eligieron tres comunidades (Uci, Kini y Zacapuc) y en Valladolid cuatro (Tixhualactún, Pixoy, Ticuch y Kanxoc)

Dado que algunos de los objetivos del proyecto están relacionados con los estudios de caso que se realizaron en las dos comunidades seleccionadas, se levantó un censo para averiguar el total de casas y se seleccionó de manera aleatoria el 20% de las viviendas habitadas de cada una de las siete comunidades que componían el universo de estudio. Este porcentaje se determinó tratando de que el número de encuestas fuera suficiente para reflejar la diversidad que existe al interior de la comunidad, tanto en los aspectos económicos como socioculturales. El porcentaje obtenido se reflejó en un total de 276 encuestas.

La aplicación de la encuesta en cada comunidad se hizo en base al plano de la población, dividiéndola en cuatro partes a partir de dos ejes que se cruzaron en el centro. Las encuestas se distribuyeron equitativamente en cada uno de los sectores que resultaron de esta división y las viviendas se seleccionaron tratando de cubrir cada manzana del sector, iniciando por la parte central de la calle y evitando aplicar encuestas en viviendas ubicadas una enfrente de la otra. En caso de no encontrarse la persona de la vivienda, se pidió a los encuestadores visitar la siguiente vivienda siguiendo el sentido de las manecillas del reloj y evitando la esquina. La razón para este señalamiento fue debido a que por lo general es ahí donde suelen ubicarse comercios o servicios. Se evitó encuestar predios comerciales y de servicios, tanto públicos como privados debido a que:

- interesaba al proyecto localizar a familias cuyo jefe tuviera como actividad principal el cultivo de la tierra, y
- por experiencias anteriores, los propietarios de comercios son informantes fáciles de entrevistar y los encuestadores tienden a facilitar su trabajo entrevistándolos preferentemente.

Para obtener los datos de todos los miembros de la familia se entrevistó preferentemente al jefe de familia o en su defecto al pariente más cercano que pudiera contestar en el momento de la entrevista.

La encuesta estuvo conformada por cuatro apartados: el primero que se refiere a los datos generales de la familia, el segundo dirigido a obtener información económica, el tercero que hace referencia a información sociopolítica y un cuarto apartado que contienen las preguntas directamente relacionadas con el tema de la identidad para hacer un total de 102 reactivos. Las preguntas dirigidas al jefe de familia se centraron básicamente en los aspectos económicos y políticos, aunque también se consideraron otras variables de especial significado para la investigación como la cosmogonía y la identidad. En el diseño de la encuesta se tomaron en cuenta algunos de los llamados indicadores o marcadores de identidad étnica que han sido generalmente trabajados por la antropología, con la intención de conocer su vigencia o los cambios operados en estos referentes identitarios. Entre los indicadores de identidad étnica que utilizamos se encuentra la lengua, el vestido, la vivienda, la familia, la cosmogonía que combinamos con indicadores socioeconómicos

tales como principales fuentes de ingreso, los servicios de la vivienda, menaje de la casa, etc.

La última parte de la encuesta contiene algunos reactivos que explícitamente hacen alusión a la identidad con la intención de captar de una manera más directa la percepción de los sujetos sociales de nuestro universo de estudio. Al incorporarlas en la encuesta nos propusimos obtener la primera información que se expresara en el nivel manifiesto e inconsciente. Tenían por objeto, proporcionarnos información sobre la percepción de sí mismos, de un "nosotros" y de la alteridad. Asimismo consideramos necesario conocer cuáles eran los principales referentes que la gente manejaba en ese primer nivel para identificarse o diferenciarse con respecto a los otros, tratando de establecer una jerarquía en orden de importancia que nos permitiera acercarnos lo más posible a la forma en que los propios sujetos seleccionan sus marcas para reafirmar o reconstruir su identidad. Esto era particularmente importante para nuestro trabajo si consideramos que estamos hablando de la que ha sido considerado como el pueblo indio más grande y homogéneo de nuestro país cuando menos en términos territoriales y lingüísticos.

La captura de la información se realizó utilizando el programa Dbase y el procesamiento se hizo con el SPSS. Para la primera etapa se contó con un pasante de matemáticas y para la segunda con un técnico especialista en computación.

Para alcanzar el nivel de profundidad que nos habíamos propuesto alcanzar decidimos abordar el tema de la identidad desde el nivel de lo local como el contexto de la vida comunitaria por considerar que es ahí donde se expresan más cercana e intensamente las relaciones sociales. Lo local nos permitiría identificar lo semejante, lo compartido pero también apreciar las diferentes niveles en que se articula la realidad, donde se da la interrelación entre diversos actores sociales con intereses diversos y contradictorios que involucran relaciones de poder. Esta consideración condujo a la utilización de la comunidad como la unidad de análisis de esta investigación pero visualizada no como una realidad autocontenida o encapsulada sino como la representación social de pertenencia a un lugar con límites y fronteras claras, un "el lugar" cargado de significados, el espacio más reducido que el regional donde se nace, se vive y donde se construyen las etapas primaria y secundaria de la identidad

individual y colectiva, es considerado "el lugar" de resguardo de lo propio que es compartido con el "nosotros" pero que también da cuenta de la diversidad y del conflicto y forma parte de procesos sociales más amplios.

Por ello se consideró necesario realizar el estudio cualitativo a través de los estudios de caso, propio de la antropología. Para tal efecto seleccionamos una comunidad de cada municipio donde se trabajó posteriormente a la aplicación de la encuesta. En el municipio de Motul se eligió a la comunidad de Uci y en Valladolid a la comunidad de Kanxoc. En esta fase se trabajó con una muestra que se integró a partir de la muestra de la encuesta. Para recabar la información cualitativa de esta parte, contamos con la colaboración de los cuatro estudiantes de licenciatura que se incorporaron como ayudantes de campo, dos en la comisaría de Uci y dos en la comisaría de Kanxoc. Permanecieron por un lapso de 6 meses durante los cuáles recabaron información general para el proyecto al mismo tiempo que trabajaron en su estudio particular.

La realización de un trabajo de campo en profundidad que se realizó en diversas etapas de diferente duración a lo largo de dos años. Una primera parte implicó la aplicación de la encuesta y la segunda la estancia en las dos comunidades donde se llevaron a cabo los estudios de caso. Esta segunda etapa se realizó con nuestra permanencia en la comunidad durante diferentes lapsos que fueron de 15 días a 1 mes hasta completar 6 meses en cada una de las comunidades seleccionadas. Posteriormente a esta etapa se regresó a las comunidades para llenar lagunas de información que fueron detectadas en el trabajo de gabinete. Para la obtención de la información cualitativa utilizamos las técnicas de entrevista, historias de vida, genealogías y la observación participante que nos permitió llegar al nivel de profundidad que el tema requería. Cabe aclarar que aunque se trabajó principalmente con la muestra seleccionada, también se trató de recabar información de toda aquella persona de la comunidad con la que se tuvo contacto ya que en muchas ocasiones nos proporcionó datos complementarios.

Nuestra estancia en la comunidad de Uci no implicó mayor problema, sus habitantes se portaron generosamente con nosotros brindándonos su hospitalidad y la mejor disposición para la realización de nuestro trabajo. En el caso de Kanxoc la

situación no fue muy diferente. Aunque en principio tuvimos que enfrentarnos a la resistencia de sus habitantes a nuestra presencia, el cumplimiento de ciertas reglas particulares instituidas para los extraños nos abrió las puertas de los hogares de los kanxoques que al igual que los de Uci nos brindaron su hospitalidad y su afecto.

Cuadro 1

Relación de las comunidades seleccionadas del municipio de Vallabona		
COMUNIDAD	TOTAL DE POBLACIÓN	%RESPECTO AL MPIO.
TICUCH	762	1.78
TIXHUALACTUN	578	1.35
KANXOC	1408	3.30
PIXOY	695	1.63
TOTAL	3443	8.06

FUENTE: XI Censo general de población y vivienda, INEGI, 1990.

Cuadro 2

Relación de las comunidades seleccionadas del municipio de Vallabona		
COMUNIDAD	TOTAL DE POBLACIÓN	%RESPECTO AL MPIO.
ZACAPUC	831	2.11
KINI	1595	3.94
UCI	1274	3.09
TOTAL	3700	9.14

FUENTE: XI Censo general de población y vivienda, INEGI, 1990.

Cuadro 3

<i>Representatividad de las viviendas seleccionadas en el Mpio. de Vallabona por comunidad</i>			
REPRESNTA COMUNIDAD	TOTAL DE CASAS	20 % DE VIVIEND.	% DE 276 ENCETAS.
TICUCH	147	29	10.87
TIXHUALACT'UN	119	23	8.70
KANNOC	255	51	18.48
PINOY	132	26	9.78
TOTAL	650	130	47.10

FUENTE: XI Censo general de población y vivienda, INEGI, 1990.

Cuadro 4

<i>Representatividad de las viviendas seleccionadas en el municipio de Itzamal por comunidad</i>			
COMUNIDAD	TOTAL DE CASAS	20 % DE VIVIEND.	% DE 276 ENCETAS.
ZACAPUC	181	37	13.41
KINI	280	56	20.29
UCI	253	51	18.48
TOTAL	714	144	52.18

FUENTE: XI Censo general de población y vivienda, INEGI, 1990.

Cuadro 5

<i>Representatividad de la muestra por municipio</i>					
MPIO.	TOTAL DE HABITANTES POR MPIO.	% RESP. AL MPIO.	POBLAC. CIUDAD	POBLAC. RURAL MPIO.	% RESP. A POB. RURAL
MOTUL	5,107	2.8%	3,373	1,734	8.3%
VALLABONA	8,364	1.3%	5,810	2,554	5.2%

FUENTE: XI Censo general de población y vivienda, INEGI, 1990.

CAPITULO I

LA IDENTIDAD COMO CONCEPTO TEÓRICO

*Quando se quiere estudiar a los
hombres. hay que mirar junto a
sí; pero para estudiar al hombre
hay que aprender a dirigir la mirada
a lo lejos; hay que observar en
primer lugar las diferencias para
descubrir las propiedades*
Jean-Jaques Rousseau.¹

1.- Introducción

Este capítulo surgió de la necesidad de contribuir a la reflexión teórica sobre el estado actual del debate en torno a la identidad. Tratamos de proporcionar una mirada amplia e interdisciplinaria que nos permitiera conocer la diversidad con que ha sido abordado este concepto. En función de esta idea realizamos una revisión de un buen número de las publicaciones bibliográficas que desde la perspectiva de la psicología, la sociología y desde luego la antropología, han estudiado nuestro tema de investigación. Sin embargo debido a la cantidad de producción existente decidimos hacer una selección teórico-metodológica acorde con las necesidades de nuestro estudio. El objetivo principal consistió en conjuntar aportaciones provenientes de los diferentes campos de las ciencias sociales mencionadas que contribuyeran a aclarar y comprender los procesos identitarios que están teniendo lugar desde finales del milenio y que se expresan en la construcción y reconstrucción de identidades en diferentes niveles, nacionales, de género, étnicos, etc..

Cabe señalar que el material presentado no tiene la intención de contrastar a los autores seleccionados sino de ofrecer una visión sobre las principales tesis contenidas en las obras consultadas, tratando de extraer aquellas que nos sirvieran como guía para abordar la complejidad y polisemia de la identidad. En la actualidad su importancia radica no solamente en el aspecto teórico sino también en las implicaciones políticas y culturales que lo convierten en un tema relevante de actualidad mundial

¹.- Essai sur l'origine des langues, cap VIII.

En los últimos años se ha originado un auge de estudios y ensayos que desde distintas perspectivas y disciplinas, se abocan a la discusión sobre la identidad. Este renovado interés por el problema de la identidad ha sido resultado de los grandes cambios que se han operado a nivel mundial en los ámbitos económico, político y social, dando lugar al surgimiento y desaparición de modos y formas de vivir, a la modificación de formas de pensamiento que si bien borran las distancias también rompen viejas lealtades y profundizan las diferencias². La complejidad del mundo actual exige que se replanteen las concepciones que desde las ciencias sociales se han manejado sobre el concepto de identidad, que ha sido definido como un fenómeno bipolar en el cuál la identidad se construye por oposición y en contraste a la otredad. Esta forma de abordar la identidad se refleja en un manejo descriptivo y limitante del concepto toda vez que era visto como un conjunto de rasgos inamovibles y por si mismos definitorios.

Actualmente la identidad social sólo puede ser definida si se toma en cuenta el conjunto de prácticas y acciones simbólicas que la conforman y que son expresión dinámica de la red de relaciones sociales que se dan entre los sujetos sociales. Esto permitirá un mejor acercamiento y comprensión de los mecanismos mediante los cuales se recrea la cultura y una interpretación más real de las contradicciones que se dan al interior de los procesos identitarios.

La discusión sobre la identidad como problema teórico no es nada nuevo, ha sido abordada lo mismo por la Filosofía que por la Sociología, la Antropología y la Psicología, sin embargo estas discusiones no han logrado aclarar el concepto, por el contrario su definición es cada vez más compleja y difícil de manejar sobre todo considerando los contradictorios procesos sociales que se dan como resultado del actual proceso de globalización.

La identidad ha sido estudiada desde dos grandes enfoques, el primero es aquél que se desprende de la definición del actor desde la óptica del observador externo que lo percibe desde afuera como integrante de una identidad social y el segundo que se tiene

² - Tal es el caso de la desintegración de los países del llamado socialismo real, donde coexistían diversos grupos étnicos que reclaman su derecho a la autonomía y la autodeterminación. Así como los movimientos independentistas de los países africanos que luchan por el poder y el control de sus recursos materiales.

desde la óptica del propio actor social, que se autopercibe como sujeto, autor conciente de sus propias acciones y motivaciones.

2.- La identidad desde la Sociología

La Sociología ha analizado y discutido la identidad desde tres dimensiones; como elemento indispensable de la integración, como estrategia para la acción y finalmente como compromiso. En el primer caso la identidad ha sido abordada estrechamente relacionada con la idea subjetiva de la integración es decir, la forma como el individuo internaliza los status y roles adquiridos o impuestos y somete a ellos su ser social. La identidad será más fuerte en la medida en que el sujeto haya integrado lo mejor posible las normas y expectativas que les son atribuidas por la sociedad. Esta idea normativa de la identidad que se desprende de la corriente funcionalista esta fuertemente asociada con el proceso de socialización y su eficacia³ La normatividad de la identidad es determinante cuando se hace referencia a la cohesión y permanencia colectiva, ya que la identidad vista subjetivamente como vertiente de la integración es fundamental para la conservación del orden social. De este modo mientras más fuerte sea esta identidad atenuará la posible confrontación entre la identidad individual y la identidad colectiva que pudiera surgir en una sociedad cada vez más compleja y cambiante⁴. Esto tiene que ver con la característica de plasticidad de la identidad que permite a los actores sociales variarla, adaptarla, modularla y incluso manipularla, sin que ello signifique que se pueda manejar libremente ya que es el resultado de cómo nos autopercebimos, pero también de cómo nos perciben en los demás en un contexto social e histórico determinado.

Sin embargo esta interiorización de status y roles actúa también como diferenciador individual y permite a los actores sociales un necesario grado de individualismo para adaptarse a los procesos de cambio social. En este sentido la

³- En la sociología funcionalista encontramos que desde Durkheim hasta Parsons la identidad como vertiente subjetiva de la integración es inherente a la personalidad social ya que mientras más internalicen los actores sociales los status y roles asignados mayor será su integración y consecuentemente más fuerte será su identidad social o colectiva.

⁴- Esto significa que los actores sociales pueden disponer de un cierto margen de "libertad para manipular su identidad utilizando de una forma estratégica sus referentes identitarios y de

construcción de identidad esta hecha en función de un proceso donde se encuentran semejanzas y similitudes pero también elementos de diferenciación con respecto a otros grupos⁵. Esta noción funcionalista de la identidad como vertiente de la integración hace que los problemas y movimientos sociales sean vistos como síntomas de desintegración social en el nivel colectivo y como crisis de identidad a nivel del individuo. Desde esta perspectiva la identidad no es más que un alto grado de congruencia del individuo con la sociedad, puesto que "mediante la interiorización de un conjunto de roles institucionalizados, el individuo entra en comunicación con el universo cultural de los símbolos y valores de modo que éstos últimos se conviertan en parte constitutiva de su identidad". (Giménez, 1996:18)

La identidad vista como estrategia esta estrechamente vinculada con la noción de recurso para la acción, desde esta perspectiva lo que define a la identidad no es ya la interiorización de normas y reglas sino el desarrollo de la capacidad estratégica para el logro de ciertos fines, con lo que la identidad se vuelve un recurso para la acción y se transforma en factor que impulsa la autonomía y la identidad personal de los actores sociales al mismo tiempo que les permite manejar con mayor libertad las normas y reglas que les son impuestas. Esta forma de definir la identidad no debe entenderse como una alternativa frente a la definición de identidad como integración sino que representa otro nivel de la identidad y lo que las separa en última instancia es su uso social. Es decir que mientras en una forma se interpreta como un fin en la otra se interpreta como un medio.

La identidad como estrategia se convierte en un medio para la acción y la movilización. Así mientras una identidad este mejor integrada mayor será su capacidad de movilización. Pero también en este nivel la identidad se transforma en una opción de acción más que una naturaleza, es más un medio que un fin. Lo que se pretende no es

acuerdo con sus intereses materiales y simbólicos" (Giménez, 2000:57) pero tomando en cuenta las condiciones estructurales del entorno social en que pretenden actuar.

⁵- A este respecto Dubet (1989) afirma "Este nivel de la identidad no puede existir sino en el juego de las referencias positivas y negativas en donde se elaboran las operaciones de categorización y de discriminación que organizan los procesos cognoscitivos, las representaciones de si y de la sociedad".

movilizarse para resguardar la identidad, sino que ésta se usa como estrategia para lograr mejores posiciones ya sea del grupo o del actor.⁶

La identidad como compromiso es la que se define en función de la pertenencia, los valores e intereses culturalmente determinados del actor social. En este nivel de la identidad la identificación va más allá del individualismo, el actor social se percibe como miembro de una realidad cultural y como poseedor de una capacidad de acción colectiva. Este nivel de la identidad es diferente a los dos anteriores ya que no es la autorepresentación de la integración del grupo y tampoco es un medio para alcanzar ciertos fines. La identidad como compromiso según Dubet (1989:582) es la asimilación al nivel de la acción de las orientaciones culturales y los proyectos sociales permitiendo de esa manera definir los intereses individuales y superarlos", y así sacralizarlos; se habla entonces de los "intereses" de la patria, del proletariado o de la democracia" (Dubet, op cit) La identidad como compromiso significa que el actor social se coloca en el centro de los principios culturales y de las relaciones sociales de la sociedad⁷.

Este tercer nivel de la identidad es el que permite que los actores sociales logren trascender sus intereses y sus valores más allá de la integración comunitaria o social para llegar hasta los sentidos más "abstractos" de la vida colectiva. Es este nivel de la identidad el que nos posibilita entender la construcción de proyectos globales y a largo plazo, así como definir al militante que está en contra de lo establecido o que lucha por rescatar y revalorar el sentido de la vida colectiva y sus valores más intrínsecos. Este nivel identitario tanto de sí como de aquellos a los que se opone es tan real como las expresiones más inmediatas de la identidad social, aun cuando no defina al actor en cuanto a roles y localizaciones específicas, ya que la identidad colectiva no descansa en las identidades personales sino en la forma en que los individuos se relacionan entre sí,

⁶ - Dentro de la producción sociológica predomina el concepto de estrategia como una acción plenamente consciente con metas claramente percibidas y reduce la noción de interés a la mera persecución de ganancias materiales por lo que la reduce a un concepto intencionalista y utilitarista que fue duramente criticada por Bordieu postulando la triada conceptual de campos, capital y habitus.

⁷ - Berger y Luckman hacen referencia al compromiso en relación con ciertas identidades: "El individuo se compromete así de manera extensa con la nueva realidad. Se "da" a la música, a la revolución, a la fe, no sólo parcialmente sino con todo lo que constituye subjetivamente la

incluyendo compromisos conflictivos, en el caso de un actor dominado en relación con sus principios por los cuales se interpreta la acción y las relaciones sociales.

La identidad como compromiso puede entenderse como una de las variadas formas de la conciencia de clase, cuando se manifiestan sentimientos de solidaridad en abstracto por la que se movilizan actores sociales cuya identidad e intereses no se encuentran relacionados en forma inmediata⁸. La identidad de un individuo está conformada por la confluencia de varios niveles de pertenencia que se intersectan en un proceso complejo y dinámico.

En consecuencia la noción de identidad no puede ser analizada como si fuera una esencia estática e inamovible y nos remite necesariamente a una red de relaciones y representaciones que incluyen tanto lo público como lo privado, tanto lo social como lo individual. Tampoco puede ser analizada a partir de un solo nivel sino del conjunto de los tres niveles que se interrelacionan e interactúan con diferente intensidad, la identidad es producto de la interacción de esos tres niveles de significado que actúan jerárquicamente. El orden jerárquico de los tres niveles dependerá de las condicionantes que el entorno social imponga y las necesidades e intereses de los sujetos sociales.

3.- La identidad y la Psicología

Desde la perspectiva de la psicología Erikson es el más importante ideólogo de la identidad ya que aunque no descartaba las influencias biológicas y psicosexuales sobre el individuo en desarrollo, acentuaba la influencia de la sociedad y la cultura. Así Erikson (1980) postula que la identidad constituye un proceso "localizado" en la parte central del individuo y de su cultura y por lo tanto se conforma en función de estos dos diferentes niveles y como resultado de su práctica social. La identidad es el resultado del rejuogo de

totalidad de su vida" P. Berger, y T. Luckman, La construcción social de la realidad, 1991, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

⁸.- Esta dimensión de la identidad podría ser considerada como abstracta y vaga, lejana de la imagen que se vincula con cualquier forma de identidad. Pero esta objeción se desvanece si observamos los movimientos sociales en los que los actores van más allá de sus intereses y se sacrifican más por los principios que por los beneficios. Es decir se lucha por aparentes abstracciones como podrían ser el reconocimiento de su dignidad, derechos humanos o derecho a la autonomía. Según la escuela francesa de psicología francesa representada por Tajfel (1981),

estos dos niveles, el público y el privado, el individual y el comunitario, pero también surge de la confrontación con otras identidades. Es la autodefinición del individuo como algo integrado, y a la vez separado y distinto de los demás. La integridad del yo implica a la vez un estar separado de los demás y la unidad del yo, una integración adecuada de las necesidades, motivos y pautas de respuesta de uno mismo. Pero implica también la necesidad de percibirse a sí mismo como algo separado de los demás, por más que comparta con otros intereses, motivos o valores.

La identidad -dice Erikson- "es un proceso de reflexión y observación simultánea, un proceso que tiene lugar en todos los niveles de funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte, el modo en que todos le juzgan a él, en comparación consigo mismo y con respecto a una tipología significativa para ellos: mientras que él juzga su modo de juzgarle a él, con arreglo a cómo se percibe a sí mismo en comparación con ellos, y a los tipos que han llegado a tener importancia para él. Este proceso es, por fortuna necesariamente, inconsciente en su mayor parte, excepto allí donde las condiciones internas y las circunstancias exteriores se combinan entre sí para agravar una dolorosa y exaltada "conciencia de identidad" (Erikson, 1980:18).

Otros autores como Turner(1992) y Hogg (1996) plantean que nos definimos a nosotros mismos por medio de nuestros grupos, nuestro autoconcepto -dicen- (la sensación de lo que somos) no contiene solamente nuestra identidad personal (sensación de nuestros atributos y actitudes personales) sino nuestra identidad social que esta conformada por varios niveles según los papeles sociales que desempeñamos en la sociedad. Experimentamos tales formas de identidad social y como en un juego de cartas, las utilizamos de acuerdo con la situación. Tajfel y Turner (1979) proponen una teoría de la identidad social según la cual:

- categorizamos pues nos parece útil colocar a las personas, nosotros incluidos, en categorías, es decir rotular a los otros y a nosotros mismos equivale a decir cosas de la persona, asociadas real o imaginariamente a la rotulación.

y Turner (1994) lo que subyace en la lucha por bienes intangibles es la búsqueda del reconocimiento de la identidad minusvalorada y estigmatizada.

- identificamos que existe una tendencia a asociarnos con ciertos grupos integrando endogrupos.
- comparamos y contrastamos nuestro grupo con otros grupos con un sesgo a favor de nuestro propio grupo.

La evaluación de nosotros mismos se lleva a cabo por nuestra participación en grupos ya que tener una sensación de "nosotros" fortalece nuestro autoconcepto. Se siente bien. No solamente buscamos respeto por nosotros mismos sino orgullo de nuestros grupos. Ver a nuestros grupos como superiores nos ayuda a sentirnos mejor. A falta de una identidad personal positiva, con frecuencia se busca autoestima identificándose con un grupo. La definición de quién se es con respecto al grupo (raza, religión, sexo, etc.) implica una definición de quién no se es. El círculo que nos incluye a "nosotros" (el endogrupo) los excluye a "ellos" (el exogrupo).

La identidad es definida según la psicología como la forma en la cual un individuo o un grupo se asumen y se definen como tales, esta noción tiene dos ámbitos el personal y el social, que están íntimamente relacionados entre sí e indisolublemente unidos, formando parte de un mismo e inclusivo fenómeno, ya que "la identidad personal solamente se fortalece con el reconocimiento sincero y constante de logros reales, es decir, de realizaciones que tienen significado en la cultura" (Erikson, 1980). Es decir que el hombre es ante todo un ser social, y forma su personalidad por medio de múltiples influencias que ejerce sobre él la sociedad en que se desenvuelve, de tal manera que logra integrarse a su grupo y ser comprendido únicamente en esa dimensión.⁹

4.- La identidad como constante antropológica

En cuanto a la antropología, la definición de identidad ha sido particularmente problemática debido por una parte a la relación que tiene con el concepto de cultura -

⁹ - Phinney (1990) postula la existencia de una identidad "bicultural", es decir la que se identifica tanto con la cultura étnica originaria como con la cultura más amplia. Una identidad étnica positiva puede así contribuir a una autoestima positiva. Lo mismo puede ocurrir con una identidad social positiva entre quienes han sido asimilados por la cultura dominante. Quienes no tienen ni una ni otra por lo general presentan baja autoestima. Así las personas biculturales, quienes han afirmado ambas identidades, tienen un concepto positivo de sí mismos. Estos

núcleo central de esta disciplina- y por otra a que la antropología ha abordado privilegiadamente a la identidad desde la perspectiva de la identidad étnica.

El concepto de identidad ha adquirido en las últimas décadas un gran interés como instrumento de análisis de la antropología. La discusión en torno a esta temática ha generado numerosos trabajos que lejos de resolver el problema lo han hecho cada vez más complejo y difícil de definir. La aclaración de este concepto es fundamental para nuestra investigación pues su definición nos permitirá comprender no sólo las relaciones que entabla un grupo en su propio seno y al exterior, sino también la forma de vida de sus miembros unidos por una historia y una conciencia común. El análisis de los procesos identitarios es determinante para entender como un grupo se asume como tal, cuáles son los referentes que le sirven para autoidentificarse y cuáles utiliza para diferenciarse de los demás y en que medida la posesión de un proyecto político propio refuerza su identidad.

Para nosotros la identidad no puede definirse solamente como la suma de todos los rasgos culturales que comparten los miembros de un determinado grupo social, no puede ser reducida solamente en este plano a una simple adición de valores culturales observables. Lo realmente importante es el uso que hacen de éstos los miembros del grupo social para autodefinirse (mismidad) y diferenciarse frente a otros (alteridad). Toda identidad se construye como tal en un contexto específico de relaciones sociales y como resultado de un proceso histórico determinado. La identidad se constituye en principio en función de elementos subjetivos o internos pero también de elementos objetivos o externos. La identidad no es un concepto estático sino evolutivo y relacional, de tal manera que sólo puede ser definida en relación con otros y con los diversos aspectos de la vida social.

En este sentido y por parecernos la que más se ajustaba a nuestros objetivos decidimos retomar la definición de identidad elaborada por Giménez (op. cit. 2000: 54) como "el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuáles los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro

individuos frecuentemente alternan entre sus dos culturas, adaptando su lengua y su

de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado". Esta forma de definir la identidad contempla todos los elementos que se conjugan en la construcción de la identidad ya sea individual o colectiva y a partir de elementos reales y simbólicos por lo que nos permite abordar el fenómeno identitario en toda su amplitud y complejidad.

5.- La especificidad de la identidad étnica

Es de particular interés analizar la identidad étnica debido a que nos encontramos estudiando una de las regiones interétnicas en donde la presencia indígena se hace más evidente y matiza la vida cotidiana del conjunto de la sociedad regional. Esta perspectiva nos lleva a considerar a la etnicidad como un importante origen de conflicto, ya que los grupos étnicos no se mantienen en una posición fija en un sistema estratificado. Cuando una identidad étnica diferenciada se mantiene en un grupo, tiende, utilizando el concepto de Barth, a mantener fronteras. Al abordar las relaciones interétnicas antes que el contenido cultural del grupo diferenciado lo importante a analizar es cómo y por qué se mantienen las fronteras; fronteras que son más psicológicas que territoriales y que se mantienen tanto por adscripción como por ser factores de origen que designan pertenencia de acuerdo a las características evolutivas que difieren en contenido dependiendo de la historia del contacto de los grupos involucrados. El sentido colectivo de diferenciación que de aquí resulte puede conducir a una adaptación o a un conflicto.

Consideramos que la identidad étnica únicamente se da en una situación de contacto interétnico, es decir, cuando los miembros de un grupo entran en contacto con otro(s) grupo(s) visualizado(s) como diferente(s). Es decir, mientras no se dé esta situación de contacto interétnico no se puede hablar de una identidad étnica conscientemente asumida. La identidad étnica surge entonces por oposición e implica una afirmación del nosotros frente a los otros (Barth, 1976; Cardoso, 1974; Castellanos, 1991). En resumen, se afirma negando a otra identidad visualizada de manera etnocéntrica. Esta identidad se basa por lo tanto en la auto percepción pero también en la heteropercepción, ya que no se conforma sólo internamente. Es decir, la construcción de la identidad no está dada sólo en función de cómo nos autoasumimos, sino también de

comportamiento al grupo en que se encuentran.

cómo nos percibe la alteridad, los de fuera, los otros, aquellos con quienes confrontamos nuestra autopercepción.

En sistemas sociales fuertemente estratificados en los que el origen diverso de los grupos que lo integran se destaca enfáticamente, la competencia es más fuerte que en sociedades estratificadas cuyo énfasis se encuentra en el origen común de todos los estratos sociales. El pluralismo étnico implica una complejidad interna con fronteras más o menos inestables respecto a cuestiones de dominación. Cuando la determinación de las diferencias prevalece sobre el sentido de pertenencia entre miembros de diferentes estratos puede dar lugar a duras formas de explotación y resentimiento. Puede haber también menor adaptación por parte de grupos étnicos que dominan a otros grupos o estratos, produciéndose de este modo periódicos y notorios conflictos sociales que son tan frecuentes como los que se registran entre entidades étnicas política y territorialmente independientes. Es en este sentido que cualquier análisis sobre etnicidad debe considerar desde el punto de vista teórico la presencia del conflicto como condición "normal" o "permanente" en una sociedad plural.

Un acercamiento teórico tendiente a la definición y análisis de la identidad y en especial de la identidad étnica reitero, debe considerar la presencia del conflicto en la conformación de las identidades sociales, ya que revela la continua influencia de las fuerzas reprimidas, fuerzas que no desaparecen simplemente por el hecho de haber sido omitidas por la historia oficial establecida por los grupos política y socialmente dominantes. La posición de las minorías y su influencia es determinante en el proceso de conflicto y adaptación que se origina en las sociedades plurales cuya composición étnica no es homogénea.

5.1.- La etnicidad y el Estado Moderno

La etnicidad se ha convertido en un asunto importante en los estados modernos debido a la interpenetración étnica resultante de los procesos migratorios tanto individuales como geográficos que se generan por la descomposición y recomposición de los centros de poder tanto político como económico, que se dan dentro del actual proceso de globalización. La etnicidad hacia el interior de un estado plural expresa no sólo la

existencia de conflicto en relación con el todo, sino también el conflicto hacia el interior de los grupos étnicos que conforman la sociedad y que se presentan en función no sólo de la lealtad y pertenencia a un espacio en el sistema sino también a su autodefinición vista hacia el futuro. En los estados plurales modernos, la diversidad étnica suele provocar tensiones intersociales que originan el surgimiento de conflictos que se dan no solamente en los Estados que tienen una hegemonía social y política sobre otros grupos étnicos, sino también en aquellos Estados que teniendo un equilibrio en su composición étnica pretenden imponer una homogeneidad cultural a sus miembros, tal es el caso del Canadá o algunos de los países árabes.

La persistencia de determinados grupos étnicos con desventajas sociales y políticas, que insisten en mantener formas simbólicas de diferenciación cultural y que incluso carecen de autonomía política y territorio propio, no puede entenderse si no se parte de un acercamiento sociocultural que permita dar cuenta de cómo funciona la identidad étnica en un sistema social complejo y estratificado. La fuerza de la etnicidad sólo puede entenderse si se analiza en detalle su influencia en la personalidad de los miembros de los grupos minoritarios y resulta insuficiente examinar el comportamiento de los grupos étnicos sólo directamente desde el punto de vista ventajoso de la estructura social.

Partimos del supuesto de que la construcción de la identidad étnica se hace sobre la base de un conflicto entre grupos dentro de los cuáles uno es hegemónico y los otros son dominados. La autodefinición en sí misma es algo interno que tiene que ver con nuestro origen, sin embargo esta autodefinición está influida y modificada en función de factores externos y la heteropercepción. Es desde este punto de vista que un individuo si lo consideramos en su sentido más primario presenta tres orientaciones que determinan el grado de conflicto que se dé al interior del grupo y que se presenta: 1º.- si el individuo se siente integrante o formando parte de un Estado en particular o bien como integrante de un grupo ocupacional; 2º.- si tiene un concepto de pertenencia ya sea política o religiosa orientada hacia el futuro y 3º.- si tiene una concepción de identidad étnica con orientación basada en un origen y un pasado ancestral.

Nosotros planteamos que esta última orientación identitaria constituye una fuerza muy poderosa y en algunos casos superior a la que da origen a los conflictos de clase que se han dado a lo largo de la historia humana.

5.2.- En torno al grupo étnico

Tratar de definir de manera absoluta lo que es un grupo étnico, equivale a descubrir que no existen características esenciales comunes a todos los grupos usualmente designados como tales y que lo mismo ha ocurrido al tratar de definir lo que es un linaje, la familia, la casta o la clase. Partiendo de este supuesto podríamos intentar definir a un grupo étnico como un grupo percibido de personas que tienen en común un conjunto de tradiciones no compartidas por otros grupos con los que están permanentemente en contacto. Entenderemos por tradición al "conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos" y todas aquellas prácticas y creencias, que un grupo o una sociedad acepta para establecer una continuidad histórica que es utilizada para regular el presente" (Hervieu- Leger, 1993:127)¹⁰. Aunado a esto la historia reciente del grupo tiene un pasado basado en una leyenda o un mito del que se desprende el concepto de continuidad generacional biológica-genética que otorga a sus miembros ciertas características físicas que son consideradas esenciales al grupo, aunque esto no significa una monogamia cerrada, sino el seguimiento de ciertas reglas o normas que permiten incorporar nuevos miembros pero sin romper el sentido de continuidad generacional.

En primera instancia encontramos que algunos elementos que aparecen al caracterizar a un grupo étnico pudieran parecer iguales a aquellos que sirven en algunas sociedades para caracterizar la pertenencia a una casta o a un grupo de linaje. Sin embargo el grupo étnico siempre hace referencia a un sentimiento de independencia con respecto a la sociedad plural en la que se encuentra en la medida en que se percibe como una unidad con un pasado cultural común o compartido por lo menos en su origen. Esta percepción de unidad se vincula necesariamente con el concepto de autonomía que independientemente de que sea una posibilidad real o imaginaria hace alusión a una unidad independiente del resto de la sociedad. En contraposición, la casta y el linaje se

¹⁰.- Citada por Giménez, 2000, pp. 60-61.

autoperciben como unidades interdependientes de la sociedad global. Tales formas de agrupamiento atraviesan todo el colectivo social. Por otro lado la casta nos remite a una estratificación social estática en donde el individuo es asignado por nacimiento a un determinado nivel social en el que deberá permanecer durante toda su vida, sin la menor posibilidad de movilidad dentro de ese sistema. En tanto que los individuos pertenecientes a un grupo étnico tiene la posibilidad a lo largo de su vida de cambiar su posición en la estructura social e incluso adscribirse a otro colectivo diferente al originario.

Por su parte los grupos que se integran en torno a ideologías religiosas o políticas más amplias tienen una perspectiva hacia el futuro de sociedades con formas de estratificación más dinámicas y por ende más satisfactorias. Si relacionamos esto con la situación en la que actualmente viven las minorías étnicas, podría darse el caso de que individuos pertenecientes a estos grupos, ante la insatisfacción por la posición social que tienen en la sociedades actuales, busquen un cambio orientándose hacia una ideología política o religiosa que signifique ganar la aceptación de un nuevo grupo. O bien buscan enfatizar su pasado étnico y de ese modo ejercer presión buscando mejorar colectivamente su posición como grupo.

Otra forma de caracterizar la etnicidad es la diferenciación genética heredada que puede ser real o imaginaria pero que está sustentada en un sentido de exclusión. Así la diferenciación genética o "racial" es utilizada por los grupos dominantes para asegurar su dominación por sobre otros grupos étnicos minoritarios que son vistos como inferiores exclusivamente en términos raciales, independientemente de que tengan o no otras diferencias étnicas como podrían ser la lengua, el vestido o ciertas pautas culturales. El hincapié en esta forma de diferenciación tiene como objetivo impedir cualquier grado de asimilación por parte del grupo étnico subordinado y contiene implícita y explícitamente la idea de un atraso genético y por lo tanto de una falta de capacidad para participar socialmente, que no puede ser superada.

Si vemos la etnicidad por el lado de las minorías étnicas como las que conforman a la sociedad norteamericana, que pretenden asimilarse a una sociedad plural, pero las formas de integración están fuertemente ligadas a la raza, observamos que el grupo minoritario se ve obligado si quiere sentirse parte de esa sociedad a seguir otras

alternativas como situarse socialmente en un estamento inferior y en ese sentido autoasumir su inferioridad o bien caracterizar su situación de inferioridad como producto de situaciones de opresión económica y política como sería el caso de los migrantes hispanos. Pero también puede enfatizar su origen étnico en sentido positivo, revalorando sus características raciales y culturales y creando de esa forma una imagen de dignidad colectiva que le permita quedar fuera de una estratificación de casta y al mismo tiempo resaltar su diferenciación con respecto a otros grupos étnicamente definidos.

La mayoría de los grupos étnicos históricamente se han definido en función de una independencia territorial o política. No obstante la importancia de estas variables para definir la identidad étnica es sumamente cambiante y relativa. Así por ejemplo tenemos grupos como los judíos y actualmente los gitanos, que aun careciendo de un territorio asumieron y asumen su identidad étnica, mientras otros como los kurdos de Irak o los irlandeses en Gran Bretaña o los vascos y catalanes en España se definen distintos a estos estados-nación a pesar de que territorial y políticamente forman parte de ellos¹¹. Estrictamente hablando la nacionalidad y la etnicidad parecen indisolubles sobre todo cuando la identidad étnica y la identidad nacional han estado históricamente ligadas por un pasado común como sería el caso de los grupos indígenas de México, ya que nación o nacionalidad hacen referencia a un estado formado por diversos grupos étnicos que han alcanzado una unificación política. Por otro lado la definición de identidad étnica puede también generarse en un nivel más local y específico, lo que daría lugar a diferentes niveles de identidad, el del grupo étnico en sí y el más amplio que estaría dado por el estado o nación del que forma parte.

En México tratar de definir a las poblaciones indígenas que habitan en nuestro país ha dado lugar a inacabables discusiones y controversias sin que hasta el momento se haya logrado llegar a un consenso por lo que se han utilizado indistintamente los

¹¹.- Para Gilberto Giménez "La identidad étnica y su persistencia dependen también de su objetivación como tal en un contexto social particular y de los procesos históricos que le dieron forma; en estos procesos importan, sobre todo, los cambios y las transformaciones que ocurrieron al interior de la etnia, como las luchas que ésta enfrentó y enfrenta en contra de los otros, entendiendo por éstos últimos los miembros de otras colectividades étnicas -o nacionales- que han pretendido imponerles su propio proyecto, es decir, asignarles una identidad distinta a la que ellos mismos se asignan" (en Figueroa A. 1994:34-35).

conceptos de etnia, grupo étnico y cuyo origen podemos situar en la década de los treinta, con los planteamientos de Lombardo Toledano¹² derivados de la política stalinista sobre las pequeñas nacionalidades en la naciente Unión Soviética. Mientras la mayoría de los antropólogos, entre los que podemos mencionar a Guillermo Bonfil, Miguel Bartolomé, Rodolfo Stavenhagen, Héctor Díaz Polanco etc. aceptan estos conceptos, algunos otros como Andrés Medina¹³, Alejandro Figueroa y Darcy Ribeiro cuestionan su utilización para determinar a los indígenas del país. Quizá como afirma Medina, esto es debido a que "entre los muchos conceptos ambiguos que se presentan a la discusión acerca de las particularidades de la cultura mexicana. hay uno que concita grandes turbulencias, en las que tiene mucho que ver la conjunción de dos términos: el de identidad étnica. Una de las razones para la potencialidad convulsiva es el trasfondo político en el que se han movido quienes discuten la definición" (Medina, 1992:13).

Al parecer los principales cuestionamientos para el uso de los conceptos mencionados tienen que ver con dos cuestiones que para estos investigadores son medulares: uno es el que está en relación con la dispersión geográfica y territorial ya que "muy pocos constituyen grupos reales. En algunos casos los llamados grupos étnicos o etnias, sólo existen como comunidades dispersas e inconexas. sin una organización interna y con sentido de adscripción meramente comunitario". (Figueroa,1994) El otro se refiere al sentido que adquiere si se toma en cuenta la historicidad del concepto de grupo étnico que según Medina (1986) "surge en el campo de la antropología y tiene como matriz teórica y conceptual a la de tribu de la teoría evolucionista" {...}cuyas connotaciones etnocentristas y discriminatorias "se eluden cuando se cambia a la de "tribu" por el de "grupo étnico"

Las reflexiones de los antropólogos por definir a las sociedades indias ha dado lugar a innumerables discusiones que han hecho aportaciones a la definición del

¹².- Véase Vicente Lombardo Toledano, El problema del indio, SepSetentas, México, 1973.

¹³.- Véase entre otros de sus trabajos sobre el tema: "A propósito del 68 mexicano: antropología, marxismo y la cuestión étnica" en Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol 25, pp. 183-223, México, 1986 y "Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas", en Revista Mexicana de Sociología, Instituto de Investigaciones Sociales, vol. 60, No. 1, enero-marzo, 1998, pp. 131-168. México

multicitado concepto, siendo la más importante la realizada por Frederick Barth, cuyas contribuciones principales se centran en el reconocimiento de las fronteras étnicas y en dejar de ver a las poblaciones indias aisladas y desvinculadas de los procesos globales que las originaron o de las sociedades en las que se insertan. Otra aportación interesante es la hace Darcy Ribeiro que distingue tres tipos nacionales entre los países de América en relación con su composición étnica: los pueblos trasplantados principalmente europeos que reproducen las instituciones de su país de origen; los pueblos nuevos que se conforman de una fusión de poblaciones de origen diverso de la que resulta una nueva cultura en donde se encuentran presentes tanto elementos de la cultura dominada como de la dominante ya que surgieron a partir de procesos de colonización y que da lugar a la formación de sociedades plurilingües y multiculturales; y finalmente los pueblos testimonio que se localizan en las áreas en donde se desarrollaron las grandes culturas mesoamericanas y andina que actualmente cuentan con una población india significativa aunque no mayoritaria y donde tiene lugar la coexistencia de ambas culturas pero en situaciones de conflicto derivadas de las contradicciones económicas, políticas y culturales que tienen su origen en el objetivo del grupo dominante de imponer su modelo de nación con exclusión de los pueblos nativos. Para el caso de México y la mayoría de los países de América interesan las dos últimas clasificaciones ya que implican los diferentes procesos de formación de las naciones americanas. Sin embargo las interesantes propuestas de este autor son poco conocidas tanto por la antropología como por las otras ciencias sociales que se preocupan por los procesos sociales que tienen lugar en nuestro continente en el actual mundo globalizado.

Esta indefinición nos colocó en la disyuntiva de cual concepto utilizar en este trabajo: etnia, grupo étnico o el más recientemente aceptado de pueblo indio. Por un lado no podemos dejar de reconocer las connotaciones discriminatorias con que se han manejado los dos primeros conceptos, así como la dificultad epistemológica para definir a aquellos colectivos sociales que conforman las poblaciones indígenas, pero también es necesario considerar que éstos, tienen particularidades y especificidades culturales que los diferencia de la sociedad global y que por lo tanto requieren una concepción

especial tanto por los procesos que los originaron como por su situación actual. En este sentido concordamos con Ribeiro quién al referirse a los pueblos indios señala que "Algunos de sus componentes humanos básicos constituyen unidades étnicas distintas por su diversidad cultural y lingüística y por su autoconciencia de etnia diferenciada dentro de la nacional que integran. No obstante los siglos de opresión, tanto colonial como nacional, en el correr de los cuales todas las formas de apremio fueron utilizadas con el propósito de asimilarlos, estos grupos permanecieron fieles a su identidad étnica, conservando peculiares modos de conducta y concepciones del mundo" (Ribeiro, 1972:32).

Sin embargo el trasfondo ideológico y político que subyace en la definición de las poblaciones indígenas de México y los otros países de América ha dificultado avanzar en la precisión de un concepto que de cuenta de las particularidades y diferencias de los pueblos indios. En este contexto nos parece sugerente utilizar el concepto de pueblo indio ya que al parecer tiene una connotación menos reduccionista y discriminatoria que la de grupo étnico y en los últimos años, ante las limitaciones tanto teóricas como políticas de este último que "es sustituido por el de "pueblo", considerado de mayor versatilidad y con un contenido jurídico reconocido internacionalmente" (Medina, 1998:156). En este sentido tenemos que ni aún la ONU ha logrado definirlo pues mientras para unos "pueblo" es un concepto sociológico, análogo al de "nación", que refiere a grupos humanos que comparten identidades étnicas y culturales (lengua costumbres, religión, etc.) otros opinan que "pueblo" es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales" (Stavenhagen, 1998:61)¹⁴. Sin embargo como dijimos al principio de este apartado ambos conceptos son todavía objeto de discusión y controversia misma que continuará debido a que los dos términos que forman este concepto, hacen referencia a la condición étnica, que tiene una gran carga política e ideológica pues ya sea grupo o pueblo implica a otros conceptos también muy polémicos como son: autonomía y autodeterminación.

¹⁴ .- Stavehagen también menciona que el término "pueblo" es una construcción ideológica, que hasta la fecha no cuenta con una definición consensual y mucho menos operativa.

6.- Identidad y cultura

La definición de identidad dependerá más que de adscripciones territoriales o políticas, de lealtades primordiales y prácticas sociales que tengan significados más profundos de cohesión para el grupo tales como la religión, ciertas pautas culturales o la economía. Esto tiene que ver con los símbolos y signos que para el grupo sean primordiales al diferenciar lo propio de lo ajeno, para ver el mundo, para valorarlo e interiorizarlo en formas de comportamiento que lo distinguen de otros y que conforman la cultura¹⁵. Así, un grupo se percibe como tal en la medida en que organiza y da sentido particular a sus prácticas sociales. Esta forma particular de organizar sus prácticas sociales es lo que confiere el sentido de unidad y a la vez de diferencia frente a los otros

Es en este sentido que consideramos a la cultura como el conjunto de prácticas sociales presentes en la vida cotidiana de cualquier grupo humano. La forma particular en que se articulan y se les da sentido permite reconocerse (autoidentificarse) como unidad frente a otros grupos. Cada grupo social crea y recrea en un tiempo y espacio determinado históricamente una forma particular y propia de organizar sus prácticas sociales y es esta forma la que da cuenta de su identidad.

La cultura no es por sí misma el elemento diferenciador, sino es de ella de donde el grupo toma los elementos o referentes que considera primordiales para establecer las fronteras o límites étnicos que le confieren una identidad propia y particular. Porque como señala Figueroa (1994: 38) "aunque la cultura sea la "proveedora" que surte de los emblemas identitarios, también es la fuente de sentido de las prácticas y las acciones sociales". Pero esta identidad no estará dada sólo en función de los emblemas o atributos que forman parte de la cultura objetivada, o de aquella que se actualiza

(Stavehagen, "Autonomías étnicas y Estados Nacionales", 1998, pp.60-61, México.

¹⁵.- Para nuestra investigación retomamos la definición de cultura de Giménez (1987:37 y 1992:27) quien la entiende como el "conjunto de formas simbólicas, esto es comportamientos, acciones, objetos y expresiones portadores de sentido-inmersas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro y por medio de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y consumidas", que se presenta en otras forma "objetivada en forma de instituciones y de significados socialmente codificados y preconstruidos; subjetivada en forma de habitus por interiorización; y actualizada por medio de prácticas simbólicas puntuales".

mediante las prácticas simbólicas, remite también a la forma más profunda de la cultura, la que se interioriza, la que constituye el núcleo o matriz cultural.

Este núcleo o matriz cultural viene a ser la cultura subjetivada, la que se interioriza como habitus¹⁶ y que por lo tanto es la más difícil de cambiar, sin que esto signifique que la cultura sea inalterable o inamovible sino que es precisamente a partir de este núcleo que el grupo étnico reinterpreta la cultura ajena y permite la integración y readaptación de su cultura a los procesos de cambio y las transformaciones. Así, la cultura determina no sólo los significados y los valores que un grupo otorga al mundo que lo rodea sino también las formas de comportarse ante ellos. Son estos significados, valores y formas las que le confieren una identidad específica y nos remiten a la persistencia.

7.- El papel de la ideología

Si partimos del hecho de que la identidad es un proceso de autoadscripción y de adscripción por los otros que se da en el plano ideológico, como parte de la asunción de un grupo de su lugar en medio de una formación históricamente determinada (Portal, 1991: 3-5, Portal y Aguado, 1991: 31-41, Tappan, 1992: 70-90, Barth, 1976), y que no todos los grupos tienen los mismos conceptos de tiempo y espacio, símbolos, significantes, etc., se ve la importancia de introducir en el análisis de la identidad el concepto de ideología. Abordar la identidad a partir de lo ideológico no debe entenderse en su acepción althusseriana de falsa conciencia, sino como el proceso de estructuración subjetiva del mundo por parte de un grupo social y sus individuos en un contexto específico (Gramsci, 1977, Freidman, 1977, Bourdieu, 1988, Kosik, 1986).

La ideología tiene la cualidad de presentarse como un ordenamiento práctico de la realidad y en dirección a la praxis. Sin embargo es necesario ver cómo se construye la ideología como práctica y cómo es aprehensible. La importancia del concepto de

¹⁶- Bordieu postula que el orden social y las prácticas de los sujetos concuerdan no por un determinismo de la superestructura como plantea el marxismo, sino porque la misma sociedad va creando un sistema de hábitos que se mantienen generacionalmente y que forman lo que llama habitus. Este tejido cultural proporciona a los miembros de la sociedad un conjunto de normas, valores y creencias que son interiorizadas y sostenidas sobre todo frente o en oposición con otros grupos de los que quiere diferenciarse y establecer sus fronteras sociales.

ideología es que va más allá de las ideas para ser vista también como praxis. Es decir como una estructura simbólica de acción que es sustento y propósito de la identidad y de su utopía hacia el futuro sustentada en la historia y en la reproducción del sentido cultural en la interacción con el otro y al interior del mismo grupo, sin dejar de ver que si bien la tendencia es hacia la armonía, no excluye la crisis y el conflicto. Es importante tomar en cuenta que todas las representaciones sociales si bien son verdaderas, también son parciales (Portal y Aguado, 1992).

En tal sentido se plantea la ideología como parcialidad, como miradas que confluyen desde un lugar específico, hacia un hecho social. La ideología es entonces una herramienta útil para aproximarse al problema de la identidad como parcialidad ya que permite integrar diversos planos de identidad que se empalman (identidad de género, étnica, nacional, etc.). En este sentido la identidad es un nivel de ordenamiento de todas las prácticas sociales, de tal manera que está presente en todas las acciones individuales y colectivas y es inseparable de la experiencia cotidiana por lo que proporciona al individuo una relación real con sus condiciones de existencia investida en una relación imaginaria (Cardoso, 1992: 51)

La función de la ideología, por tanto, no es producir un tipo de mensajes sobre la realidad, sino proporcionar los elementos necesarios para la lectura social de la realidad misma (Veron, 1974: 152). Asimismo inserta a los hombres en sus actividades prácticas que sostienen la estructura social y reconstruyen en un plano imaginario un discurso relativamente coherente que sirve de horizonte a lo "vivido" de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones sociales de una formación históricamente determinada (Poulanzas, 1981). De este modo, si la ideología se alimenta de la experiencia y posibilita la acción, ya que todos los hombres estructuran y conducen su vida cotidiana, llegamos a lo que Portal y Aguado (op.cit. 1992). llaman "evidencias ideológicas" y que sería la forma de ver cómo se construye la ideología como práctica y como ésta es aprehensible.

Las evidencias ideológicas vienen a ser el elemento básico empírico y social a través de las cuales se tienden los puentes entre el individuo y el grupo para la acción. Las evidencias ideológicas no son azarosas, sino que responden a una lógica cultural

que tendencialmente se orienta hacia la permanencia, pero en medio de todo eso hay momentos de ruptura en el tiempo.

Sin embargo son procesos a largo plazo aunque puedan tener una irrupción aparentemente intempestiva. La evidencia ideológica requiere pues cierta autoridad cultural y la acción pedagógica en sentido amplio. La autoridad cultural, que no necesariamente son personas ya que pueden ser símbolos y objetos, tienen un peso importante en la internalización de las prácticas.

En relación con la evidencia se dan cambios en función de la eficacia de las prácticas a las que da lugar. Es importante señalar que hay evidencias ideológicas hacia afuera y hacia dentro del grupo. Algunas evidencias ideológicas pueden eventualmente convertirse en identificaciones sociales y éstas a su vez convertirse en evidencias ideológicas. Al respondernos a las preguntas acerca de quiénes somos, solemos verbalizar las evidencias ideológicas acerca de nuestra identidad, en tanto que ocurre lo mismo cuando otros verbalizan su visión acerca de nosotros. De tal suerte en el plano de lo identitario las evidencias ideológicas se constituyen en identificaciones sociales que igualmente se apropian y modifican por condiciones históricas.

La construcción de la identidad, como vemos de nuevo, es atravesada por la historia, y es así que el concepto de memoria colectiva adquiere importancia para el estudio de la identidad. Existen desde luego distintas concepciones acerca de la memoria colectiva, misma que se reconstruye desde la perspectiva ideológica (Halbwach), de manera que la memoria colectiva -según Billard- no se ordena de manera cronológica sino que se construye a partir de la experiencia significativa para el grupo, no busca ser universal ni objetiva como la historia sino que se manifiesta en ese grupo en particular a través de la tradición oral, los mitos y las leyendas, es mucho más vivencial y sólo se retiene del pasado lo que es significativo en el presente y en ella entra la capacidad creativa del grupo para transmitir esta memoria colectiva¹⁷.

¹⁷ - Para Durkheim (1982:14) "las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación no sólo extendida en el tiempo sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes se han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual, muy particular, infinitamente más rico y más complejo que el individual.

Es decir, las representaciones colectivas son producto de la acumulación, al paso del tiempo, de la forma en que una sociedad se visualiza a sí misma y es visualizada por otros. No es un juicio que hace sobre ella, porque no es consciente, tampoco es un silogismo, es simplemente una idea que ayuda al mismo grupo a hacerse juicios y a razonar sobre sí mismo. Si estos elementos forman parte de la identidad social (la forma ideológica de las representaciones colectivas de una sociedad), entonces, ésta será la forma en que los hombres se asumen a sí mismos con base en un sustrato cultural formado a lo largo del proceso histórico que han vivido y donde generaciones enteras han aportado elementos para su construcción. Esta identidad no es un producto acabado, sino que el proceso histórico en el cual se manifiesta sigue construyéndose paulatinamente día con día.

Entonces tenemos que los contenidos de una identidad pueden cambiar dependiendo de las necesidades de los actores sociales (Hernández, 1992). Su cambio puede ser paulatino, es decir adecuarse durante el paso del tiempo a los requerimientos que los agentes sociales, en su devenir cotidiano van experimentando. Pero también, este cambio puede darse de manera drástica, cuando la identidad entra en crisis (Coles, 1975:218) debido a que la concatenación de eslabones que proporcionan elementos para una lectura social de la realidad rebasa a los actores sociales, quienes no logran comprenderla y, por ende, no encuentran una forma de actuar y conducirse en ella. Cuando se alude a grupos étnicos significa también hacer referencia a poblaciones o sectores de la población que no comparten los estilos de vida dominantes. Visto de esta forma, un grupo étnico puede caracterizarse como "una identidad etiquetada" (Melucci, 1982) en la medida en que son otros quienes le otorgan la calidad de étnico y no como personas que "se perciben distintos" (Parsons, 1975).

Los contenidos de una identidad pueden cambiar dependiendo de las necesidades de los actores sociales (Hernández, op.cit). Su cambio puede ser paulatino, es decir adecuarse durante el paso del tiempo a los requerimientos que los agentes sociales en su devenir cotidiano van experimentando. Pero también, este cambio puede darse de manera drástica, cuando la identidad entra en crisis (Coles, 1975:218) debido a que la concatenación de eslabones que proporcionan elementos para una lectura social de la

realidad rebasa a los actores sociales, quienes no logran comprenderla y por ende, no encuentran una forma de conducirse en ella.

Considerando lo anterior partimos del supuesto que la identidad étnica debe ser pensada como una identidad en movimiento que de alguna manera cristaliza procesos de cambio que desde un nivel estructural modifican las acciones y actitudes de la vida cotidiana y por tanto implican cambios culturales amplios.

Es innegable que la identidad debido a su polisemia implica una gran dificultad para asirla, sin embargo, como señala Dubet (1989) ha permitido explicar un sinnúmero de manifestaciones marginales de tipo social, bien sea como compromiso, como elemento de integración, como estrategia o como recurso para la acción la identidad es multidimensional y como tal debe ser entendida. En la búsqueda de una forma que nos permitiera acercarnos teóricamente a la identidad, llegamos a la corriente fenomenológica y al concepto "mundo de la vida" (Husserl, Schutz, 1962, 1973) Nuestro objetivo era encontrar un concepto lo suficientemente abarcativo que nos permitiera aprehender la realidad social y como a partir de ésta se construye la identidad.

En este contexto decidimos retomar el concepto "mundo de la vida" considerándolo como aquél espacio primordial en el que los sujetos construyen a partir del sentido común y de la vida diaria, una realidad social que entre otros aspectos les da identidad. Se trata de reconocer, en este caso particular, a los miembros de un grupo indígena como hombres y mujeres históricas que son parte integrante de una cultura y de una sociedad, pero que también poseen una individualidad y que viven y recrean una cotidianidad utilizando todos aquellos elementos que su posición en el mundo les ha otorgado al nacer para formar parte de él en su interrelación con sus semejantes en su mundo material, social y simbólico. Esta forma de ubicar al sujeto corresponde a las ideas conceptuales de la "situación biográficamente determinada y propósito a mano" que elabora Schutz (op.cit) para explicar la manera en que los seres humanos se reproducen en su entorno, se apropian de él, construyen su "mundo de vida" o "su mundo particular generalizado" (Heller, 1977).

Así la determinación de lo importante, significativo o pertinente de una acción no depende únicamente de la elección del sujeto, sino depende también de su acervo de

experiencias previas sobre su mundo (situación biográficamente determinada) y no de la situación inherente a la naturaleza de las cosas que elige. Sus opciones son resultado de la experiencia que tiene de su entorno y de las observaciones que ha realizado a partir de sí mismo como centro de su accionar. El mundo social adquiere "sentido particular y una estructura de significados para quienes viven, piensan y actúan dentro de él. Esta significación que evidentemente no tiene una base fundamentalmente material, esta dada por "objetos de pensamiento contruidos" (Schutz, op.cit.)¹⁸, como resultado de las vivencias y experiencias del ser humano.

El conjunto de significaciones o mundo simbólico en el que se mueven los seres humanos, permite compartir y diferenciar formas de ser, pensar, actual que imprimen a los grupos y sociedades particularidades de acción y de legitimación. El vaivén entre lo simbólico o los objetos de construcción de pensamiento y lo estrictamente material (que no necesariamente carente de simbolismo), lleva a pensar en una forma de acercamiento a la realidad que, apartada de lo formal y de lo aparente posibilite una comprensión de las acciones humanas y por supuesto de las sociales.

Por lo que respecta a México el interés por la temática de la identidad y muy especialmente de la identidad étnica es muy antiguo y ha sido motivo de reflexión de la antropología y las ciencias de la cultura. Aunque durante las décadas de los 60 y 70 pasó a un segundo plano, ha tomado un nuevo impulso a partir de los movimientos reivindicatorios de los indígenas mayas del estado de Chiapas, que pueden verse como el resurgimiento o recomposición de lo étnico como problema político. No podemos hablar de un "despertar" o una "resurrección", étnica como algunos han calificado este movimiento, pues ello implicaría pensar que los grupos indígenas han permanecido en una especie de estado de hibernación. Por el contrario se trata de la redefinición de la etnicidad en un nuevo contexto político y social que en nombre del progreso y la modernidad es excluyente y marginador.

¹⁸.- Posteriormente a la muerte de Schutz acontecida en 1959, Thomas Luckman se da a la tarea de hacer una síntesis del pensamiento de ese autor, donde se tocan la mayoría de los temas que abordó durante su vida, nos referimos a Las Estructuras del Mundo de vida publicada en español en 1973 (Amurrortu, Buenos Aires).

Los estudios sobre la llamada cuestión étnica en nuestro país han sido recurrentes tanto desde la perspectiva histórica como antropológica, aunque centrados en un enfoque evolucionista en el caso de la historia y funcionalista en el caso de la antropología, cuyo objetivo era encontrar una explicación y una solución a la persistencia de la población indígena que desde el punto de vista de la sociedad hegemónica representaba un problema sin resolver. Actualmente los trabajos más recientes¹⁹ sobre identidad intentan definirla en función de una realidad social cada vez más compleja. La mayoría de ellos abordan la problemática indígena tratando de explicar la emergencia de movimientos sociales reivindicatorios como el de 1994, que han transformado en objetivo político la defensa de su particularidad cultural y su derecho a la diferencia, es decir la defensa de su identidad.

La población indígena ha sido parte de nuestro pasado histórico pero también es parte de nuestra realidad social presente; sentimos y percibimos su presencia no sólo en las áreas rurales sino también formando parte activa y dinámica de las grandes urbes de la moderna nación mexicana y de una nacionalidad imaginaria. Sin embargo esta presencia continúa segregada, como lo fue durante centurias, de los beneficios y ventajas de los diferentes modelos de desarrollo propuestos por los grupos hegemónicos. Ante estas condiciones han opuesto su deseo de perdurar y persistir esgrimiendo como principal forma de lucha, la defensa de lo que Bordieu llamó capital cultural. Se asume la identidad como estrategia²⁰ y como compromiso para lograr no solamente el reconocimiento cultural sino también ganar espacios sociales y políticos que coadyuven a su reproducción étnica y cultural. Reclaman el derecho a decidir su presente pero también su futuro.

En este contexto existe una controversia entre quienes ven poco probable las reivindicaciones indígenas debido al deterioro de su organización social, a la pérdida de muchos de sus emblemas identitarios y a la dispersión geográfica a la que fueron

¹⁹ - Entre otros podemos mencionar los trabajos de Portal,(1991-1992), Figueroa, (1991-1994), Giménez (1987, 1992, 1994, 1996, 2000), Bartra, (1987,1999), Reina, coord.(2000), Valiñas, (1996), Bartolomé, (1988,1977), Bartolomé y Barabas, (1977).

²⁰ En nuestro análisis adoptaremos la interpretación de estrategia propuesta por Bordieu que la despoja de su connotación intencionalista y utilitarista que no sigue reglas específicos ni objetivos premeditados por un estratega

empujados, cuestiones que hace difícil su identificación. Mientras que otros (entre los que me incluyo) consideran que los actuales pobladores indígenas que han logrado sobrevivir al dominio y a la explotación mantienen una matriz cultural que les ha proporcionado los elementos culturales mediante los cuales han podido redefinir su identidad y así lograr su permanencia en el tiempo y en el espacio. Dentro de este grupo se encuentra considerada una de las culturas más representativas de Mesoamérica: los mayas.

Es incuestionable la importancia que en el pasado precolonial tuvo la etnia maya no solamente por su extensión sino por la complejidad de su cultura, misma que pese a la fractura de su territorio ha logrado mantenerse como una unidad cultural en los diferentes estados-nación que los absorbieron. No obstante, el actual proceso de globalización y el modelo de desarrollo neoliberal impuesto por el Estado Mexicano amenaza con trastocar más que nunca la existencia y la identidad de las culturas indígenas. Es en este contexto que nuestro trabajo aborda la identidad, la cultura desde la perspectiva del poder. En esta línea la persistencia juega un papel primordial ya que es un estudio comparado entre dos segmentos de la etnia maya sometidos a procesos históricos diferenciados y está abocado a conocer cómo se redefine la identidad a partir de los procesos antes mencionados, así como las transformaciones que conlleva.

En tal sentido el presente trabajo se inscribe en una corriente de trabajos antropológicos que se han realizado en nuestro país y en América Latina, que tratan de ubicar un tipo de identidad que suele ser más extensa que la de clase, las comunitarias o las de género, incluyendo éstas y matizándolas (Bonfil, 1992: 11-12). Dicha corriente de pensamiento suele también vincularse con el estudio de los movimientos indígenas que en el transcurso de la década precedente han jugado un papel de gran importancia en la vida política del país²¹.

²¹- Respecto de esta corriente existe una extensa producción bibliográfica y hemerográfica que ha sido revisada y entre la que podemos citar a García, Roberto "¿Qué es el indio? en Heins, Dietrich Steffan (comp.), 1492-1992: la interminable conquista. Emancipación e identidad en América Latina, Joaquín Mortiz/Planeta, México, pp., 1996, pp. 23-30; Warman, A. y A. Argeta Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México, México, UNAM; Varese, Stefano "Globalización de la política indígena en América Latina" en Cuadernos Agrarios No. 10, México 1990; Rojas L. F. La etnicidad: teoría y praxis. La revolución cultural en 1990, Ed. Cultura, Guatemala. Dentro de estos autores considero de especial valor las numerosas aportaciones de Guillermo Bonfil al estudio de la identidad y de los pueblos indígenas en México.

El problema de estudio de la identidad maya se realizó a través de dos municipios considerados paradigmáticos de la historia y la realidad de los maya-yucatecos. Motul localizado en la zona henequenera y Valladolid situado en el oriente del estado, así como de dos comunidades: Kanxoc en el oriente del estado y Uci en la zona henequenera. Planteamos tomar como punto de partida el conocimiento previamente existente en relación con los trabajos antropológicos que se han venido realizando desde la importante aportación de Frederick Barth con respecto a la identidad étnica (Barth, 1976:71-104). En tal sentido las preguntas básicas que se pretenden responder son: ¿Puede hablarse de una identidad étnica maya? ¿Si es así, cómo esta configurada la identidad maya en Yucatán? y ¿Cuáles son sus referentes?. Entendemos para responder estas interrogantes que la identidad no se construye a partir de un conjunto de rasgos que nosotros consideramos importantes, sino de aquellos elementos culturales que los actores sociales consideran significativos para autoidentificarse y establecer su diferencia con respecto a los otros.

En una estrecha vinculación con las dos primeras preguntas, están otras dos que son determinantes para comprenderla: ¿Cómo se reproduce, resiste o se refuncionaliza la identidad en dos contextos históricos y sociales diferentes entre sí? y ¿Como influyen los procesos económicos, políticos, ideológicos y sociales en dicho fenómeno?

Las respuestas a estas preguntas pretendemos encontrarlas a lo largo de los siguientes capítulos, ya que planteamos abordar la identidad de los mayas-yucatecos tanto en el tiempo como en el espacio. Por lo que creimos conveniente iniciar nuestro trabajo volviendo hacia el pasado de este colectivo étnico, haciendo un corte vertical que nos permitiera detectar como se fue construyendo la identidad étnica maya a través de los ojos del "otro", para posteriormente en los siguientes capítulos explicar como la internalización de la heteroidentificación ha influido en la identidad de los mayas contemporáneos.

PRIMERA PARTE
INDICIOS DE LA IDENTIDAD

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

CAPITULO II

LA IDENTIDAD DESDE AFUERA

"En mayo de 1930, poco después de mi llegada a México, hice el primer viaje a Yucatán. Fascinado por el misterioso encanto de la espléndida civilización extinguida cuyos vestigios admiraba en París, en la Exposición de las artes precolombinas, emprendí la primera peregrinación hacia aquella Atlántida maya sumergida en el olvido de los siglos"¹
Siegfried Askinasy

1.- Las primeras miradas

Este capítulo tiene como objetivo dar cuenta de la construcción de la identidad de los mayas-yucatecos a partir de la alteridad representada por los trabajos históricos, sociológicos y antropológicos elaborados por especialistas de estas disciplinas. Esto implicó un trabajo de reinterpretación del material historiográfico disponible así como de algunas fuentes primarias. No se trata de brindar una versión acabada de la historia de esta etnia, sino de extraer del diverso material consultado, el imaginario identitario que se fue construyendo sobre los mayas que habitan en Yucatán y que dio origen a la creación de una identidad estereotipada que en gran medida se mantiene hasta la actualidad. Esto se hará a través de un recorrido por los diferentes procesos históricos que fueron descritos y analizados por la historia formal, tratando de ubicar en el tiempo, la persistencia y los cambios que se operaron tanto en los contenidos como en las representaciones de sus principales emblemas identitarios.

Debido a la gran cantidad de producción bibliográfica existente sobre los mayas de Yucatán nos planteamos para la realización de este trabajo hacer la revisión de una parte de la historiografía escrita sobre los mayas yucatecos que abarcara desde los

¹.- En esos términos se refirió Siegfried Askinasy a Yucatán ya entrado este siglo veinte, cuando explica los motivos que lo llevaron a viajar a este continente (El problema Agrario de Yucatán, Ediciones Botas, México, 1936:1)

primeros escritos proporcionados por Landa y Cogolludo hasta varias de las obras más recientes escritas desde las tres disciplinas mencionadas. La selección del material se hizo considerando en primer lugar su disponibilidad; en segundo tratamos de seguir los criterios teórico-metodológicos vinculados con las necesidades de nuestra investigación; y en tercer lugar se buscaba dar cuenta de la diversidad que representan los trabajos elegidos dentro del desarrollo de la antropología y la historia en Yucatán. Lo que presentamos entonces en esta parte es un esfuerzo de reinterpretación sobre la identidad histórica de los mayas de Yucatán.

Hablar de los mayas siempre ha tenido algo de misterio, conocer su cultura y su historia significa penetrar en la que se considera como una de las sociedades más enigmáticas del mundo antiguo. Numerosos han sido los interesados en tratar de descifrar quiénes fueron y cómo vivieron estos pueblos, capaces de construir grandes templos y edificios y de llegar a generar conocimientos científicos tan profundos. Numerosas también son las obras que se han escrito sobre ellos. Desde aquellas que son el resultado de la fantasía, como las que se han apoyado en el conocimiento científico, tal es el caso del arqueólogo español Ciudad Ruiz que en su obra sobre el Quinto Centenario escribe:

Un encuentro casual efectuado en las aguas del golfo de Honduras en el año 1502 proporciona a Occidente las primeras noticias sobre los mayas [...] Desde entonces ésta ha asombrado a todos cuantos hemos tenido contacto con ella; ese asombro ha derivado en interés, éste en especialización. Como consecuencia de ello, la región se ha utilizado como un laboratorio.²

Yucatán como parte del gran mundo maya fue y sigue siendo fuente de interés para especialistas y viajeros, desde los primeros extranjeros que provenientes de las lejanas tierras del continente europeo, llegaron a estas tierras, hasta los actuales viajeros que han centrado su interés es constatar y admirar el legendario pasado indígena, lo mismo los mudos testigos arqueológicos que las costumbres y tradiciones

².- Andrés Ciudad Ruiz, "La historia de la investigación en el área maya", en Los Mayas. El esplendor de una civilización, Ayuntamiento de Madrid, Quinto Centenario, Colección Encuentros, Turner Libros, Madrid, España, 1990:13-24.

que envuelven la vida cotidiana de muchas poblaciones de Yucatán. Como señalara Octavio Paz

*Las ciudades-estados mayas y sus luchas intestinas hacen pensar en las ciudades griegas, en los Reinos combatientes de la antigua China, en las monarquías medievales del fin de la Edad Media y en las repúblicas y principados italianos del Renacimiento.*³

Pero muy pocos se detienen a mirar cómo viven en el presente sus descendientes y como es el mundo del maya actual. Tanto los especialistas como los simples viajeros, privilegian aquellos aspectos que a sus ojos resultan "folklóricos", "extraños" o "novedosos" que son tomados más como meras reminiscencias de aquel grandioso pasado, que como muestra palpable de la continuidad de una cultura que como muchas otras en el país y en América, se han "empeñado" en seguir existiendo.

Sin embargo no estamos planteando la inmutabilidad de su cultura, por el contrario en su tenaz "afán por sobrevivir", se han apropiado de las nuevas formas para reinterpretar y reinventar expresiones propias y particulares de ser y de vivir que les han permitido persistir⁴ hasta los umbrales del siglo XXI. Dentro de los límites territoriales y políticos de las sociedades modernas, la presencia de poblaciones indígenas más o menos identificadas es considerada como una alteración⁵ de las formas legítimas y universalmente válidas dentro de un mundo simbólico que se pretende aglutinador, originando "una pluralización de mundos de vida"⁶.

³- Octavio Paz, "Reflexiones de un intruso" en Alain Breton y J. Arnauld (coord.) Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar, Edt. Grijalbo, México, 1995, pp.71.

⁴- Es necesario enfatizar que persistir no significa inmutabilidad sino transformación constante en concordancia con el entorno social.

⁵- La alteración percibida tiene que ver con los procesos de integración o segregación que los grupos indígenas han presentado en los marcos de la coexistencia e interacción con el resto de la sociedad.

⁶- La manifestación más visible de la pluralización está en la división entre las esferas privada y pública. Sin embargo esta segmentación se encuentra aún dentro de cada uno de estos mundos. Así por ejemplo en lo público existe una diferencia entre el mundo de la producción tecnológica y el mundo burocrático; en tanto que en la esfera privada los procesos migratorios que ponen en contacto con el mundo urbano y la fuerte penetración de los medios masivos de comunicación de masas han llevado la pluralidad al centro mismo del mundo familiar. Berger, P. B. y H. Keller, "Pluralization of Social- Life Worlds" en The Homeless Mind, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, pp. 62-77.

Los procesos de globalización y modernización que han seguido países que como México están integrados por una sociedad pluricultural y pluriétnica, dan lugar a procesos identitarios, que por una parte sostienen y refuerzan la identidad como respuesta al impacto modernizador y masificador de formas y estilos de vida que se imponen. Pero por otro lado permiten que la identidad cambie, se transforme y asuma los nuevos cambios, provocando incluso cierto desarraigo en los individuos.

La historia de la antropología en México se encuentra inexorablemente ligada a la existencia de la población indígena desde sus más tempranos inicios. La preocupación por conocer al otro que se desprendió de la conquista española dio paso a los primeros trabajos etnográficos sobre la cultura india. Los trabajos de los cronistas que dieron a conocer a los habitantes del nuevo mundo también fueron utilizados para poner en duda la condición humana del hombre americano. El etnocentrismo europeo, las ideas prevalecientes en ese continente y la justificación de la acción evangelizadora otorgaron el reconocimiento de humano al nativo de las tierras recién descubiertas, pero un ser humano inferior que requería de un tutelaje. Este tenía por objeto borrar aquellos aspectos de la cultura propia que dificultaran la imposición de las nuevas formas traídas de España. En este afán transcurrieron los primeros dos siglos de la colonia, hasta que en las postrimerías del siglo XVII empezaron a tomar relevancia las ideas que revaloraban el pasado del indio prehispánico, considerándolo como parte de la historia de la Nueva España y ancla identitaria de los criollos que de esa manera se empezaron a autoidentificar como criollos americanos. Más adelante durante el siglo XVIII y principios del XIX el pasado indígena prehispánico jugó un papel determinante en la construcción de una "identidad nacional". Los criollos mexicanos necesitaban encontrar un ancla que los ligara al pasado americano y justificara su deseo de convertirse en los nuevos dueños de las tierras que un día los vieron nacer. Sin embargo en el trasfondo de este proyecto identitario subyacían ideas racistas que imaginaron al indígena vivo como una reminiscencia deteriorada del pasado prehispánico⁷ y consecuentemente como un obstáculo para el proyecto de desarrollo de la nueva república

⁷.- La mitificación del pasado indígena queda claramente plasmada en el argumento de Clavijero cuando afirma "En los ánimos de los antiguos indios había más fuego, y hacían más

La ideología racista tanto de liberales como de conservadores que predominó durante todo el siglo XIX se expresaría en una política etnocida que se propuso el "mejoramiento de la raza india" a partir de una nueva colonización europea o bien el sometimiento por la fuerza de las poblaciones indígenas que se encontraban fuera del control del Estado. No es casual que a la par que se daba la aplicación de esta política represiva se originaran varias sublevaciones indígenas entre las que destacan por su importancia la guerra Yaqui en Sonora y la Guerra de Castas en Yucatán, que si bien fueron fuertemente reprimidas, son clara muestra de la vitalidad de las culturas indígenas a pesar de los cientos de años de dominación y de las diferentes regiones del país en que se localizaban.

El movimiento revolucionario dio un giro a la concepción racista decimonónica al aceptar que el indígena era parte de la historia y la cultura nacional, y que aún cuando sus ancestrales formas de vida significaban un problema, era menester incorporarlo a la sociedad global⁸. En este contexto tuvo lugar la institucionalización de la antropología que se planteó como su objeto de estudio mas inclusivo el conocimiento de las culturas indígenas y como su meta más inmediata lograr la incorporación de la población india al programa de construcción de la nación mexicana. Los vínculos entre el Estado Mexicano y la antropología se dieron en el marco del proyecto ideológico-político del nacionalismo, que algunos llaman la época de oro de la antropología mexicana⁹. Es esta época la que otorga a la antropología mexicana su sello distintivo, sin embargo merced a los paradigmas culturalista y estructural funcionalista que guiaron la investigación antropológica, se dio un paulatino reduccionismo tanto de sus objetivos como de su praxis.

impresión las ideas de honor. Eran más intrépidos, más ágiles, más industriosos y más activos que los modernos; pero mucho más supersticiosos y excesivamente crueles" (1974, pp. 65)

⁸- Esta propuesta estatal no pretende eliminar al indio sino "transformarlo" sobre todo en "aquellos rasgos culturales que sean perjudiciales por otros beneficiosos y útiles [...] el ideal [...] es que lo indígena y lo europeo se complementen en lo que tienen de útil y digno de ser mejorado y perpetuado". Ver Juan Comas, "Panorama continental del indigenismo", en Cuadernos Americanos, vol. 9, no. 6, México, pp.152-153.

⁹- Este proyecto no significó el reconocimiento de la existencia de una sociedad pluriétnica y pluricultural, sino simplemente la aceptación de que el componente indígena era elemento constitutivo de la cultura y la historia de México. En función de este planteamiento la antropología crea un espacio de reflexión y práctica sobre el problema étnico.

La crisis¹⁰ política e ideológica de 1968, que tuvo lugar en México, (y otros países del mundo) al parecer como resultado del movimiento descolonizador que se dio después de la Segunda Guerra Mundial y que se manifestó también en el terreno de las ciencias sociales y muy especialmente en la antropología¹¹, cuestionó fuertemente tanto los paradigmas que le daban sustento teórico, como su praxis, sobre todo por su estrecha vinculación con el Estado mexicano y su limitación al estudio de las culturas indias. La álgida crítica a los modelos culturalista y estructural-funcionalista y su consecuente expulsión de los programas de estudio de la Escuela Nacional de Antropología, condujo a pensar en el marxismo como la alternativa académica y política, que se necesitaba. Sin embargo el caos político-social que se vivió en los años sesentas y setentas no parece ser el clima ideal para la "construcción de esa alternativa que se teñía de radicalismo y democracia" (Medina, 1986:185), en la medida en que el cuestionamiento a las políticas de control y dominación ejercida por los centros de poder, se expresaba en el marco de una fuerte movilización política

La crítica impulsada desde Cuba al colonialismo intelectual en las ciencias sociales de los países latinoamericanos, la denuncia de los "programas de desarrollo" que encubrían planes de control ideológico y militar como el Plan Camelot, la participación de antropólogos en proyectos de investigación vinculados con la CIA o el rechazo a la intervención norteamericana en el sureste asiático, así como el acercamiento a la antropología marxista francesa también fueron elementos que contribuyeron a que se pensara en la posibilidad de construir una antropología de corte marxista en México (García Mora, 1986).

No obstante, como resultado de este movimiento durante los años posteriores la cuestión indígena en México pareció haber perdido importancia tanto para el estado

¹⁰. - En una perspectiva clásica, la crisis es tomada en términos de disfuncionamiento, aún de patología, es la señal "de que algo no funciona" [...] En una perspectiva científica más actual, la crisis es relacionada con el movimiento". Georges Balandier, El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento, Edt. Gedisa, Barcelona, 1990:76. Aunque las crisis no deben tener únicamente una carga negativa, ya que la crisis puede dar lugar a lo nuevo y mejor.

¹¹. - Por otra parte la llamada crisis de la antropología en México que tuvo su origen en el movimiento estudiantil de 1968, ha ocasionado que nuestra disciplina sea vista por los antropólogos y no antropólogos en un permanente cuestionamiento, en una crisis que no parece tener fin.

como para la sociedad en su conjunto y prácticamente desaparecieron como categoría social e incluso como categoría científica, aún entre aquellos que durante mucho tiempo los habían convertido en su "objeto de estudio" más inclusivo. La entronización del modelo marxista en el análisis antropológico convirtió a la población indígena en campesina y por lo tanto como integrantes de la clase proletaria, con lo que su particularidad étnica y cultural quedó soslayada, ya que para el paradigma marxista el problema de la población indígena no era corresponsable a la etnia, sino a la clase social.

En el marco de la teoría marxista se da el surgimiento de un movimiento académico-político que tuvo su origen en el documento conocido como Declaración de Barbados firmado en 1971 por doce antropólogos, entre los que se encontraban Guillermo Bonfil y Darcy Ribeiro, que denunciaban la política etnocida ejercida en contra de las poblaciones de la selva del Amazonas. Derivada de esta declaración se conformó la llamada corriente etnicista o etnopolulista integrada por varios antropólogos reconocidos como los mencionados, Ribeiro (1977), Bonfil Batalla (1981), Héctor Díaz Polanco, Miguel Bartolomé, Stefano Varese (1973) y otros, que a partir de las propuestas de Barth en torno al concepto de grupo étnico retomaron la discusión sobre la cuestión étnica y nacional desde una pretendida tendencia marxista¹² (Medina, *ibid*). Cabe abundar un poco sobre la crítica que hace Andrés Medina (1986) con respecto a esta corriente. Según este autor lo que caracteriza a los etnopolulistas es el acusado tono contestatario utilizando terminología marxista que utiliza en el discurso pero que es convenientemente modificado o matizado en función de las exigencias políticas. Asimismo señala que su preocupación por definir a las poblaciones indígenas como grupo étnico carece de precisión teórica y no logra desaparecer las connotaciones etnocentristas discriminatorias que encierra en tanto que continúa viendo a la población indígena y su problemática desvinculada de la sociedad global y de los procesos históricos que le dieron origen.

¹² - Los primeros planteamientos sobre la población india en términos marxistas fueron hechos por Miguel Othón de Mendizábal y posteriormente por Vicente Lombardo Toledano, siguiendo la política de las pequeñas nacionalidades que se estructuró en la Unión Soviética. En claro contraste se encuentra la propuesta de Ramón Berzunza Pinto (1941) que se opone a considerar a las poblaciones indígenas como naciones, pues desde su punto de vista los indígenas son minorías étnicas que poseen un carácter nacional específico.

Dentro de este grupo quién lograría conjuntar más acertadamente las posiciones neoevolucionistas representadas por Julian Steward, Eric Wolf (1953), Marvin Harris (1964) y las etnicistas que prevalecieron en los años setentas, es Darcy Ribeiro (1977, 1988) que elabora una tipología para la caracterización de los países americanos "basada en los procesos históricos a partir de sus tres matices étnico-raciales: la europea, la africana y la amerindia dando lugar a lo que llamó "las configuraciones histórico culturales" (Medina, 1998) en las que distingue tres tipos nacionales: los pueblos trasplantados que reproducen los modelos de su país de origen; los pueblos nuevos que conjuntan poblaciones de diverso origen, que al fusionarse dan como resultado una nueva cultura; y los pueblos testimonio quienes actualmente se componen de una población indígena significativa o mayoritaria. (Medina, *ibid.*). De acuerdo con Ribeiro en esta última categoría se encuentran los pueblos americanos que se desarrollaron en las áreas culturales de Mesoamérica y de los Andes. No obstante pese a lo novedoso de sus planteamientos este autor es poco conocido y sus propuestas no tuvieron la suficiente difusión. De este modo la definición de un concepto que de cuenta de las particularidades de las poblaciones indias en México y en general en América Latina deberá tomar en consideración no solamente la perspectiva histórica que explique su origen y surgimiento sino también las condiciones específicas socioeconómicas y políticas en las que se encuentran inmersas actualmente.

Sin embargo es conveniente señalar que a pesar de los cuestionamientos que se les puedan hacer tanto en lo general como en lo particular a cada uno de ellos, se debe reconocer que durante las décadas mencionadas, cuando los indígenas son integrados al campesinado y prácticamente desaparecen como sujeto tanto teórico como político, fueron quienes se preocuparon por reflexionar e investigar a los pueblos indígenas y mantenerlos vivos en el discurso oficial de la academia y de la política.

No fue sino a partir de 1994 con el movimiento armado de Chiapas, que el mundo indígena hizo escuchar nuevamente su voz y dejó saber que aún vivían, que ahí estaban, que a pesar de todo seguían "empeñados en el deseo de persistir"¹³. Los

¹³.- Según Bartolomé la historia reciente de nuestro país demuestra sin lugar a dudas la existencia del poder del estado por "desindianizar a México", apoyándose en las políticas asimilacionistas e integracionistas implementadas por los gobiernos posteriores al movimiento revolucionario de 1910. Estas políticas contaron con el decidido apoyo de los antropólogos,

recientes movimientos étnicos reivindicatorios expresados por los pueblos indios, especialmente de Chiapas y Guerrero, así como la fuerte presencia étnica en las grandes ciudades, nos muestran que a pesar de su situación de marginalidad y dispersión, los pueblos indios en México están presentes y forman parte importante de la cultura y la sociedad mexicana. Esta presencia "activa" y "redescubierta" de la cuestión étnica contradice de inicio a la idea aún vigente que se tiene sobre los pueblos indios, acerca de su inminente extinción o su supuesta pasividad frente a la injusticia y la dominación de que ha sido objeto.

El primer supuesto se contradice con los datos estadísticos proporcionados por el Censo General de Población de 1990, que contabiliza como indígenas a 5, 282, 237 (mayores de 5 años) utilizando exclusivamente el indicador lingüístico. En tanto que el Instituto Nacional Indigenista reporta un total de 8, 701, 688 repartidos en 56 etnias. Esta información demuestra con respecto al censo de 1930 que registra a 2, 251, 068, un crecimiento de más del doble. Porqué si bien ha habido una disminución de la población indígena en términos absolutos, en números relativos existe un crecimiento. Y por lo que se refiere al segundo supuesto, la historia consigna las numerosas sublevaciones de diferente magnitud que han tenido como protagonistas a los grupos indígenas, en las que no se contemplan otras formas o mecanismos de resistencia menos "visibles" ante la dominación.

El aparente despertar de los pueblos indios que significó el movimiento de 1994, obligó al país a volver la mirada hacia estos grupos, lo mismo desde la perspectiva de la sociedad civil como del Estado y de los intelectuales. Así resurgió el problema de la identidad.¹⁴ y especialmente de la identidad étnica¹⁵ como un tema recurrente no sólo

desde Manuel Gamio, Sáenz, Mendizabal, De la Fuente hasta Aguirre Beltrán, Miguel Bartolomé, "Gente de Costumbre y Gente de Razón. Identidades Etnicas en México, Instituto Nacional Indigenista., Siglo XXI, México 1997.

¹⁴.- Sin embargo la reiterada presencia del tema de la identidad lejos de ayudar a su definición ha conducido a discusiones interminables que empiezan a dificultar la utilización de este concepto para explicarnos la diversidad social y cultural que a pesar de los procesos globalizadores se profundizan en el mundo moderno, por lo que abordar la identidad como instrumento de análisis implica un trabajo interdisciplinario que tome en cuenta los enfoques de las diversas ciencias que se han ocupado de su estudio.

¹⁵.- Las relaciones de poder se encuentran estrechamente vinculadas con la identidad por el trasfondo político que tiene su definición, especialmente la identidad étnica Andrés Medina, "La Identidad étnica: turbulencias de una definición" en I Seminario sobre Identidad, Leticia I.

de conversación sino de reflexión y de investigación que nos condujo a cuestionamientos y preguntas que requerían una respuesta. En este contexto nació esta investigación, y nuestro principal cuestionamiento fue en relación con la existencia o no de la identidad étnica maya en el Yucatán actual.

A lo largo de este trabajo trataremos de dar respuesta a las preguntas que nos sirvieron de guía de investigación: ¿los actuales habitantes de Yucatán que identificamos como mayas, se autoidentifican así? ¿o de otra forma? ¿ya sea si o no? ¿cuáles son los indicadores de autoidentificación? ¿Cómo y en que medida el cambio social resignifica los procesos identitarios? ¿que cambios ligados a la modernidad han experimentado los habitantes actuales de Yucatán y cómo influyeron en la reconstrucción de su identidad? y finalmente ¿puede hablarse de que existe una única o por lo menos predominante forma identitaria entre los actuales habitantes de Yucatán? ¿Tiene esta forma una matriz cultural que tenga que ver con lo maya? ¿Cuáles son sus referentes más significativos?

2.- El pasado luminoso

Una primera forma de acercarnos a los mayas contemporáneos que consideramos importante, fue hacer una revisión¹⁶ de la obra escrita para Yucatán, que dieran cuenta de cómo "los otros" han percibido a los mayas a lo largo de su devenir histórico y cuánto y cómo han cambiado a través de esa mirada. A medida que avanzaba esta tarea nos encontramos que si bien existe una abundante bibliografía sobre los mayas de Yucatán, la mayoría de esta producción ha privilegiado tres etapas de su desarrollo histórico: la época prehispánica, la insurrección indígena conocida como Guerra de Castas y el desarrollo del llamado "oro verde", dejando en un lugar secundario otros tiempos y otras temáticas¹⁷. Es relativamente reciente que algunos antropólogos iniciaron el estudio de

Méndez y Mercado, Coord. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1992:13.

¹⁶ - Esta revisión no pretende ser exhaustiva ya que solamente se tomaran en cuenta la obras publicadas en libros o revistas especializadas, dejando fuera los trabajos de tesis y las revistas de divulgación, ya que nuestra intención es presentar el o los estereotipos creados por los "especialistas" con excepción de los primeros etnógrafos.

¹⁷ - Quizá las exiguas fuentes documentales sobre el período colonial temprano de la historia yucateca, hayan influido para la escasa producción bibliográfica al respecto. Aunque cabe señalar que estamos hablando de fuentes existentes en los archivos locales o incluso nacionales, ya que también es reciente por parte de investigadores yucatecos la exploración de

la época colonial de los pueblos indígenas del área maya desde la perspectiva de la Etnohistoria y aún más recientemente la preocupación antropológica por los mayas actuales fuera de la zona henequenera, que trascienden los trabajos etnográficos que prevalecieron en los años anteriores y abordan otras problemáticas sociales tales como los problemas de salud, los procesos industriales de trabajo (las maquiladoras) o los estudios de género.

En función de la numerosa y diversa producción bibliográfica existente decidimos hacer una cuidadosa selección de los textos que incluiríamos en esta revisión, que se limitaría a algunas de las obras más conocidas de la historiografía y antropología escrita para Yucatán: desde aquellas que han servido como fuentes primarias como las crónicas de los misioneros, como las obras de los historiadores decimonónicos que durante mucho tiempo fueron sino el único si el principal medio de información y de interpretación de la sociedad maya yucateca. Así como los trabajos de investigadores nacionales y extranjeros que se han ocupado de la historia del pueblo maya prehispánico, colonial y moderno, hasta llegar a algunas de los textos más recientes. Es en este orden que iremos presentado y comentando en forma sucinta a los autores seleccionados.

Por lo que se refiere a los estudios de la época prehispánica han sido abordados básicamente por arqueólogos tanto nacionales como extranjeros que han tratado de elaborar un modelo interpretativo del surgimiento y decadencia de la cultura maya prehispánica y de encontrar una continuidad histórica con los mayas de las épocas posteriores. Destacan en primer lugar los trabajos arqueológicos de los grandes mayistas¹⁸, principalmente Sylvanus Morley (1947), Charnay (1882-1987), Seler, Tozzer (1941), E. Thompson (1975) y Alberto Ruz L'huillier (1991) que con sus trabajos hicieron importantes aportaciones al conocimiento de los mayas anteriores a la

otros acervos archivísticos como el Archivo de Sevilla, España.

¹⁸.- De acuerdo con Ruz Lhuillier, para algunos mayistas sólo se considera como área cultural maya aquella donde se encuentran presentes ciertos elementos específicos como la escritura jeroglífica, un sistema calendárico definido y el elemento arquitectónico conocido como arco falso. Por lo que esta definición dejaría fuera las tierras altas de Guatemala y los pueblos indígenas que se asientan en ese territorio como los quichés y cakchiqueles. Aunque en su opinión dichos manifestaciones culturales se encuentran asociados a la clase dirigente extranjera que impuso en esas regiones elementos de su propia cultura en tanto que en el sur predominó la dirigencia de origen maya.

conquista española¹⁹. En sus trabajos estos autores no se ciñeron al estudio arqueológico, sino que su modelo de interpretación de la sociedad maya va más allá de los registros arqueológicos y de la época prehispánica. Tratando de trazar una continuidad histórica, así como de aclarar y ampliar el conocimiento de la cultura maya, hicieron uso de fuentes escritas como las crónicas españolas y estudios históricos realizados por estudiosos locales para los periodos posteriores.

Respecto al origen y desarrollo de la civilización maya, la mayoría de los mayistas coincidían con Morley (1975), en que Yucatán era un laboratorio único para el estudio de las civilizaciones antiguas ya que aseguraba que tuvo su origen, desarrollo, florecimiento y decadencia únicamente dentro de los límites de la península de Yucatán pues la situación geográfica de extremo aislamiento en que se encontraban les permitió según este autor

"desarrollar su incomparable civilización prácticamente sin influencia alguna del mundo externo. Su origen, desarrollo y primer florecimiento [...] se debieron exclusivamente al genio propio del pueblo maya, estimulado y producido por el ambiente abundante y feliz en que tuvo la fortuna de vivir"

En cuanto a la condición del pueblo maya el mismo Morley (ibid) escribe en otra parte de su libro que:

"durante los últimos dos mil años han sido explotados sucesivamente, primero por sus propios caciques y sacerdotes indígenas, luego por los colonizadores españoles tanto civiles como religiosos, y más recientemente por empresas particulares en los campos de henequén del norte de la península"

¹⁹.- Morley, S. La civilización maya, FCE, México, 1975; Thompson Historia y religión de los mayas, Siglo XXI, México, 1975 y Ruz Lhuiller Los antiguos mayas. Una Antología, Edt. SEP 80, FCE, México, 1981. Muchos de los postulados elaborados por los mayistas sobre la sociedad y la cultura de este pueblo han sido duramente criticadas y puestas en tela de juicio por los miembros de la nueva arqueología y de la etnohistoria, originando el replanteamiento de las explicaciones acerca del origen y desarrollo de los mayas yucatecos tanto prehispánicos como coloniales.

Es el principal impulsor de la división de la historia del mundo maya en Viejo Imperio y Nuevo Imperio, niega enfáticamente la connotación bélica que se pueda atribuir a ciertas escenas violentas representadas en la escultura maya, así como la vinculación histórica de las inscripciones asegurando que éstas solamente se refieren a asuntos astronómicos, religiosos o ceremoniales.

Así a partir de los estudios arqueológicos realizados por los mayistas se creó un estereotipo sobre la etnia maya que sostiene una supuesta pasividad frente a la injusticia y la dominación, que se remonta a la época prehispánica y que se mantuvo durante todo el dominio español y perdura hasta el presente. La imagen del maya sumiso y estoico ante la explotación de los grupos hegemónicos, hayan sido las elites de su mismo grupo étnico u otros grupos como los aztecas o los españoles caracterizó a la mayoría de los primeros trabajos arqueológicos. Paralelamente postulaban implícita o explícitamente la "inmutabilidad de lo maya"²⁰. En este sentido los referentes de la identidad maya se mantienen inalterables a pesar del tiempo y las influencias provenientes del mundo exterior. En todos estos trabajos los investigadores otorgan la máxima importancia a las elites gobernantes como principales actores sociales, mientras que el hombre del común es prácticamente ignorado o cuando mucho es descrito como pasivamente subordinado al poder, que corresponde al concepto de "servidumbre natural" que se manejó desde los primeros años de la época colonial para justificar y legitimar la sujeción del indio americano. Tal como lo expresa J. Eric S. Thompson:

Algo siguió igual: el campesino antes obligado a edificar templos y pirámides a los antiguos dioses, se afanaba ahora en derribarlos y erigir sobre sus cimientos iglesias y conventos [...] Entonces la cultura maya presenta una continuidad desde los primeros siglos de la era cristiana hasta nuestros días; la correlación de todos los datos de los escritos coloniales y las observaciones de supervivencias entre los mayas actuales con la información que proporciona la arqueología es lo único que puede ofrecernos un cuadro real de la vida maya.²¹

²⁰. - Al respecto Eric Thompson (op.cit. pp. 4) señala en la introducción que "la cultura maya nunca fue estática pero, visto el espíritu conservador del maya, es menos el riesgo de errar al interpretar la historia del pasado según las prácticas coloniales o actuales".

Thompson resulta ser el más destacado mayista por la amplitud y seriedad con que aborda en sus trabajos el desarrollo de la cultura maya. Aunque en lo general concuerda con Morley y retoma sus principales postulados difiere en cuanto a las causas de la decadencia de esta cultura, en la ausencia de conflictos sociales y en la contemporaneidad de los mayas con otras culturas de Mesoamérica incluso acepta que la cultura Olmeca tal vez fue anterior a la maya. Según este investigador el motor de la historia de los mayas fueron los valores espirituales. Así el surgimiento, florecimiento y decadencia de esta cultura estuvieron estrechamente vinculadas con sus ideas religiosas y espirituales.

Aunque no es arqueólogo sino arquitecto se encuadra dentro de los mayistas a Teoberto Maler (1932) por sus valiosas fotografías, dibujos, descripciones, planos y croquis pero sobre todo porque fue el primero en señalar la relación entre el patrón de asentamiento y la diferenciación social de la sociedad maya.

Por su parte Ruz Lhuillier considerado como uno de los pilares de la antropología en México y uno de los mayistas más reconocidos a nivel mundial, asume una actitud crítica desde una posición marxista hacia a algunas de los postulados elaborados por los otros mayistas, entre los que destacan: el relacionado con el origen y formación de la civilización maya ya que la consideraban un caso único en la historia de América y del mundo lo que en su opinión era negar la historia universal; la refutación de los criterios mediante los cuales se conceptualizaba el área cultural maya, por cuanto que sólo tomaban en cuenta algunas de las manifestaciones culturales ligadas a la elite; la inexistencia de una diferenciación social de tipo clasista y la propuesta de que "la teoría del modo de producción asiático esbozada por Marx era aceptable para la civilización maya ya que este modo de producción explica la gran diferencia existente entre el bajo nivel tecnológico y el avanzado desarrollo alcanzado en el campo intelectual y espiritual. (Ruz Lhuillier 1999). Consideraba que los esquemas del evolucionismo unilineal no son aplicables a los mayas pues los criterios tecnológicos de clasificación empleados por este modelo conduciría a pensar que no pasaron de la barbarie. Su propuesta fue retomada por algunos especialistas que la vieron como una alternativa de investigación, pero fue igualmente rechazada por los estudiosos más conservadores.

²¹. - J. Eric. S. Thompson, 1975, pp.3-4.

En general con respecto a los mayistas podemos decir que a pesar de haber sido duramente cuestionados sobre todo en lo que se refiere a la división temporal del desarrollo prehispánico maya, la magnitud de sus trabajos y el modelo de interpretación generado por ellos hasta el momento no ha podido ser superado. La arqueología moderna para Yucatán tanto nacional como extranjera se ha centrado en la larga y pormenorizada descripción de los restos materiales vinculándolos cuando mucho a su utilidad y/o funcionamiento. La ausencia de un modelo interpretativo de la sociedad maya prehispánica y su continuidad en la época colonial por parte de los especialistas, ha dado lugar a un sinnúmero de interpretaciones literarias y otras líricas y fantasiosas sobre el pasado de este pueblo indio por parte de aficionados o estudiosos de otras áreas²².

Una segunda vertiente para tomarse en cuenta son las descripciones y reportes elaborados por los viajeros del siglo XIX como Le Plögeon (1886) que exploró algunos de los sitios arqueológicos como Chichén Itzá, Catherwood (1839) dibujante inglés que realiza valiosos grabados de las ruinas arqueológicas y que se desempeña como dibujante del más notable viajero que llegó a Yucatán John Stephens (1843)²³. Gracias a estos viajeros se conservan imágenes de los habitantes de la época y del estado en que se encontraban muchas de las ruinas prehispánicas que posteriormente permitieron a los especialistas diseñar su reconstrucción. La importancia de Stephens radica en la calidad narrativa de su obra así como en su valiosa aportación al descubrimiento de la cultura maya y la revalorización ante la sociedad de la época de la imagen del indígena. No menos valioso es el conocimiento etnográfico que proporciona sobre la sociedad yucateca de la primera mitad del siglo XIX, a partir de la descripción de las aproximadamente 40 comunidades que visita. Nos proporciona información muy variada sobre las costumbres y formas de vida tanto de la ciudad de Mérida y de otras ciudades importantes como lo que pasa en poblados más pequeños.

²² - Son de todos conocidas las interpretaciones de algunos escritores yucatecos como Antonio Mediz Bolio quien ha sido duramente criticado por la arqueología académica por sus interpretaciones sobre el origen y desarrollo de los mayas yucatecos, Fernando Espejo y otros.

²³ - Frederick Catherwood, *Visión del mundo maya-1844*, Edt. Cartón y papel de México, México, 1978. Stephens, John Lloyd, *Viajes a Yucatán*, Dante Edt., México, 1984. Los escritos de este viajero además de los datos arqueológicos, describió las costumbres de los indígenas y recopiló información lingüística. Le Plögeon encontró una famosa escultura a la que puso por nombre

Es pertinente mencionar a otros personajes representativos de esta vertiente, pero que a diferencia de los viajeros cuentan con una cierta formación científica y que realizan trabajos más sistematizados sobre la cultura maya. Ellos son el francés Brasseur de Bourbourg que fue el descubridor de importantes documentos como el Rabinal Achi, el Memorial de Sololá y la que se considera la obra cumbre de la literatura prehispánica el Popol Vuh. Es también quién encuentra en Sevilla La Relación de las Cosas de Yucatán de Diego de Landa, asimismo descubrió y estudio un fragmento de lo que se conoce como Códice de Madrid (Ciudad Ruiz, 1990). Daniel G. Briton filólogo norteamericano realiza estudios sobre la lengua maya y hace una recopilación de ritos y ceremonias en su obra El folklore de Yucatán (1937). En referencia a su trabajo es en opinión del profesor Barrera Vázquez uno de los más notables filólogos mayistas. Aunque poco conocido, también es de mencionarse al sociólogo inglés Herbert Spencer (1980) que hace un estudio de la cultura maya a partir de una clasificación de aspectos etnográficos que sin embargo resulta esquemático. Lo escrito sobre la cultura maya forma parte de una obra más amplia acerca de su teoría conocida como organismo social que trata de analizar los hechos sociales estableciendo analogías con los hechos biológicos y que realiza en otros países americanos.

En síntesis podemos decir que para los viajeros los datos etnográficos eran como reliquias que se proyectaban al pasado, el indígena maya vivo era mera reminiscencia del pasado prehispánico. Por otro lado debemos considerar que la mayoría de los viajeros buscaban notoriedad en la sociedad europea de su tiempo, por lo que no dudan en exagerar los datos e incluso inventarlos. Así y todo la visión proporcionada por los viajeros dio paso a una ruptura en cuanto a la concepción del indio, pues mientras una parte de la sociedad yucateca los escindía de los mayas prehispánicos; otros realizan intentos de aceptación acerca de la condición humana y civilizada del indígena. Es a partir de estos trabajos que los "criollos americanos" vieron a la etnia maya peninsular y al territorio que compartían con ella con una mirada distinta que les confería una nueva identidad.

3.- La visión de los vencidos

Por lo que se refiere a la época colonial, encontramos un gran vacío en cuanto a investigaciones realizadas por historiadores locales²⁴ a excepción de las obras de Diego de Landa (1973) y López de Cogolludo (1957) que, realmente pertenecen a la categoría de fuentes documentales primarias. Landa en su trabajo nos da a conocer el nicho ecológico, la estructura social y política, así como los aspectos del mundo de vida de los mayas que más interesaron a los españoles al momento de la conquista. Destacan por su importancia la información sobre las distintas formas de organización colectiva tanto en la vida cotidiana como simbólica, así como la descripción de muchas de las costumbres y ritos que a su juicio eran satánicos y propios de pueblos bárbaros como serían horadarse y pintarse el cuerpo y la cara; rendirle culto a sus antiguos dioses a pesar de la prohibición que existía y la realización de sus fiestas colectivas donde dice Landa que

*los indios que eran muy disolutos en beber emborracharse, de los cual les seguian muchos males como matarse unos a otros, violar las camas pensando las pobres mujeres recibir a sus maridos [...] fuego a sus casas*²⁵.

Asimismo se puede vislumbrar a través de la obra de este fraile el fuerte choque cultural que significó para los habitantes de las tierras mayas la imposición del mundo del otro y el resquebrajamiento del suyo. Sin embargo desde esos documentos nos llega la imagen de una sociedad que no aceptó pasivamente el sometimiento, por el contrario aun entonces, opuso resistencia a los conquistadores. Resistencia que

²⁴ - Según los historiadores yucatecos la falta de información en los archivos locales, sobre los siglos XVI y XVIII es la causa de este importante vacío en la historia de los mayas de Yucatán. Durante mucho tiempo los escritos de Fray Diego de Landa, (Relación de las Cosas de Yucatán, Ed. Porrúa, México, 1973) e (Historia de Yucatán) y de Diego López de Cogolludo fueron las únicas fuentes de información sobre los mayas coloniales.

²⁵ - Landa en esta parte de su obra describe como los mayas usaban pintarse y labrarse el cuerpo como marcador identitario ritual relacionado con "la bravura y valentía". Asimismo nos deja ver como la realización de sus fiestas colectivas operaban como mecanismo de solidaridad y reciprocidad al interior del grupo, expresiones que para algunos autores es una de las características (junto con otras) del grupo étnico. (Landa, 1984:44).

encontró como respuesta una fuerte represión por parte de los hispanos en la primera etapa de la conquista²⁶ como lo señala Landa cuando escribe

Que los indios recibían pesadamente el yugo de la servidumbre, mas los españoles tenían bien repartidos los pueblos que abrazaban la tierra, aunque no faltaba entre los indios quien los alterase, sobre lo cual se hicieron castigos muy crueles que fueron causa de que apocase la gente. Quemaron vivos a algunos principales de la provincia de Cupul y ahorcaron a otros [...] cortaron narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos, y las echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies, daban estocacas a los niños.²⁷

Fray Diego de Landa se asume en su obra como el más grande defensor de los indios frente al poder de los encomenderos y de la tarea evangelizadora que los ayudaría a alcanzar la salvación. Pero omite dar cuenta de su abierta participación en las acciones violentas para castigar "la desobediencia" y "la idolatría" de los indios, así como su contribución con la quema de pueblos durante la política de las reducciones y de los beneficios que obtenía del trabajo indígena.

Por su parte Diego López de Cogollado que escribe la historia de Yucatán cien años después de la conquista, nos brinda una detallada información que abarca desde las primeras expediciones españolas hasta pasada la mitad del siglo XVII. A diferencia de Landa este autor, aunque aporta información etnográfica sobre los mayas, centra su trabajo en destacar la obra misionera y pacificadora de la orden franciscana a la que pertenecía. Aunque describe con gran minuciosidad algunos aspectos del mundo de vida de los mayas en los primeros cien años después de la conquista, privilegia en su narración la organización y las actividades realizada por esa orden religiosa en beneficio de la evangelización de "los infieles e idólatras indios". La imagen del nativo maya que proyecta Cogollado nos proporciona información acerca de como los

²⁶ - La descripción de Landa y Cogollado pero sobre todo del primero consigna crueldades inhumanas por parte de los hispanos, pero también en el mismo tono habla de las terribles acciones vengativas de los indios en los diferentes enfrentamientos que tuvieron lugar entre ambos grupos étnicos. En nuestra opinión estas descripciones en ambos casos fueron magnificadas con el objeto de destacar la importancia de la acción pacificadora de la iglesia y de esa manera justificar su permanencia y su participación en el repartimiento de los beneficios que dejaba a los españoles el trabajo indígena.

²⁷ - Landa, op.cit.: 33-34.

conquistadores aprovecharon para la colonización las formas organizativas preexistentes que les aseguraban la posesión de una de las "riquezas" de estas tierras: la fuerza de trabajo indígena. Señala al igual que Landa la resistencia al poder español que en ocasiones se expresaba con conductas y acciones que eran interpretadas por el invasor como "formas de ser del indio", así dice:

Pero son los indios tan holgazanes, que aun lo que necesitan para vivir, si a lo más no les compelen los caciques de sus pueblos a sembrarlo andan después hambreado, y haciendo veinte trampazas para sustentarse, que es cosa vergonzosa verlos.²⁸

Este fraile presenta una minuciosa descripción de las costumbres y formas de vida de los habitantes de Yucatán de aquella época, enfatizando como negativas aquellas que tenían una vinculación directa o indirecta con la religión y cosmogonía de los pueblos conquistados. En ambos trabajos la mirada del "otro" refleja a una sociedad bien organizada, respetuosa de su entorno ecológico, de sus instituciones y del poder emanado de formas propias. Cuya base económica y simbólica giraba en torno al cultivo del maíz o más propiamente de la milpa, pero que determinados por el clima y "porque así era su propia naturaleza" eran proclives al ocio, al libertinaje y al dispendio. Asimismo se señala la falta de iniciativa para realizar un esfuerzo mayor que el indispensable para sobrevivir. Estas formas de comportamiento eran consideradas implícitas a la identidad del indio, sin embargo algunos frailes pensaban que como resultado de la conquista, no sólo se habían profundizado los aspectos negativos del "ser indio, del ser maya", sino incluso habían adquirido nuevos vicios. Un eclesiástico consignó que

Las costumbres eran peores que en su infidelidad porque demás que ningún vicio antiguo perdieron particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que veían en los cristianos y no los tenía por tales, y el que antes de bautizado no hurtaba, no juraba, no malaba, no mentía, no robaba mujeres, hacía algo de esto después de bautizado, decía: me voy haciendo un poco cristiano" [...] Eran peores los indios bautizados que los infieles.²⁹

²⁸.- Cogolludo, 1954, tomo 1:323.

²⁹.- Antonio de Remesal, Historia General de las Indias Occidentales y particular de la

La imagen que se desprendió de los trabajos de los religiosos dio paso a la creación de un estereotipo del indio maya, conformado por individuos flojos, resentidos, rebeldes e inclinados a derrochar en festividades los recursos que obtenían con el trabajo³⁰. Paralelamente los frailes hacían el reconocimiento y la denuncia de los malos tratos y la explotación de que eran objeto los indígenas por parte de la sociedad española. lo que les permitía exaltar la labor evangelizadora y el quehacer religioso como símbolos del resguardo y protección de los indios a quienes se consideraban como menores de edad e incapacitados para alcanzar la civilización debido a su inferioridad racial. Desde luego no se mencionaba que también los frailes tenían una acción directa sobre el régimen de abuso y explotación impuesta al indígena por las autoridades civiles y militares, como participar en la imposición de las reducciones con acciones violentas como la quema de los pueblos y de los sembradíos para obligar a los indios resistentes, a ocupar los nuevos asentamientos. Que también el clero disfrutaba de los beneficios del trabajo indígena a través de diversos canales como el servicio personal, las obviaciones y el pago por los servicios religiosos que los indios eran forzados a utilizar.

Finalmente queremos señalar una diferencia en cuanto a la intención y el tiempo en que estas obras fueron escritas, ya que mientras Landa lo hace en el siglo XVI, en el momento mismo de la conquista sin más intención que dejar constancia del nuevo mundo recién conocido, ante el cual expresaba su asombro y justificar las acciones del clero: Cogolludo lo hace cien años después y aunque también perseguía legitimar la actividad religiosa, tenía además un premeditado objetivo erudito ya que para la realización de su obra, hace uso no sólo de su propia vivencia sino de los documentos existentes hasta ese momento, incluyendo el propio escrito de Landa.

Gobernación de Chiapa y Guatemala, en María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1992, pp. 105-106.

³⁰.- Es probable que el estereotipo creado por Landa y Cogolludo haya sido retomado por algunos de los estudiosos del siglo XVIII y XIX quienes veían a los indios vivos como meras reminiscencias o degeneración de los mayas prehispánicos.

4.- La reivindicación

Los primeros trabajos científicos sobre el periodo colonial fueron elaborados en primera instancia por investigadores norteamericanos entre los que destacan Roys (1957)³¹, Chamberlain (1974), Farriss (1992), Bricker (1989), Clendinnen (1986), Grant D. Jones (1990)³², etc. cuyas investigaciones permitieron cambiar la imagen predominante que concebía a las culturas indígenas como sociedades totalmente sometidas al dominio colonial y por lo mismo carentes de protagonismo histórico. Las investigaciones realizadas demostraron la vitalidad y dinamismo de las sociedades indígenas ya que a pesar del yugo de la dominación fueron capaces de recrear y refuncionalizar sus formas propias de organización que les sirvieron para adaptarse a las nuevas condiciones y sobrevivir como grupo étnico y cultural.

Cada uno de ellos trató de generar un modelo interpretativo sobre la continuidad de las formas organizativas de la etnia maya que a fin de cuentas facilitaron la colonización y permitieron a los conquistadores su utilización para llevar a cabo en las primeras etapas de la colonial una forma de "gobierno indirecto". Al respecto Farriss plantea que estas formas organizacionales basadas en el corporativismo que caracterizaron a sociedad maya colonial no surgieron como resultado de la imposición de un modelo hispano sino que existía previamente a la llegada de los europeos³³. Estas formas corporadas si bien favorecieron el control colonial, también contribuyeron a la supervivencia de los mayas ya que según esta misma autora:

³¹ - De entre todos los historiadores que se ocuparon de estudiar a los mayas de la época colonial Ralph Roys es considerado como el pionero y uno de los más importantes historiadores en el estudio de la continuidad de las formas de organización sociopolítica de la sociedad maya colonial ya que sus análisis sirvieron de base o punto de partida para una buena parte de los trabajos historiográficos posteriores sobre los maya-yucatecos durante la dominación hispana.

³² - Farriss, N. La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia, Alianza Editorial, Madrid, 1992; Bricker, V. El Cristo Indígena, el Rey Nativo, El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas, F. C. E. México, 1989; Chamberlain, R., Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550, Ed. Porrúa, Biblioteca Porrúa No. 57, México, 1974; Clendinnen, I. Ambivalent conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Jones, Grant D., Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier, University of New México Press, Albuquerque, 1990.

³³ - Farriss, 1992, pp. 24.

*concebían la subsistencia como empresa colectiva, en la que el hombre, la naturaleza y los dioses estaban ligados por vínculos de reciprocidad y [...] proporcionaba el principio organizador de la sociedad maya incorporando a los individuos en crecientes redes interdependencia que iban desde la familia extensa a través de la comunidad y del estado hasta llegar al cosmos*³⁴.

Asimismo señala la existencia de una elite que ejercía un estricto control sobre la producción y al parecer distribuía equitativamente el trabajo y sus beneficios con lo que se aseguraba la permanencia del orden establecido y con ello la supervivencia del grupo. El trabajo de esta autora se ha convertido en una lectura obligada para quienes pretenden abordar el estudio de los mayas yucatecos y en una lectura clásica de la historiografía sobre Yucatán.

En su conjunto los estudios antes mencionados representan un avance en el conocimiento de las instituciones a través de las cuales la metrópoli ejerció el poder y el control sobre la sociedad indígena, tales como la encomienda, el repartimiento y la iglesia. Asimismo han contribuido a revalorar la identidad del maya que vivió directamente el brutal enfrentamiento de la conquista española y sufrió en carne propia el dominio y la sujeción hispana presentándolo como actor principal del largo periodo colonial. El reconocimiento del papel protagónico que jugó el conquistado en la estructuración del pacto social colonial demuestra el dinamismo de la cultura maya y el cuestionamiento científico del estereotipo creado por los primeros historiadores y reforzado por los prístinos estudios arqueológicos sobre esta etnia.

Trabajos más recientes realizados dentro de la perspectiva etnohistórica³⁵ también han contribuido a romper con la imagen del indio sumiso y pasivo ante el poder español. A través de la transcripción y el análisis de nuevos documentos del siglo XVI y XVII que se encuentran en el archivo de Sevilla, España, han tratado de demostrar que los

³⁴ - Farriss, op cit., pp. 26-27.

³⁵ - Véanse los trabajos de S. Quezada, *Pueblos y Caciques Yucatecos. 1550-1580*, El Colegio de México, México, 1993; Bracamonte y Solís *Espacios mayas de Autonomía. El Pacto Colonial en Yucatan*, UADY, México 1996 y T. Okoshi *Los Canules: análisis etnohistórico del códice de Calkini*, (tesis de doctorado), UNAM, México, 1992, que al igual que los historiadores norteamericanos (Farriss, Bricker, Jones etc.) siguiendo el modelo construido por Roys han presentado nuevas propuestas sobre la continuidad de las formas sociopolíticas de organización de la sociedad maya prehispánica en la colonia, haciendo uso de nuevas fuentes provenientes del Archivo General de Indias de Sevilla, España.

indios mayas pudieron enfrentar el dominio ultramarino e incidir en la estructuración del pacto social colonial a partir de la conservación de espacios autónomos como la organización política y el libre manejo de los recursos del territorio que permitieron a parte de la elite indígena erigirse en intermediaria entre el poder español y la población india que quedó bajo su control. Se menciona también la utilización por parte de los indios de mecanismos³⁶ que tenían como objetivo mediatizar la situación de expoliación y sujeción en la que se encontraban y gracias a los cuales aminoraron la pesada carga que significó el régimen colonial, permitiéndoles asegurar su continuidad como grupo étnico y la reconstrucción continua de su identidad.

De este modo proponen que la supervivencia del grupo maya a lo largo de todo el período colonial tuvo su principal sustento en la autonomía que tuvieron con respecto al poder hispano, que se expresó principalmente en la refuncionalización de las formas de organización sociopolítica existentes entre los pueblos indios en el momento de la conquista³⁷ y que sirvió al segundo nivel en importancia de la jerarquía política indígena (los *batabo'ob* o caciques) para situarse privilegiadamente como el eslabón entre el gobierno español y el resto de la población india.

Contrariamente a lo que plantean estos autores con respecto a lo positivo que fue para los indígenas el mantenimiento de sus formas propias, en nuestra opinión la cuota de poder que conservó esta elite y aparentemente le permitió tener parte activa en las negociaciones en favor de los vencidos, contribuyó al mismo tiempo a debilitar su capacidad de respuesta colectiva. Sujetos a dos niveles de subordinación: el español en primera instancia, pero también el de sus propios líderes que trataron siempre de obtener doble ventaja de su posición, ocasionó que el indio asumiera una actitud

³⁶ - Al parecer uno sino es que el más importante mecanismo empleado por los indios para sustraerse al poder español fue la huida hacia el monte, donde llegaron a formar pequeños núcleos de población.

³⁷ - Según Quezada al momento de la conquista los mayas peninsulares tenían una organización política integrada por tres niveles: el primero basado en un poder centralista del *halach winik* (cargo al que ascendía por herencia familiar) quien encargaba algunas de sus atribuciones a otros funcionarios menores; el segundo integrado por los *bataboob* miembros de un mismo linaje que tenían bajo su control varios un conjunto de pueblos, y el último que estaba formado por asentamientos gobernados por jefes procedentes del mismo pueblo (Quezada, 1993).

individualista, pragmática y de no enfrentamiento directo con los mecanismos opresores que operaban en su contra.

Por otra parte también hacen énfasis en que al dejar el poder interno en manos de la elite indígena, se permitió la continuidad étnica y cultural de los grupos mayas al proporcionarles el espacio social necesario para recrear principalmente su mundo de vida material. Sin embargo habría que tomarse en cuenta que si bien estas formas organizativas fueron la base a partir de la cual se construyó la estructura sociopolítica colonial y al principio actuaron "en beneficio" de los indios, posteriormente experimentaron una paulatina sustitución por formas políticas españolas que endurecieron el ejercicio del poder, ya que contribuyeron a perfeccionar el sistema de control y dominio de la sociedad hispana sobre la indígena. Aunque es conveniente señalar que estos trabajos al privilegiar el análisis de procesos sociales amplios poco se acercan a los sujetos sociales y por lo tanto a los procesos de identidad.

Otros estudios de corte más bien etnológico como los de Mario Ruz (1992-1997), Jean de Vos (1994) etc.,³⁸ nos han permitido acercarnos a la cultura de los mayas del común a través del estudio del mundo de vida cotidiano y simbólico de quienes sufrieron directamente el impacto brutal de la conquista y experimentaron en carne propia el sometimiento y la expoliación impuestos por los conquistadores. Aunque se apartan de la visión catastrófica o leyenda negra que dio origen al estereotipo de pasividad y sumisión que les había sido asignado a los pobladores mayas por los primeros estudiosos, reconocen la dureza del régimen colonial y nos proporcionan una imagen reivindicada, dinámica y vital del indígena maya, con lo que tratan de probar en lo posible su participación activa como protagonistas de su devenir histórico al respecto Ruz menciona que

pocos estudiosos parecen haber reparado en que hablar de los excesos cometidos con pueblos a los que presentan como espectadores

³⁸.- Entre sus numerosos trabajos podemos citar: de Mario, Ruz Sosa, Gestos Cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial, Gobierno del Estado de Campeche, Campeche, México, 1997. y "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano" en Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992. De Jan de Vos, Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas, Colec. Historia de los pueblos indígenas de México, Edc. CIESAS-INI, México, 1994.

*pasivos, incluye en sí actitudes de racismo, al negarles la capacidad de influir en su propio devenir histórico.*³⁹

Estos trabajos proporcionan información y un conocimiento mas cercano del mundo de vida cotidiano de los mayas novohispanos, que resistieron el dominio colonial y pudieron reconstruir su identidad a lo largo de más de tres siglos. La etnoresistencia maya se dio no solamente a través de acciones colectivas y violentas sino principalmente de actitudes cotidianas que se daban al interior de la vida familiar y comunitaria que a nivel manifiesto se presentaban a los ojos de los conquistadores como "formas negativas del ser indio", tales como la huida hacia las regiones mas agrestes y apartadas, el trabajar con lentitud, el hacer "desaparecer" sus herramientas de trabajo y el resistirse a sembrar maiz aun a costa del hambre propia y de los suyos, el negarse a la reproducción biológica, la superposición de las deidades cristianas sobre las prehispánicas que integraban la cosmogonía del indígena maya antes de la conquista, asi como la pertinaz continuidad de los diferentes rituales y costumbres que constituían su cotidianeidad.

De esta manera los estudios mencionados nos proporcionan información que nos permite plantear que la identidad étnica de los mayas en general y yucatecos en especial se reconstruía y reafirmaba constante y tenazmente a partir de su mundo de vida cotidiano tanto material como simbólico. El espacio cultural que les dejó la cultura de dominación que pretendía su exterminio fue básicamente el de la cotidianeidad. En él recreaban su mundo individual pero también el colectivo. Su identidad étnica deteriorada y estigmatizada se refugió en el espacio familiar, conocido y por lo tanto manejable del la esfera privada, desde donde libró una lucha continua para mantener su lengua, su organización familiar; y su mundo simbólico basado en el cultivo de la milpa. Su resistencia a morir como individuo pero también como grupo tuvo lugar básicamente al interior del grupo familiar, el maya se encerró en su mundo cotidiano para salvaguardar lo más posible su integridad étnica y cultural.

³⁹- Y agrega el autor que la nostalgia de estos autores por un pasado grandioso que se considera perdido para siempre, por un lado rehuye reconocer el régimen de explotación existente en la época prehispánica y por otro facilitar la explicación de la decadencia de la cultura maya actual, "pero tal visión además de estática es, por ahistórica, falsa". Ver Mario H. Ruz Sosa, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", cap. 3, en Del

En la esfera de lo público adaptaron y/o adoptaron las nuevas formas que le fueron impuestas lo mismo en el aspecto civil como religioso, dando lugar a procesos de sustitución o sincretismo sobre todo en lo que se refiere a la religión y sus formas de organización. De este modo surgieron las fiestas al santo patrón, las cofradías, los gremios como principales actividades públicas y colectivas de los asentamientos indígenas.⁴⁰

El desconocimiento de la existencia de estos espacios de refugio étnico y cultural contribuyó a que durante mucho tiempo predominara para los otros la identidad maya construida por los primeros escritores del siglo XVI y reforzada a través de otros trabajos realizados en los siglos posteriores, hasta llegar a los primigenios trabajos arqueológicos, que reflejaban la imagen de individuos pasivos, pero a menudo rencorosos, indolentes y estoicos que vivían resignadamente su situación de subordinación y aceptaban con algunas reticencias la dominación del otro.

La Guerra de Castas representa un hito en la historiografía de la cultura maya yucateca, ya que el estallido social de 1847 significó la expresión manifiesta de la lucha soterrada pero tenaz que llevaron a cabo por casi trescientos años contra el dominio europeo por sobrevivir y conservar su mundo cultural. Como consecuencia de esta conflagración tuvo lugar el resurgimiento de la imagen del indio maya de los primeros días de la conquista, pues de la imagen del indio pasivo y sumiso se pasó a la representación del indio violento, cruel y vengativo que describen los primeros cronistas de la conquista. Este maya de los primeros tiempos de la conquista que se resistió a ser conquistado y avasallado se reencuentra con su pasado y lo cree recuperable.

El reconocimiento de la existencia de un mundo de vida común, pasado y presente real y virtual, les otorgó la posibilidad de recuperar su identidad y expresar una etnicidad que se mantuvo encubierta durante la colonia por actitudes y prácticas que buscaban proteger esa identidad y su cultura de los embates del invasor aun a costa de

katún al siglo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992:89.

⁴⁰.- Para Aguirre Beltrán la fiesta del santo patrón es el mecanismo que permitió la sobrevivencia del culto popular, creó nuevas formas de organización social como las cofradías y el sistema de cargos y cumple la función de regular las relaciones de reciprocidad al mismo tiempo que proporciona elementos para la identidad étnica en la medida en que es un espacio social donde se recrea la cultura. (Aguirre Beltrán, Zongolica: Encuentro de dioses y santos patronos, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1986.

contribuir a la creación de una imagen distorsionada de si mismo. Así la Guerra de Castas modifica sustancialmente el estereotipo, dando paso a una reinterpretación "del ser maya" por parte de la alteridad representada en este caso por los intelectuales criollos yucatecos y que da como resultado la exaltación de la crueldad barbaerie y resentimiento de los indios mayas ante sus dominadores blancos.

Las proporciones que alcanzó este evento contribuyeron a que surgieran diversas reinterpretaciones que tratan de encontrar explicaciones sobre los acontecimientos que condujeron a una salida tan inesperada como violenta. No obstante es conveniente señalar que la mayoría se centran exclusivamente en la descripción del levantamiento considerado como uno de los movimientos indios más importantes de América, pero son pocos los que tratan de analizar el contexto en que surgió más allá de lo imputable al sistema español. Esta sublevación rompe abruptamente con el pacto social establecido entre la sociedad indígena y la española desde la época colonial, que se basó en un sistema de transacciones explícitas e implícitas cuyos límites fueron siempre impuestos por los conquistadores.

La aparente actitud de pasividad y aceptación de los mayas de sus condiciones de opresión,⁴¹ fueron objeto por parte de los sectores dominantes políticos e intelectuales, de un manejo ideológico al darles una connotación casi biológica de "naturalidad" a pesar de que hacia el interior se vivía con el temor de una reacción violenta tal como la que tuvo lugar finalmente en 1847. Así uno de los autores más conocidos que han abordado la problemática de las poblaciones rurales de América Latina, Henri Favre (1976) escribe que desde la época colonial, el campesino indígena se ha caracterizado por una "tendencia a la alineación" que se concretiza en una "sobreadaptación mental" a sus condiciones de existencia, que se encuentran delimitadas por el sistema social impuesto por la corona española en sus colonias americanas.

Dicha sobreadaptación, según el autor, se expresa a través de una seria restricción en el campo de la conciencia social que le permite llegar a una

⁴¹.- Sin embargo habría que recordar que la conquista definitiva de la región maya por el poder español, implicó mucho más tiempo que en el centro de México, ya que el último bastión se rindió casi al finalizar el siglo XVII, cuando Canek entrega Tayazal en 1697. Así como considerar las constantes alusiones que los frailes y los documentos oficiales hacen sobre la

racionalización de la dependencia y con ello al establecimiento de relaciones simbióticas entre el dominador y el dominado, que conlleva en cierta forma a una personalidad (que podríamos interpretar como identidad) con visos patológicos⁴². Si aplicamos esta teoría a la sublevación que nos ocupa nos conduciría a interpretar que el indígena maya se encontraba fuertemente sobreadaptado a sus condiciones de explotación y subordinación, pero que los cambios introducidos por la Corona española, alteraron su mundo de vida y lo enfrentaron al reto de buscar nuevas formas de adaptarse a las condiciones que se estaban generando⁴³. Esto significaría que los mayas interiorizaron su situación de explotación-subordinación hasta resultar en una enajenación de sus condiciones de existencia que les parecían "naturales" y por lo tanto muy difíciles de romper o de cambiar a pesar de que las nuevas resultarían de mayor beneficio. Esta propuesta es un ejemplo de que no obstante el tiempo transcurrido y los trabajos que trataron de modificar la visión negativa del indígena, ésta ha persistido con algunas variaciones, en este caso calificándolo como un ser alienado y, en ese sentido, enfermo⁴⁴.

El fuerte impacto que causó la Guerra de Castas entre la sociedad del país en general y de la península en especial, no solamente por el grado de violencia y crueldad desatadas por ambos grupos sino también por las graves consecuencias que trajo consigo, ha determinado que se convierta en tema preferente tanto de estudiosos nacionales como extranjeros. La irrupción de la presencia indígena sorprendió sobre

rebeldía y astucia de los indios para enfrentarse o escapar al poder español.

⁴² - Favre, Henri A propos du potentiel insurrectionnel de la paysannerie indienne: opresión, aliénation, insurrection" en Symposium interdisciplinaire sur les insurrections indiennes paysannes, XLII Congreso Internacional de Americanistas, París 1976.

⁴³ - De las reformas introducidas por la Constitución de Cádiz y las Reformas Borbónicas se destaca por ser la que más afectó a las comunidades indígenas, la desintegración de las llamadas "Repúblicas de Indios" ya que de alguna manera esta estructura les permitió mantener sentimientos de pertenencia y solidaridad y al mismo tiempo la conservación de un espacio geográfico pero también simbólico que les aseguraba en alguna medida su derecho a sobrevivir y a reproducirse étnica y culturalmente.

⁴⁴ - M Lapointe tomando como marco de referencia para su estudio sobre la Guerra de Castas la propuesta de Favre, considera que los mayas de la región de Valladolid, lugar donde se dio lo más cruento de esta guerra social presentaban una menor restricción en el campo de la conciencia social que los sectores que habitaban Mérida y Campeche. Esta condición posibilitó que los habitantes de esta región tuvieran un papel protagónico a lo largo de la lucha y aun después. (Lapointe, Marie, Los mayas Rebeldes de Yucatán, El Colegio de Michoacán, 1983 54)

todo porque el estereotipo creado suponía la negación del indio como ser pensante y por lo tanto carente de la capacidad de reivindicarse como tal. En este contexto podríamos considerar a la Guerra de Castas de 1847 como el equivalente a un movimiento de independencia en la que los indígenas que habitaban esta parte del mundo maya se enfrentaban al dominio español.

Sin embargo la mayoría de los trabajos realizados sobre esta temática no pueden considerarse parte medular de una historia indígena, ya que el análisis de este acontecimiento centra su atención exclusivamente alrededor del conflicto y la reiterada búsqueda e interpretación de sus causas más visibles e inmediatas, así como en las consecuencias que trajo para la sociedad yucateca en su conjunto. De tal manera que los indígenas que no participaron con los insurrectos quedaron prácticamente al margen de la historia escrita en ese periodo, aún cuando el tema ha sido abordado lo mismo desde la perspectiva científica como literaria o periodística⁴⁵.

Las interpretaciones que se han realizado del maya que participó en este movimiento difieren de acuerdo a la particularidad del autor y el tiempo en que lo escribe. Para unos es un movimiento sanguinario, cruel, supersticioso e irracional, para otros fue la justa expresión de los siglos de injusticias y explotación y para algunos más fue un movimiento mesiánico o milenarista⁴⁶. Pero todos coinciden en señalar la falta de decisión, de iniciativa y de organización, pero sobre todo de objetivos comunes de los principales líderes de la insurrección.

A la luz de estos trabajos a excepción de los principales líderes de la sublevación de 1847, el resto de los participantes aparecen como una masa carente de la mínima visión social y/o política. De esta forma la identidad colectiva del maya es expresada a través de la identidad individual de sus líderes y aparece como difusa y contradictoria lo que en última instancia refuerza el estereotipo denigrante atribuible a la condición de indio a los ojos de los "otros".

Otra fuente que decidimos explorar en la difícil tarea de intentar encontrar la identidad de los mayas a través de las letras, fue la importante obra de los historiadores

⁴⁵.- Basta mencionar los trabajos de V. Bricker Op. cit, N. Farriss, Op. cit., Gilbert Joseph, Marie Lapointe, Los Mayas Rebeldes de Yucatán, El Colegio de Michoacán, México, 1983; Nelson Reed, La Guerra de Castas en Yucatán, Ed. Era, México 1979.

yucatecos del siglo XIX⁴⁷. Estamos haciendo referencia a Crecencio Carrillo y Ancona, (1837-1897) Justo Sierra O' Reilly, (1814-1861) Juan Francisco Molina Solís y Eligio Ancona que trataron de explicar el desarrollo histórico social de los mayas de Yucatán. En estos trabajos se trató de hacer un análisis y descripción de la etnia maya desde la época prehispánica hasta finales del siglo XIX que es la época en realizaron sus trabajos. Contribuyeron a generar un conocimiento de la historia de Yucatán donde se exaltaba la magnificencia de la cultura prehispánica, representada por los restos materiales representados por las ruinas arqueológicas así como los pocos escritos que se conocían. Al mismo tiempo se señalaba lo negativo de "sus costumbres y creencias ancestrales" que consideraban intrínsecas a la condición del indígena, aún antes de la llegada de los españoles. Al respecto Sierra O'Reilly escribe en su libro Los Indios de Yucatán:

*por temperamento e inclinación eran dados a la ociosidad y holgazanería, vicio tan característico en ellos que se ha perpetuado de generación en generación.*⁴⁸

En otro párrafo enfatiza la supuesta decadencia de la población indígena cuyos orígenes se encontraban desde antes de la conquista, aunque reconoce que las cargas tributarias y de trabajo que se impusieron al indio lo condujeron a agudizar sus "naturales Inclinaciones", tal como afirma en la siguiente cita

Porque, en efecto, en presencia del hecho terrible y desconsolador de que todo el fruto de su trabajo había de ser para su dueños temporales y espirituales [...] el indio se entregó entonces a la indolencia que le es característica, no pensó en crearse nuevas necesidades, ni en desarrollar sus fuerzas. se abatió, lloró y maldijo el día de la conquista.

⁴⁶.- De acuerdo con Bartolomé, este movimiento social obedeció a una ideología milenarista que se gesta a partir de los libros del Chilam Balam.

⁴⁷.- Estos cuatro autores aunque que no eran propiamente historiadores, sino lo que se conoce como dilettantes o pensadores dentro de la tradición humanista, jugaron un importante papel en la construcción de la identidad del indígena maya en la historiografía reciente de Yucatán, ya que muchos historiadores posteriores retomaron y reprodujeron la información vertida en sus obras.

⁴⁸.- Justo Sierra O'Reilly, Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc., México, 1994, pp. 94.

*Y los vicios degradantes y corruptores, que son natural consecuencia de la servidumbre, y de la abyección, acabaron de manchar su carácter. El indio se convirtió en fatalista práctico: se hizo insensible a los beneficios personales, embustero holgazán y rencoroso.*⁴⁹

Otro de estos historiadores es Crecencio Carrillo y Ancona, XXXVI Obispo de Yucatán. Es una de las figuras más reconocidas entre la intelectualidad de su tiempo tanto por su labor eclesiástica como por ser el autor de diversos trabajos como el "Compendio de la Historia de Yucatán, precedido de su Geografía (1871), Isla de Arenas entre los que se destaca su versión de la historia de Yucatán "La Historia Antigua de Yucatán", que es considerada como la versión más acabada de la historia yucateca que existió hasta principios del siglo XX. También a Carrillo y Ancona se atribuye la creación del primer Museo Yucateco y la realización de algunos estudios filológicos sobre la lengua maya. Se caracterizó por ser el gran defensor de la iglesia y de sus acciones hacia la población indígena. Crítica a los poderes civiles y militares coloniales por la explotación y malos tratos que dieron a los indios, y comparativamente defiende a la iglesia ya fue la única que durante ese tiempo se preocupó por proteger y cuidar al indígena. En su opinión la situación de inferioridad del indígena se debe tanto a las deficiencias que intervinieron en su conformación social como en el largo tiempo de explotación y malos tratos a que estuvieron sujetos por el gobierno colonial, así como al hecho de haber sido declarados ciudadanos por parte de los gobiernos criollos e involucrarlos en las guerras internas dotándolos de armas, ya que eso les hizo sentirse "poderosos" y alertó sus deseos de "venganza" contra quienes les habían maltratado y que finalmente los llevó a levantarse en armas contra sus amos en la Guerra de Castas.

También importante en la historiografía yucateca es el historiador Juan Francisco Molina Solís quien en tres tomos escribe su versión de la historia de Yucatán abarcando el mismo periodo que los otros historiadores y utilizando también las mismas fuentes de información. Asimismo la imagen que proyecta de la población indígena no difiere en general de la que proporcionan Sierra O'Reilly o Carrillo y Ancona en lo que se refiere a su inferioridad con respecto al blanco y a las causas de ésta. También para

⁴⁹ - Sierra O' Reilly, op.cit.: 245.

Molina Solís el indio maya presentada una minusvalía social que era resultado de la combinación de varios factores tanto intrínsecas a su naturaleza como a las condiciones impuestas por el poder colonial que habían incidido en su actual degradación. A lo largo de su obra da cuenta de las pugnas que se establecieron entre el clero y los encomenderos y las autoridades civiles por el control de la fuerza de trabajo indígena. Se muestra gran defensor de Diego de Landa y trata de justificar el acto de fe de Mani y toda la persecución y los castigos físicos y psicológicos utilizados por el fraile para impedir que los indios regresaran a la "apostasía". Al referirse a la muerte de Landa escribe:

Si algunas veces se extralimitó, no puede negarse que con la mayor abnegación consagró su vida entera a civilizar a los indios, á morigerarlos, á defenderlos y a mejorar su condición [] Comete el error de quemar preciosos documentos históricos; más procura remediar sus consecuencias escribiendo un libro en que resume los principales datos que esos monumentos encierran [] error que se explica [] por el aborrecimiento y horror que causaba la idolatría á la cual consideraba como el crimen más abominable y digno de los más severos castigos⁵⁰.

A diferencia de Carrillo y Ancona su obra resalta más las acciones del aparato administrativo y así dedica el tomo II a hacer una detallada descripción de los gobernadores de Yucatán, y aunque describe las condiciones de expoliación y servidumbre en se encontraban los indios, durante la colonia no las cuestiona, ya que implícitamente las acepta como naturales. En el tomo tres que abarca desde la independencia hasta el momento en que escribe su obra, al tratar la Guerra de Castas se refiere a los indígenas sublevados en los siguientes términos:

Casi invariablemente los mayas rebeldes en muchedumbre bajo la dirección de caudillos intransigentes, obstinados, crueles [] preparaban emboscadas [] nadie escapaba de la muerte [] los que eran sorprendidos morían sin remedio, fuesen hombres, mujeres, ancianos o niños [] Así habían degenerado por la crueldad aquellos hombres antes pacíficos y laboriosos.⁵¹

⁵⁰ - J. Fco. Molina Solís, Historia de Yucatán. Dominación española. Tomo I, Consejo Edt. de Yucatán A.C. Mérida, Yuc. 1988, pp. 185-186.

⁵¹ - Historia de Yucatán. Desde la independencia de España hasta la época actual. Tomo II, Mérida Yuc. Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca S. A. Mérida, 1927.

Más adelante al describir un enfrentamiento en el pueblo de Sacalá donde los habitantes principales murieron al ser encerrados por los indígenas en la casa cural a la que prendieron fuego, dice: "*Todos murieron nadie pudo escaparse y los indios sublevados contemplaban semejantes escenas con la indiferencia de los tontos y los necios*". (ibid). Este tono se exagera cuando hace mención de Cecili Chi uno de los líderes de la sublevación que más se identificaba como de origen maya:

...cacique de Tepich, hombre taimado, sanguinario, inclinado a las medidas extremas, violento lleno de odio y rencor con la raza blanca y decidido a llevar guerra de exterminio con fines de ambición, autoritarismo y poder que acaricia secretamente en el interior de su alma vengativa, astuta e impetuosa pero cauta.

Asimismo al comentar el final de la etapa violenta de la Guerra de Castas y de la decisión del gobierno de llevar a los indios que estaban presos a Cuba y Veracruz, considera que es la mejor medida para protegerlos de la "justificada venganza" de los blancos y para prevenir que al dejárseles libres volvieran a integrarse a los indios que habían huido al monte y que se mantenían sublevados, pero que tarde o temprano lo que les esperaba era la muerte o la cárcel, por lo que califica el destierro al que fueron condenados los mayas rebeldes como una medida "filantrópica" de los gobiernos estatal y federal.

Por último haremos referencia a Eligio Ancona que escribe "La historia de Yucatán desde los tiempos más remotos hasta la actualidad" en cuatro tomos a través de los cuales podemos observar la semejanza ideológica y social que tenía con sus contemporáneos. Para este autor el indígena maya también era un ser cuya inferioridad y degradación se remontaba a la época prehispánica, pero que se habían acentuado como resultado de las condiciones impuestas por los colonizadores, a las que sin embargo consideraba como necesarias dada la naturaleza del indio. Al comentar el decreto del 9 de noviembre de 1812⁵² de la Constitución de Cádiz que eximía a los

⁵² .- Las Cortes Españolas expidieron un decreto el 12 de noviembre de 1812 que prohibía para los indios la obligación del servicio personal y los impuestos especiales establecidos a favor del clero. En su afán – dice- Ancona- "por igualarlos en todo á los demás españoles".

indígenas de prestar servicios personales obligatorios y suspendía el pago de las obvenciones afirma:

Sea que los medios que se hubiesen empleado para implantarla en este suelo hubiesen sido insuficientes, sea que los mayas fuesen refractarios á toda modificación, la verdad es que luego que obtuvieron alguna libertad, se advirtió en ellos una tendencia muy marcada a volver a sus antiguos hábitos. Acostumbrados á hacerlo todo bajo la presión de sus dominadores. Luego que se aflojaron los eslabones de la cadena, volvieron a su antigua indolencia [] Todos los trabajos á que ántes se obligaba a los indios fueron bruscamente abandonados [] y aprovechándose de la libertad que se les concedía se entregaron a la holganza.

Eligio Ancona destaca lo negativo que fue para el bienestar de la colonia ese decreto ya que en su opinión el indígena "necesitaba" tener un tutelaje que lo guiara y lo protegiera para que pudiera trabajar, producir y contribuir al progreso de la nación. Al respecto hace una detallada descripción de las reacciones que provocó esta medida entre la población blanca y principalmente las que provenían del clero. En la estructura de la obra de Eligio Ancona puede notarse una mayor erudición en el uso y manejo de la información ya que incluso presenta algunos cuadros y trata de hacer una crítica de las fuentes utilizadas en su trabajo. Asimismo dedica un capítulo del tomo III a hacer un recuento de los trabajos científicos anteriores a él, incluyendo datos biográficos y la mención de obras realizadas por ellos. De entre los que destaca a Diego López de Cogollado cuya obra considera la historia más completa de Yucatán. No obstante no es suficiente para que su heteroidentificación del indígena maya tenga alguna modificación con respecto a sus antecesores o sus contemporáneos, ni le otorga un papel protagónico a excepción de la sublevación de 1847 a la que dedica por completo el tomo IV de su historia y donde al igual que en los otros tomos denota una coincidencia con los autores anteriores tanto en las causas como en resaltar en el relato del conflicto armado, las características más negativas del comportamiento indígena.

Otros historiadores menos conocidos que también trabajaron la historia de Yucatán fueron: el D. Juan Pío Pérez que se interesó por estudiar algunos sitios arqueológicos del Puc como Uxmal y a quién se le atribuye la primera cronología de la

cultura maya, denominada "Cronología Antigua de los indios de Yucatán, así como un diccionario sobre la lengua maya y otros ensayos que fueron publicados en la revista "El Registro Yucateco", tomo IV. También forma parte de este grupo Serapio Baqueiro que le proporciona una especial atención al estudio la Guerra de Castas, sus antecedentes y sus consecuencias y al respecto escribe su obra más importante "Ensayo Histórico sobre las revoluciones de Yucatán"; publicado en cinco tomos, en los que entre otras cosas señala la existencia de la numerosa población indígena que aun se resistían a conservar su cultura y que representaba el mayor obstáculo para la civilización y que refiriéndose a las causas de la sublevación afirma:

*"viviendo como han vivido siempre en la ignorancia y sobre todo conservando en su memoria las tradiciones de la conquista, de cuyos hechos tarde o temprano se tenían que vengar"*⁵³

También importante fue el periodista Carlos R. Menéndez⁵⁴ que escribió entre otras obras la conocida "Historia del infame y vergonzoso comercio de indios vendidos a los esclavistas de Cuba por políticos yucatecos desde 1848 hasta 1861", así como "Justificación de la revolución indígena de 1847 y "Noventa años de historia en Yucatán, 1821-1910", a través de sus trabajos, ambos autores reconocen que la situación de miseria, explotación y segregación en que habían vivido los habitantes mayas fueron las principales causas de la conflagración.

En conclusión podemos decir que estos historiadores (excepto los dos últimos) retomaron acriticamente las versiones de Landa, Cogolludo y otros escritores de ese tiempo, que proponían que algunos de los referentes étnicos considerados como negativos de la población maya prehispánica, habían persistido durante toda la etapa colonial y que al conjugarse con el duro sistema español provocaron la decadencia del grupo étnico.⁵⁵ Consecuente con la corriente evolucionista de la época, los historiadores

⁵³ - Serapio Baqueiro, Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864, vol. I pp.59,UADY.

⁵⁴ - Funda el más influyente periódico del sureste, el actual Diario de Yucatán, el 31 de mayo de 1925, que en su tiempo fue reconocido como el único periódico serio independiente. Su trabajo periodístico que tuvo su inicio en 1889 y que terminó hasta su muerte fue objeto de gran reconocimiento siendo considerado el decano de los periodistas mexicanos.

⁵⁵ - Para el momento en que estos historiadores escribieron su trabajo las fuentes más

yucatecos veían al indio maya que les era contemporáneo como un ser deteriorado y en vías de extinción. Aunque debemos señalar que esta postura se conjugó con el fuerte impacto que había dejado la Guerra de Castas y que repercutió en la imagen que construyeron del indígena, que fue reforzada posteriormente en otros trabajos, contribuyendo así a reproducir una identidad devaluada del "ser maya" que ha repercutido hasta la actualidad.

Independientemente de lo controvertido que puedan parecer los trabajos de estos historiadores, por la información etnográfica e histórica contenida en sus obras y por la reinterpretación que hacen de la población maya que aparece como "un mal necesario" pero molesto y después de la guerra hasta peligroso, sus obras se han convertido en fuentes de consulta obligada para la historiografía yucateca⁵⁶. Aunque comparten muchas semejanzas, cada uno de ellos dio relevancia en sus obras a los temas que particularmente les interesaban, lo que permite tener una perspectiva sobre diferentes momentos y situaciones. Asimismo cabe destacar que estos estudiosos acudieron para la realización de sus trabajos a la consulta de fuentes primarias documentales y hemerográficas de donde obtuvieron buena parte de su información.

También decidimos tomar en cuenta en esta revisión el esfuerzo de algunos historiadores extranjeros como Cristina García Bernal, Robert Patch⁵⁷ y locales como P. Bracamonte, A. Güemes, por crear lo que puede llamarse la historia económica de Yucatán durante los siglos XVII, XVIII y XIX. García Bernal realizó importantes trabajos que nos proporcionaron información demográfica y sobre el control que se ejercía sobre el indígena principalmente a través del sistema de la encomienda y en menor medida de los repartimientos y el servicio personal obligatorio. En tanto que Patch centró sus investigaciones en la formación de las estancias y su evolución a las haciendas durante la Colonia. Los trabajos de este investigador son particularmente importantes pues

conocidas y utilizadas eran las escritas por los frailes de los siglos XVI y XVII.

⁵⁶ - Es el caso de trabajos más recientes como los de Moisés González Navarro, Pacheco Cruz, Molina Font, Gustavo Rubio Mañé J. Ignacio y casi todos los trabajos históricos realizados en el siglo XX sobre Yucatán.

⁵⁷ - En este esfuerzo destacan los trabajos de García Bernal. La sociedad de Yucatán, 1700-1750. EEHA, Sevilla, 1972; Robert Patch, "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia" en Revista de la Universidad de Yucatán, No. 106, Mérida, 1976. Más tarde publica "Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII, notas de investigación" en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, No. 46-47, Mérida, Yuc.

desmitificó la visión de la hacienda que se desprendió de la revolución y que era estrechamente vinculada con lo más negativo del porfiriato. En sus trabajos trata de hacer el estudio de la relación entre la población indígena y la hispana durante el régimen colonial a partir de tres ejes: el ecológico, el económico y el cultural. Por lo que respecta a Bracamonte (1993, 1996) y Güemes (1994)⁵⁸ representan a la generación de los nuevos historiadores que intentan dar una visión más analítica de la problemática agraria donde toman en cuenta no solamente el espacio económico, sino el contexto social y político. En ambos casos su aportación más importante es el análisis que hacen acerca de la organización social y política de la población indígena en la época que podríamos llamar de transición de una sociedad que se cimentaba en el tributo a una sociedad basada en la servidumbre. (Bracamonte, 1993)

La intención de todos estos investigadores es configurar una historia básicamente agraria que de cuenta de la evolución de las unidades de producción a partir de la encomienda, pasando por el repartimiento y la estancia, hasta llegar a la hacienda. La información se refiere principalmente a las formas de tenencia de la tierra, los sistemas de trabajo y la producción agropecuaria. En general los trabajos se centran en el indígena maya como fuerza de trabajo, sustrayéndolo de los otros espacios sociales o simbólicos que conformaban su mundo de vida y que son parte medular de su identidad.

En este sentido aunque los trabajos realizados en esta temática nos aportan poca información sobre la identidad del pueblo maya, puesto que la descripción y el análisis no va más allá del ámbito estrictamente productivo y laboral, nos permiten conocer como se formaron y desarrollaron las haciendas maiceras, azucareras y henequeneras, a expensas de un violento proceso de apropiación de las tierras y mano de obra indígena. Asimismo dan cuenta de las frecuentes crisis por la escasez de maíz que sufrió cíclicamente la población de Yucatán "el aumento de la población tanto indígena como española {...} condujo a que posiblemente {...} en la segunda mitad del siglo XVIII la gente viviera más cerca del nivel mínimo de subsistencia de lo que había

⁵⁸ .- Güemes Pineda Arturo "Liberalismo en tierras del caminante", Colegio de Michoacán, México, 1994.

vivido anteriormente".⁵⁹ Así como de los diferentes mecanismos de explotación del indígena que se implementaron sustentados en la sujeción de la fuerza de trabajo.

5.- Los mayas del siglo XX

La investigación sobre los mayas contemporáneos del siglo XX, fue realizada también en sus inicios preferentemente por investigadores extranjeros, en especial norteamericanos. Al respecto, podemos considerar como punto de partida, al conjunto de trabajos de corte biomédico que se llevaron a cabo en Yucatán, auspiciados por la Fundación Carnegie y que culminaron con el Informe Shattuck "The Peninsula of Yucatán. Medical, Biological, Meteorological and Sociological Studies" y publicado en 1933, cuyos objetivos fueron conocer las características físicas, biológicas y sociales de los habitantes de la península, haciendo especial énfasis en como éstas influyen en las condiciones morfológicas de peso y talla y de salud (morbilidad y mortalidad) de los miembros de las comunidades estudiadas. Estos trabajos presentaban un escaso desarrollo teórico aún cuando contaron con la participación de notables antropólogos como el mismo Robert Redfield y Morris Steggerda⁶⁰.

Los resultados presentaban al campesino maya viviendo en una situación de miseria y explotación. Las familias del medio rural según el reporte, vivían en condiciones de desnutrición y enfermedad. El enfoque biomédico utilizado responsabilizaba en última instancia a la población maya de sus condiciones de vida debido a la persistencia de costumbres y tradiciones que influían negativamente en su forma de vida y particularmente en los niveles de salud.

También pertenece a la misma época el trabajo del investigador Siegfried Askinasy⁶¹ quien llevó a cabo un estudio sobre las condiciones de vida y de trabajo de

⁵⁹ - Robert Patch, "El fin del régimen colonial en Yucatán y los orígenes de la Guerra de Castas: el problema de la tierra, 1812-1842", en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, Núm., 60, Mérida Yucatán, 1983.

⁶⁰ - Estas investigaciones pretendían principalmente conocer las condiciones físicas y de salud de los mayas-yucatecos para poder establecer un fenotipo tomando en consideración como habían influido las condiciones de carencia en que vivían.

⁶¹ - Askinasy, de origen ruso con clara tendencia marxista, fue miembro del Soviet de Obreros y Soldados de Petrogrado llegó a México huyendo del régimen socialista impuesto después de la Revolución de 1917.

los campesinos de la zona henequenera llamado "El Problema Agrario de Yucatán"⁶². Al contrario de los trabajos de Redfield sobre Yucatán, Askinasy privilegia en su descripción y análisis los aspectos materiales de las comunidades estudiadas.

El estudio realizado en colaboración con el gobierno del estado tiene por objeto hacer un informe sobre los problemas del agro yucateco en general y de la zona henequenera en especial. Los resultados de este trabajo hablan de la primera gran crisis de la industria del henequén, y hace responsable al gobierno por la forma equivocada de comercializar el henequén a través de la Comisión Reguladora del Mercado del Henequén. En su trabajo Askinasy también denuncia la situación de miseria y explotación en que vivían los campesinos henequeneros a pesar de la aplicación de la reforma agraria, ya que lo "único que se les daba era la tierra". Asimismo destaca como esta crisis económica influye directamente en el grave deterioro de las condiciones de vida de los campesinos que trabajaban en las grandes haciendas productoras de henequén, que percibían salarios de hambre y consecuentemente presentaban diversos grados de desnutrición que se reflejan en los altos índices de morbilidad y mortalidad (sobre todo infantil) y la estructura corporal del campesino maya que se reflejaba en una estatura baja con poco peso.

Aunque estos trabajos no hace referencia a la identidad maya si tienen el mérito de denunciar la continuidad del régimen de explotación en que seguían viviendo los indígenas mayas, a pesar de los movimientos "libertadores" como la independencia de 1810, la misma Guerra de Castas y la revolución cien años después. Al mismo tiempo que nos permiten detectar la persistencia de algunos de los llamados indicadores identitarios de etnicidad, tales como la lengua, el vestido, la importancia de las relaciones de parentesco, los patrones residenciales, los mecanismos de reciprocidad y solidaridad que predominan en las relaciones sociales y que se manifiestan mas claramente entre los parientes sean consanguíneos, por afinidad o putativos.

El origen de la investigación propiamente antropológica sobre los mayas contemporáneos, puede situarse en la serie de investigaciones que se llevaron a cabo en Yucatán, auspiciadas también por la Fundación Carnegie en la década de los veinte, en especial al Proyecto Yucatán, que sirvió de marco para el estudio del antropólogo

⁶². - Siegfried Askinasy El Problema Agrario de Yucatán, Ediciones Botas, México, 1936.

Robert Redfield sobre el cambio sociocultural y que se llevó a cabo en cuatro poblaciones del actual estado de Yucatán.

El proyecto planteó inicialmente realizar un estudio integral similar al planteado por Manuel Gamio para Teotihuacan. En las primeras etapas estuvo a cargo de Sylvanus Morley, quién en sus recorridos por Chichén-Itzá estableció contacto con el maestro rural Alfonso Villa Rojas, que se convertiría en ayudante de campo de Redfield y posteriormente en uno de los principales estudiosos de la antropología mexicana y muy especialmente de la cultura maya.

Las cuatro comunidades seleccionadas por Redfield fueron: Mérida, Dzitás, Chan Kom y Tusik que integraban un supuesto continuum que iba desde la más aislada, "atrasada" y tradicional (Tusik), las intermedias Chan Kom y Dzitás, hasta la más moderna y progresista Mérida, la capital del estado. Esta investigación tenía por objeto probar un modelo de cambio social, que proponía la transición de la cultura folk a la urbana y que se daba a través del rompimiento de la situación de aislamiento en que se encontraban las comunidades rurales, para entrar en contacto con los centros urbanos. Mientras más cercano era el contacto, más alteraciones tendrían lugar en las normas, códigos y pautas sociales de la comunidad originando cambios importantes en el comportamiento y poniendo en tela de juicio los "valores tradicionales".

En el segundo capítulo del libro "Yucatán una cultura en transición" Redfield aborda con amplitud el tema de la composición étnica y social de los pobladores de las comunidades estudiadas. Plantea que las diferencias raciales y étnicas prácticamente han desaparecido en las comunidades más modernas (Mérida, Dzitás) como resultado del largo proceso de mestizaje y de su evolución hacia formas más progresistas, mientras que en las "más tradicionales" (Chankom y Tusik) estas disparidades aunque todavía no han desaparecido del todo, están en vías de extinguir. Para este autor la composición social de la población yucateca presentaba una diferenciación y desigualdad, basada más en términos de clase que étnica o racial. Lo plantea de la siguiente manera:

Durante la época de la conquista hubo dos grupos que se enfrentaron uno al otro, conscientes [...] de las diferencias étnicas [...] A medida que los dos grupos entraron a participar en la vida en común y a mezclarse las diferencias

*étnicas llegaron a borrarse [...] Los dos grupos convertidos en sociedad única, aceptaron esta situación, aunque uno de ellos vela con respeto al otro que lo menospreciaba. Al principio hubo dos sociedades separadas distintas étnicamente. Ahora hay una sociedad única, con clases, y sin diferencias étnicas.*⁶³

Según este investigador las alteraciones producidas por el contacto con el exterior ocasionaban que la cultura que forma un todo dejara de funcionar armónicamente y entrara en conflicto. En términos funcionalistas ello implicaba una fragmentación de la cultura que de ese modo dejaba de ser funcional como fuerza unificadora. Para Redfield los procesos de aculturación eran esencialmente producto de "la mentalidad colectiva de la comunidad".⁶⁴ Su interés se centraba en tratar de entender el significado individual que tenían de la vida, los miembros de una comunidad y que relación tenía con el significado colectivo más amplio, que a su vez daba lugar a organizaciones culturales específicas.

Este modelo proponía también que el cambio sociocultural desembocaría en una desintegración de las sociedades folk y una reorganización sobre nuevos lineamientos que daría lugar al surgimiento de una comunidad más acorde con las fuerzas provenientes del exterior. Tratando de probar su teoría del continuum folk urbano, Redfield regresa a Chan Kom veinte años después y se encuentra que aunque se observaban cambios no aparecía la desintegración cultural ni el abandono de las "tradiciones" que su modelo planteaba⁶⁵.

⁶³ - Robert Redfield, Yucatán. Una Cultura de Transición, F.C.E., México 1944, pp. 84-85.

⁶⁴ - Robert Redfield, "The Little Community", en *The Little Community and Peasantry Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 105. La propuesta redfieldiana privilegió en su análisis los aspectos mentales o psicológicos de la cultura, sobre los materiales, como propulsores del cambio sociocultural y dio paso entre sus seguidores a estudios que destacaban en sus trabajos el conocimiento de la cosmovisión. Su propuesta influyó también en la escuela sociológica estructural funcionalista representada por Talcott Parsons.

⁶⁵ - En nuestra opinión consideramos que de los dos principales trabajos de Redfield sobre Yucatán, el primero "Yucatán una cultura en transición", Fondo de Cultura Económica, México, 1941, muestra una visión más sociológica y una profundidad analítica de la realidad en estudio, ya que toma en cuenta los factores estructurales y procesales, mientras que en la segunda "A villa that choose progress. Chan Kom revisited", The University of Chicago Press, Chicago, 1977, el enfoque psicologista se sobrepone al estructural. En este trabajo Redfield nos presenta un Chan Kom donde la ausencia de conflicto y la homogeneidad prevalecen en el proceso social, las concepciones psicologistas son puestas en primer plano y el análisis se deshistoriza.

La propuesta redfiliana al no tener una continuidad teórica condujo a un desfase ideológico entre lo real y lo imaginario que al ser retomada acríticamente, reflejó en los trabajos antropológicos posteriores una escisión entre la realidad de los sujetos sociales y su mundo imaginario que privilegiado por estos investigadores en su análisis es presentado como autónomo e inalterable. No negamos la continuidad ideológica y cultural de los grupos sociales, en especial de los grupos étnicos, sin embargo no pensamos que dicha continuidad se de básicamente o prioritariamente a partir del plano de lo imaginario

La mayoría de los antropólogos que trabajaron en Yucatán desde los años cuarenta hasta la década de los setentas desarrollaron en el estudio de los "otros" un modelo tipológico que se basaba en la polaridad tradicional-moderno elaborado a partir de supuestos no explicitados ni demostrados que no daba cuenta del proceso de polarización de los estratos sociales, ni de la profundización de la heterogeneidad, construyendo así una concepción "ideal" de los campesinos mayas tanto con respecto al pasado como en sentido normativo.

Dentro de esta corriente se encuentran las investigaciones de Morris Steggerda colaborador de Redfield al igual que Villa Rojas en el proyecto Yucatán, que se encuentran publicadas en la Enciclopedia Yucatanense⁶⁶, así como las de N. Whetten (1948), A. Hansen (1935), entre otros que estudiaron Yucatán. En estos trabajos se pretende ofrecer una imagen global de las comunidades. En el segundo estudio denominado en inglés "A Physical and Physiological", Steggerda (1933) trata de establecer las características físicas y el aspecto de los antiguos mayas a partir de la observación de los actuales habitantes en diversas poblaciones de Yucatán, de las descripciones coloniales y del material pictórico prehispánico. En otro de sus trabajos hace una descripción de la vida cotidiana de los habitantes de la comunidad de Pisté, localizada cerca del sitio arqueológico de Chichen Itzá sobre la práctica de la brujería, las prácticas mortuorias, el entierro, la locura y la debilidad mental, así como las características antropométricas de los campesinos mayas.

⁶⁶. - Véase "Rasgos personales y actividades diarias de los mayas de Yucatán" y Características Físicas y Fisiológicas de los mayas actuales de Yucatán" Enciclopedia Yucatanense, tomo VI, Mérida, Yucatán, 1977.

Los trabajos de Redfield sobre los mayas modernos son paradigmáticos para el desarrollo de los estudios antropológicos sobre Yucatán, independientemente de los cuestionamientos que se les puedan hacer⁶⁷. Su influencia en la antropología mexicana y especialmente la realizada para la cultura maya ha sido determinante por cuanto construyó una imagen de la sociedad maya ideológicamente desfasada entre lo real y lo imaginario.

La producción antropológica sobre los mayas contemporáneos, tanto de investigadores nacionales como extranjeros, que siguieron este modelo, donde la sociedad maya aparecía polarizada entre dos mundos diferenciados y hasta cierto punto antagónicos: el tradicional atrasado y por lo tanto lleno de costumbres y creencias ancestrales; y el moderno progresista donde el indígena es situado en *transito étnico*⁶⁸ hacia la modernidad. Así la mayor parte de los trabajos realizados son de corte etnográfico descriptivo donde se enfatizaban los aspectos culturales tradicionales de los indígenas mayas, haciéndolos aparecer alejados y al margen de la sociedad global. El modelo analítico propuesto por Redfield excluye al factor étnico como elemento integrador de la cultura yucateca y por lo tanto del proceso identitario. Según la propuesta redfiliana, en el proceso de cambio que tiene lugar en las áreas rurales de Yucatán, la tradición representada por la etnia maya tenderá a desaparecer y dar paso a nuevas formas de organización social más modernas y urbanas.

También pertenece a esta corriente el antropólogo yucateco Alfonso Villa Rojas autor de magníficas obras etnográficas sobre los mayas⁶⁹, pero fuertemente

⁶⁷ - Tiempo después varios de los supuestos esenciales que integraban el modelo propuesto por Redfield fueron duramente cuestionados por otros antropólogos tanto de la misma corriente cultural funcionalista como Lewis, (1933) Beals (1946) y Foster, (1972) como de otros investigadores ligados a la ecología cultural y al marxismo.

⁶⁸ - Según Miguel Bartolomé quien se encuentra en esta situación es aquel individuo, en este caso "el indígena que puede llegar a incorporarse al sector mestizo a través de la renuncia a su cultura tradicional, si sus condiciones materiales se lo permiten" (Miguel, Bartolomé, Gente de Costumbre y Gente de Razón. Identidades Étnicas en México, INI-Siglo XXI, México, 1997, pp.24.

⁶⁹ - Las obras más conocidas de Alfonso Villa Rojas, Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo, I.N.I., 1978 es hasta la fecha el estudio etnográfico más completo e integral realizado sobre los llamados "indios indómitos" descendientes de los participantes en la Guerra de Castas; en tanto que Estudios Etnológicos. Los Mayas, UNAM, México, 1985, es una recopilación de varios trabajos realizados por este autor en torno a la cultura maya no sólo de la península sino de los mayas de otras partes como los indios de Chiapas.

cuestionado por el movimiento autocrítico de la antropología en la década de los sesentas y setentas tanto por su cercanía teórica con Redfield como por el enfoque funcionalista estructural de sus trabajos. Durante mucho tiempo los trabajos de Villa Rojas permanecieron prácticamente desconocidos para los antropólogos mexicanos de tal manera que aun en la actualidad su obra no ha sido suficientemente conocida y valorada en México⁷⁰, pese a su importante producción y a la riqueza de la información etnográfica que contienen sus trabajos más conocidos.

En el marco del Proyecto Yucatán de Redfield, Villa Rojas realiza un estudio integral de la comunidad⁷¹ de X-Cacal perteneciente al ahora estado de Quintana Roo, cuyos resultados fueron publicados en México en 1978. Después de un extenso trabajo de seis años en el campo, dividido en varios períodos, logra reunir un material de invaluable valor que abarca desde los antecedentes arqueológicos e históricos hasta la situación social, económica, política y cultural de esta población al momento de realización del estudio. El trabajo de este autor, como el resto del proyecto, tenía como objetivo primordial establecer comparaciones entre esta comunidad y las otras que fueron seleccionadas, en cuanto a los procesos de cambio sociocultural experimentados al interior como resultado de su mayor o menor grado de aislamiento y de contacto con los centros urbanos. Aunque es conveniente señalar que el trabajo de Villa Rojas profundiza mucho más de lo requerido por la propuesta redfieldiana en el conocimiento etnográfico del grupo estudiado.

En sus obras Villa Rojas privilegia aquellos aspectos de la sociedad maya-yucateca que forman parte del plano de lo tradicional y aunque la considera constituida en dos polos opuestos, la población campesina maya o tradicional y la moderna o progresista, en su análisis y descripción no logra integrar ambos planos y elaborar una interpretación que trascienda el enfoque estructural funcionalista de Redfield. Esta conceptualización de los mayas modernos si bien toma en cuenta el factor étnico y lo

⁷⁰.- Todo lo contrario sucedió en los Estados Unidos donde desde que se publicó la obra en 1945, alcanzó una gran difusión en las revistas de mayor prestigio tales como *American Anthropologist* y *Hispanic American Historical Review*, mientras que en México se publicó en español hasta 1978.

⁷¹.- Villa Rojas llama se ocupó dentro del mismo Proyecto Yucatán del cacicazgo o subtribu que junto con otros sitios, seguidores del culto a la Cruz Parlante, formaba parte de la región que sirvió de reducto a los indios rebeldes que participaron en la Guerra de Castas y que

enfatisa como "lo tradicional", no lo analiza en el contexto del proceso de modernización ni lo toma en cuenta como componente del *ethos* yucateco, ya que se basa en el supuesto de un mundo único en formación, al cual los campesinos mayas tarde o temprano deberán integrarse.⁷²

La producción antropológica sobre la sociedad maya contemporánea se caracteriza por los estudios de etnólogos y antropólogos que la han abordado desde diversos enfoques teóricos y metodológicos, pero que sin embargo los ha conducido a conclusiones semejantes y a un imaginario de lo maya conformado por un ineludible proceso que va del plano tradicional y al moderno con la consecuente desaparición de los elementos que constituyen la tradición. En este sentido es posible distinguir entre los estudios sobre los mayas contemporáneos de Yucatán a tres grandes grupos:

1.- En el primero están aquellos investigadores que han seguido el esquema de Redfield, como es el caso de Pacheco Cruz (1964), Elmendorf (1973) Thompson (1974) y otros⁷³, que aun cuando se reconoce que sus trabajos contienen una gran riqueza etnográfica sobre la cultura maya, también debe señalarse que sus contenidos privilegian las concepciones psicologistas con lo que sus análisis se deshistorizan y tienden a cosificar la realidad, en la medida en que enfatizan aquellos elementos culturales considerados como más tradicionales, sin tomar en cuenta como estos se integran dentro del desarrollo modernizador que se plantea como el futuro inmediato. Según estos investigadores lo "tradicional" es lo dominante y aunque dan cuenta de los cambios lo hacen solamente como referencia y no como una presencia activa en la medida en que no llegan a integrar ambos polos. De tal manera que la realidad

actualmente ocupan el poblado de Chan Santa Cruz en Quinalana Roo.

⁷².- En el prefacio de "Los Elegidos de Dios" (p.22) Villa Rojas escribe que "el objeto final de la investigación, fue conocer, en forma concreta, el proceso sociocultural que se opera al transformarse en civilizada o urbana una sociedad primitiva o rural". La importancia de tener tal conocimiento ha sido indicada por el propio Dr. Redfield al exponer que "como este es un cambio que se ha verificado y que está efectuándose en muchas otras partes del mundo, se espera que al comparar el caso de Yucatán con otras regiones, al fin se realizará una descripción más general (en este sentido más científica) del progreso de la civilización (1932:26).

⁷³.- Además de Villa Rojas en este grupo se encuentran otros investigadores más recientes como Elmendorf, M. La mujer maya y el cambio (1973), Thompson, Aires de Progreso, 1974, Irvin Press, Tradition/adaptation. Life in a modern Yucatan. Maya village Greenwood Press, Connecticut. 1975: Marie Odile Rivera, Una comunidad maya de Yucatán, (1976); Pacheco

yucateca que estos trabajos reflejan es una sociedad básicamente "tradicional" y homogénea que no percibe las desigualdades sociales, ni el conflicto que de ellas se derivan. Así para estos autores los mecanismos de índole psicológica prevalecen sobre los estructurales en la dinámica social y permean los procesos de cambio.

2.- En el segundo grupo se encuentran investigadores (Bonfil (1962), Bartolomé (1988), Terán y Rasmussen (1997), Rosales, M. (1988) etc. que han abordado a los mayas contemporáneos otorgando al factor étnico un peso específico. Al mismo tiempo que los perciben como un colectivo que forma parte de los grupos dominados de la sociedad global, caracterizada por relaciones asimétricas de producción y de clase que necesariamente implican el monopolio del poder político, conciben a la etnia como el producto de un proceso histórico. Esta concepción los conduce a considerar que los grupos étnicos, en este caso los mayas, tienen potencialidad para continuar existiendo como tales, es decir que han demostrado su capacidad de cambio para adaptarse a las distintas situaciones de dominación a las que han estado sujetos y de esta manera han logrado persistir como grupo étnico y cultural⁷⁴.

En estas investigaciones se ha abordado el estudio de la sociedad maya desde diferentes temáticas como las realizados por Guillermo Bonfil, sobre problemas de salud-enfermedad⁷⁵; el estudio de los fenómenos religiosos por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas⁷⁶, Rosales que estudia sobre las formas de organización para la producción.

Cruz, Antropología Cultural Maya, Tomos 1- II Ed. Zamná, Mérida, Yuc., 1964 y otros más.

⁷⁴- La explotación, la sujeción y las epidemias a que se vio sometido el indio maya no significaron sin embargo su desaparición étnica, aunque tampoco debe pensarse en la inmutabilidad de su cultura. Por el contrario han logrado desarrollar mecanismos de resistencia "pasiva" (como gustan llamarle algunos estudiosos) que se expresan en la continuidad de su lengua y su mundo simbólico, pero también de resistencia armada que nos demuestra la plasticidad cultural que les ha permitido seguir persistiendo.

⁷⁵- Los autores de este grupo representan una ruptura con el paradigma culturalista predominante hasta la década de los sesenta y ofrecen una propuesta interpretativa cercana a la corriente del marxismo representada por Gramsci.

⁷⁶- Bonfil Guillermo, El hambre en Sudzal. Tesis, 1962, México. El trabajo de Bonfil trasciende el enfoque etnomédico y culturalista predominante, sin embargo no tuvo continuidad. Aunque en su investigación no toma en cuenta la particularidad étnica de la población objeto de su estudio, consideramos pertinente mencionar a Eduardo Menéndez, que en su obra Poder, estratificación social y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán,

Estos estudios representan un avance en el conocimiento de otros sujetos y otros espacios sociales que conforman las sociedades nacional y regional, pues recordemos que durante la primera mitad del siglo XX la mayor parte de los trabajos antropológicos se ocuparon prioritariamente de la llamada problemática indígena ya desde la perspectiva teórica como aplicada. Sin embargo aunque logran abordar la cultura maya actual a partir de algunos marcadores identitarios⁷⁷, no profundizan en el análisis acerca de como se construye la identidad, ni en los cambios que ésta ha experimentado como resultado de los diferentes procesos históricos, sociales y culturales que determinan y matizan el comportamiento del grupo. En este sentido podemos decir que el estudio de la identidad y en especial de la identidad étnica de los mayas contemporáneos es bastante reciente por parte de la antropología y de los antropólogos en Yucatán. De hecho la obra bibliográfica al respecto es prácticamente inexistente.

Debemos hacer aquí un paréntesis que consideramos importante para señalar que al contrario de lo que ha pasado en Yucatán, la preocupación por conocer la identidad del pueblo maya se encuentra presente desde hace más tiempo entre los investigadores de otras regiones mayances de México como Chiapas y de otros países como Guatemala. El caso de Chiapas es sui generis, ya que a pesar de la existencia de una amplísima bibliografía tanto nacional como extranjera, lo mismo histórica que actual que aborda el problema étnico desde diferentes perspectivas y cuya última producción tiene como tema obligado el levantamiento de 1994, los indios mayas chiapanecos no han logrado ser considerados por algunos estudiosos de la sociedad moderna como protagonistas de su propia historia. Algunos estudiosos como....., así como también ciertos los medios de comunicación nacionales que se ocuparon ampliamente de este movimiento confieren el liderazgo a agentes externos, incluso de origen extranjero. Por otra parte aunque en gran parte de la producción bibliográfica escrita sobre Chiapas, se denuncian los graves problemas que enfrentan los grupos indígenas chiapanecos, los

publicada por el CIESAS en 1981, trata de demostrar la relación que existe entre la estructura socioeconómica y la morbilidad en Yucatán; Bartolomé Miguel, La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial, I.N.I., 1988 y Rosales, M. (1988) sobre los cambios agrícolas resultado de las nuevas tecnologías.

⁷⁷. - Los principales marcadores utilizados son la lengua, la vivienda, la economía y la religión. A través de la descripción y el análisis de éstos, nos proporcionan un primer acercamiento a los referentes identitarios y su vigencia.

intereses externos tanto privados como públicos han agudizado las contradicciones y los conflictos internos que se dan en una situación interétnica caracterizada por el despojo y discriminación. Lo cierto es que los indios mayas en las diversas regiones de Chiapas, continúan viviendo en la miseria a pesar de los grandes y cuantiosos recursos naturales con que cuenta la entidad.

De la misma manera que no se les reconoce con derecho al beneficio de esos recursos se les niega su capacidad de lucha y de organización al considerar a los participantes en el movimiento de 1994 como menores de edad, que son manipulados por intereses externos ajenos a su "problemática social". El rechazo a aceptar la autenticidad de este movimiento indígena demuestra la actitud del Estado y de los grupos dominantes de la sociedad nacional y regional de no reconocimiento de la presencia viva de la población india y desde luego a la negación de su particularidad étnica y cultural, al mismo tiempo que se minimizan las condiciones de explotación y marginación en las que han sobrevivido.

Sobre Guatemala existe una importante bibliografía que con diversos enfoques ha abordado el problema étnico. Como en el caso de México, también en Guatemala, los primeros estudios de los mayas modernos fueron realizados por la antropología cultural norteamericana antes de la década de los sesenta por investigadores como Sol Tax, Gillin y otros⁷⁸ que limitaron sus trabajos a los estudios de comunidad. Posteriormente se han realizado otras investigaciones como las de Flavio Rojas (1990), J. Solares (1993), R. Adams (1995), que pueden situarse dentro del marco funcionalista y de la antropología crítica que relacionaron a la población indígena con el resto de la sociedad, interesándose por el papel que la etnia maya tiene en la conformación de una identidad nacional⁷⁹. Los estudios más recientes realizados por los antropólogos sobre

⁷⁸.- Para mayor información véase Robert H. Ewald, *Bibliografía Comentada sobre Antropología Social Guatemalteca. 1900-1955*, Seminario de Integración Social, Guatemala, 1956.

⁷⁹.- De entre esta producción pueden mencionarse a Flavio Rojas Lima, *Etnicidad: teoría y praxis. La revolución cultural de 1990*, Editorial Cultura, Guatemala 1990; J. Solares, *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, FLACSO, Guatemala 1993; Guatemala. *Seminario sobre la realidad étnica*, Editorial Praxis, México 1990, vol. I y II; Richard, N. Adams, *Etnias en Evolución Social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 1995.

Guatemala, (Cojtí Cuxil, Guzmán Bockler, García Ruiz)⁸⁰ nos muestran una tendencia hacia temas que tratan de hacer interesantes planteamientos con respecto a temas que implican una propuesta de solución a la problemática indígena como son la integración, el desarrollo de la comunidad e incluso hacia la autonomía de los pueblos indios. En este sentido cabría hacer el comentario de que si comparamos la producción chiapaneca o guatemalteca con la realizada en Yucatán, encontramos que las dos primeras pero sobre todo en el caso de Guatemala los trabajos son notoriamente más propositivos y novedosos no solamente en cuanto las temáticas de investigación sino en la presentación de alternativas para la solución de la situación de la población indígena.

Retomando a los mayas de Yucatán, a este respecto podemos decir que la visión bipolar que se desprendió del modelo de Redfield influyó en gran medida para que los estudios antropológicos se centraran en el polo tradicional y dejaran de lado por mucho tiempo la problemática que se había venido gestando en la llamada zona henequenera considerada como expresión de "la modernidad" y que ha sido preferentemente abordada por sociólogos y historiadores como Baños (1989, 2000), Pasos Peniche (1974, 1977), Paoli Bolio (1977) y otros⁸¹. En contraposición con los estudios microsociales y reduccionistas de la pequeña comunidad folk realizados por la antropología, que se centraban en la funcionalidad de la cultura, surgieron los análisis macrosociales elaborados desde la sociología y la historia social que si bien intentaban dar cuenta de procesos estructurales más amplios, no tomaron en cuenta el mundo de vida cotidiano, simbólico y cultural de sus sujetos de estudio.

⁸⁰ .- Al respecto véase los trabajos de Demetrio Cojtí "La universidad contra los mayas"; Carlos Guzmán Bockler, "El Quinto Centenario. ¿Y luego?"; Jesús García Ruiz, "Iglesia..Iglesias en Alain Breton y Jacques Arnaud, coord.. Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar, Edt. Grijalbo, México, 1991.

⁸¹ .- Entre los numerosos textos podemos mencionar: Othón Baños Ramírez, Yucatán: ejidos sin campesinos, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc., 1989; Fernando Benitez, Ki: El drama de un pueblo y una planta, Lecturas Mexicanas, F.C.E México, 1956; Manuel Pasos Peniche, Historia de la Industria Henequenera desde 1915 hasta nuestros días, Talleres Gráficos y Editorial Zamná, Mérida, Yuc., 1974. Además de un gran número de artículos publicados en revistas de circulación local.

3.- En el tercer grupo encontramos una gran cantidad de estudios sobre la ex zona productora de henequén, la mayoría de los cuáles han abordado el desarrollo de las plantaciones de la fibra y sus repercusiones en la economía y en la sociedad yucateca. Dentro de esta producción predomina el enfoque economicista (Villanueva, Betancurt, González et al. Baños, etc.)⁸² que da cuenta de la explotación de que son objeto los campesinos mayas como consecuencia de los procesos de trabajo y de los mecanismos de comercialización de la fibra, pero que soslaya la particularidad étnica y cultural que subyace al interior de las comunidades henequeneras.

Los autores que han abordado la "cuestión del henequén" consideran que los procesos de cambio que han impactado a los campesinos yucatecos de esta región, han contribuido decididamente al abandono de su condición étnica, para convertirse simplemente en campesinos en transición hacia la proletarianización como consecuencia de la acelerada descomposición del mundo de la plantación. Según ellos, la milpa prácticamente ha desaparecido como elemento esencial del ser mayas⁸³, el cultivo del maíz ha dejado de formar parte del mundo de vida de los campesinos henequeneros y junto con él se ha perdido el mundo simbólico que le es implícito, de tal modo que todas las prácticas rituales asociadas a la siembra de esta planta han desaparecido y con ellas una buena parte de los referentes que los identificaban como mayas.

Aunque cabe aclarar que estos autores en ningún momento pretenden abordar la identidad, si hacen alusión a lo que llaman el proceso de descaracterización que es visto como la desaparición o abandono de los signos externos o indicios de identidad con los que estos estudiosos reconocen el "ser maya", tales como el trabajo agrícola centrado en el cultivo del maíz, la lengua y la indumentaria. Este proceso no puede

⁸².- Esta perspectiva en su intento de abordar lo étnico a partir de un marco teórico pretendidamente marxista, cuestionó fuertemente los trabajos anteriores realizados dentro de la corriente culturalista y proponiendo que la problemática étnica era parte de las relaciones de clase. Entre los que podemos mencionar a E. Villanueva, Crisis henequenera y movimientos campesinos en Yucatán 1966-1983. Colec. Divulgación, INAH, México, 1985 y Crisis henequenera, reconversión económica y movimientos campesinos en Yucatán 1983-1992, Maldonado Edit. FCAUADY-CEDRAC, Mérida, 1993; Antonio Betancurt, Revoluciones y crisis en la economía de Yucatán, Mérida, 1953; B. González et al, Yucatán. Peonaje y liberación, FONAPAS, INAH, Comisión Editorial del Estado, Mérida, 1981.

⁸³. "Si bien no desaparece, su cultura maicera se degrada: con el paso de las décadas los mayas de la zona henequenera se vuelven verdaderos peones agrícolas, dispuestos a cambiar su capacidad de trabajo por un mínimo de mercancías que aseguren su supervivencia" Baños,

equipararse a lo que la antropología denomina desindianización y que se entiende como un proceso biológico pero sobre todo político e ideológico en el cual la población indígena fue obligada o inducida a abandonar gradualmente muchos de sus elementos culturales propios, lo que implicó la renuncia a un pasado histórico y a su identidad⁸⁴.

En consecuencia abordan a sus sujetos de estudio exclusivamente desde la perspectiva de la estructura económica, privilegiando como unidades de análisis, las estrategias de supervivencia y de reproducción social de la unidad familiar, vista como unidad de producción y de consumo. Asimismo abundan en el tipo de relaciones que estos grupos establecen con el Estado Mexicano y los diferentes procesos sociales que conducen al campesino henequenero a su extinción. Por cuanto se refiere a la identidad no es un tema de particular interés para estos autores, escasamente en alguno de los trabajos se menciona la inquietud de conocer su identidad laboral, es decir si el campesino maya se identifica como ejidatario o como campesino. En casi todos los estudios queda implícito que los trabajadores del henequén se encuentran en transición hacia la proletarianización y al mundo del capitalismo moderno.

Las limitaciones en los análisis de los habitantes de esta zona, por parte de sociólogos e historiadores a los aspectos meramente productivos, dejan fuera de la mirada que sus sujetos de estudio, los campesinos que trabajaron y los que aún trabajan la fibra, también son descendientes de aquellos mayas lejanos de la época prehispánica y de los que más tarde sostuvieron con su trabajo y sus tributos el pesado régimen colonial, así como de aquellos que posteriormente bajo una estructura de servidumbre lograron el "auge del oro verde". Aunque la explotación de su trabajo ha sido la base y el sostén de los grupos hegemónicos, los indígenas mayas son hasta la actualidad, poco reconocidos como protagonistas de la historia de Yucatán⁸⁵.

R. Othón, Yucatán: ejidos sin campesinos, UADY, Mérida, 1989.

⁸⁴.- Al respecto Bonfil afirma que "la exposición permanente ante otros estilos de vida y otros modelos culturales (aquí entra la globalización) a través de imágenes de todo tipo que ocupan un espacio cada vez mayor en su vida cotidiana, va desplazando paulatinamente la "cultura de lo real", la que se sustenta en las circunstancias de la sociedad en la que se vive y a la que se pertenece, por una "cultura imaginaria" que se construye a partir de la aspiración de cambiar de realidad, que es muy diferente a la aspiración de cambiar la realidad: el objeto del cambio no es la sociedad y su cultura, sino el individuo y las personas más cercanas a él" Bonfil, B. Guillermo, "Pensar nuestra cultura", Alianza Editorial, México, 1991:16-17.

⁸⁵.- Desde el punto de vista temático no se ha consolidado una vertiente que aborde de forma sistemática a la población indígena y muchos menos a las relaciones interétnicas que se

Como consecuencia de esta visión dicotómica que se generó sobre los mayas modernos entre tradición/modernidad, los estudios sobre los mayas yucatecos del siglo XX nos muestran una imagen fragmentada del mundo de vida de este grupo étnico y sugiere una falta de continuidad histórica y cultural donde según estos trabajos, los actuales mayas yucatecos poco o casi nada tienen que ver con sus antepasados prehispánicos y coloniales. Así parece existir una ruptura entre el pasado y el presente, donde el mundo de vida de este grupo es equiparado al que tienen todos los habitantes de las zonas rurales de nuestro país categorizados como campesinos. Con ello se despoja no solo a los mayas yucatecos sino a otros grupos indígenas de su derecho a la diferencia.

6.- Una nueva mirada

En los últimos años han aparecido algunos trabajos antropológicos que tratan de trascender los enfoques mencionados y descubren nuevos sujetos sociales y nuevas temáticas que habían sido omitidas por mucho tiempo. Para el caso de la ex zona henequenera, "la nueva antropología yucateca" muestra dos tendencias: aquella cuyos trabajos (Arzápalo y Gubler, Ramírez)⁸⁶, ha preferido abordar los nuevos procesos de trabajo representados por las maquiladoras, los problemas de género que se desprenden de la inserción de la mujer en el mercado laboral y los cambios en el trabajo agrícola resultado de la diversificación productiva. En tanto que la otra ha privilegiado el análisis de la cultura maya actual (Terán y Rasmussen, Michel Antochuw, Pérez Taylor)⁸⁷, presentándolos como los herederos de los mayas prehispánicos que han logrado en este largo proceso histórico, refuncionalizar muchos de los elementos

desarrollan actualmente en Yucatán. Por otra parte los trabajos que han abordado la cuestión étnica raras veces contemplan la perspectiva histórica que les proporcionaría una visión profunda de los problemas actuales.

⁸⁶. - Entre estos trabajos podemos mencionar dos compilaciones que contienen diversos trabajos que abordan la realidad de los mayas actuales: Arzápalo M. Ramón y Ruth Gubler (Compiladores), "Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad" Ed. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc 1997 y Ramírez, Luis A, (Editor) "Género y Cambio Social en Yucatán", Edic. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida Yuc, 1995.

⁸⁷. Silvia Terán y Christian Rasmussen, La milpa de los mayas, Talleres Gráficos del Sureste, Mérida, Yuc., 1994. Bartolomé, Miguel A La dinámica social de los Mayas de Yucatán, I.N.I., México, 1988; Rafael Pérez Taylor, Entre la tradición y la modernidad, UNAM, México, 1996; Michel Antochiu, Jaques Arnaud y Alain Breton, "Prólogo. Un pueblo, tres

culturales propios que al combinarlos con los provenientes de la sociedad dominante, les ha permitido seguir existiendo como parte de la cultura maya⁸⁸.

En estos trabajos se observa un intento por recuperar y revalorar sus prácticas culturales y presentarlas como una alternativa ante los procesos de globalización que inciden negativamente en la vida económica y cultural de esta etnia, inserta en procesos de cambio que amenazan con destruir su mundo de vida y trastocar su identidad. Asimismo estos estudios tratan de reconocer el papel protagónico que los indígenas mayas tuvieron en los diferentes procesos históricos y en la reconstrucción de su identidad.

La revisión realizada nos permite hacer algunas reflexiones sobre el material existente para la etnia maya yucateca. La forma en que los estudiosos se han acercado a la cultura maya ha sido en su mayor parte, mas el resultado de un ejercicio intelectual producto de los diferentes paradigmas teóricos en los que se formaron, que como consecuencia de un enfrentamiento con la realidad del indígena maya. Los diferentes enfoques que dieron origen a diversos supuestos teóricos en su mayor parte alejados de la cotidianidad de esta etnia, construyeron una identidad estereotipada proclive a la sumisión y a la pasividad ante la dominación.

Otra visión también importante es la que se desprendió del enfoque redfiliano y la descripción etnográfica del cambio social de los comunidades mayas, que los ubicaba en transición entre dos polos : la tradición y la modernidad. Este proceso que se daba por el contacto continuo entre la cultura folk y la urbana e implicaba la descomposición social y la desintegración de la cultura tradicional, daría como resultado el resurgimiento de una cultura nueva producto de la mezcla de elementos tradicionales y modernos, denominado "aculturación" que sería una de las aportaciones más significativas a la teoría antropológica y sociológica.

países... un pasado y millares de historias, Edt. Grijalbo, México 1995, pp.25-44.

⁸⁸.- Cabe mencionar entre los últimos trabajos que abordan la identidad, la tesis doctoral de Dense Fay Brown (1993) en el que analiza la concepción y el uso del espacio entre los habitantes del municipio de Chemax, Yucatán, así como las relaciones que se establecen entre los diferentes espacios estudiados y el tipo de identidad vinculada a cada uno de esos espacios. Así como la de Harald MoBbrucker (1994) que pretende conocer la autoidentidad de los mayas actuales a partir del estudio en dos colonias de la ciudad de Mérida y dos comunidades de la zona henequenera.

Sin embargo muchos de los que se decían seguidores de Redfield, fueron reduciendo la investigación antropológica a los estudios de comunidad que dieron origen a una buena cantidad de trabajos consistentes en amplios trabajos monográficos de la realidad yucateca en los que se trataba de resaltar la funcionalidad de la cultura local, originando una visión cerrada y estática de las comunidades campesinas mayas.

De los trabajos revisados sobre Yucatán, podemos decir que tanto entre los que abordaron el pasado, como los que estudian el presente, hemos encontrado valiosas contribuciones que nos han permitido acercarnos a los mayas yucatecos. La extensa producción bibliográfica proporciona información a veces implícita y otras explícita sobre de la identidad de esta etnia. Sin embargo no podemos dejar de señalar que como se desprende de la revisión realizada, una parte de esos trabajos han construido un estereotipo identitario negativo del indio maya a partir de una visión etnocéntrica que lo identifica históricamente como un individuo pasivo, renuente al cambio y con una subordinación casi genética al poder. El impacto ideológico generado fue tan importante que durante mucho tiempo fue la imagen prevaleciente entre aquellos que pertenecían a la intelectualidad yucateca. El contenido de sus trabajos reproducía el modelo dominante desde la época de la conquista hasta muy entrado el siglo XX. Durante muchos años los trabajos antropológicos sobre Yucatán reflejaban una sociedad aparentemente homogénea tanto social como culturalmente donde la población indígena no tenía relevancia más allá de lo "folklórico" o "lo tradicional".

En consecuencia planteamos que el estudio de la identidad de los llamados mayas actuales, es una tarea difícil y aún por empezar en la cual la concepción del cambio no tiene que verse necesariamente como pérdida o destrucción identitaria, sino como redefinición o reconstrucción para vivir en el presente y en donde la visión y la voz de los sujetos sociales sean determinantes para explicar éstos procesos. "El hombre tradicional, al recuperar el pasado en el presente, irrumpe en la modernidad, produciendo un sujeto que se encuentra vivo gracias al acervo cultural de sus antepasados, aceptando el riesgo de aprender el presente, pero siempre recordando y asumiéndose como el hombre de maíz".⁸⁹

⁸⁹.- Pérez Taylor, Rafael "Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva" UNAM, México, 1996: 29.

Hasta aquí hemos tratado de proporcionar una imagen general de cómo a través de los trabajos de los especialistas fue construyéndose un estereotipo de la identidad de los mayas yucatecos. En los siguientes capítulos intentamos conocer como se autoidentifican y cuáles son los referentes culturales que seleccionan para redefinir su identidad y que integran su matriz cultural.

CAPÍTULO III

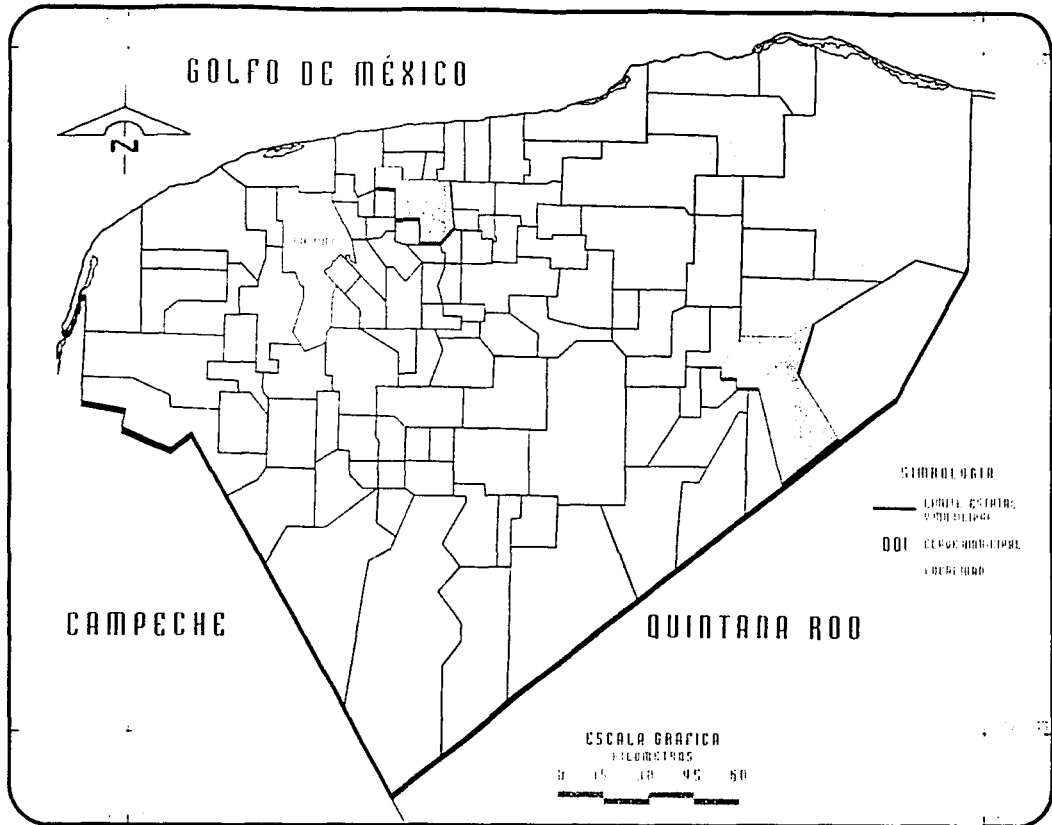
UNA NUEVA MIRADA HACIA LOS MAYAS DE YUCATÁN

1.- El contexto regional

En este capítulo intentamos analizar la identidad de los mayas peninsulares contemporáneos desde la perspectiva de aquellos elementos culturales que han sido tomados como indicios, referentes o atributos identitarios, en la medida en que son más visibles y objetivos tanto para los propios sujetos como para "los otros", siendo por lo tanto, los que mayormente se utilizan como signos de estigmatización¹, que son un origen común, la lengua, el vestido y la vivienda. Realizaremos la descripción y el análisis comparativo de las dos regiones mencionadas a partir de la información obtenida a través tanto de la encuesta como del trabajo de campo que se realizó en dos municipios del estado de Yucatán, Valladolid perteneciente a la zona milpera de la región oriente y el de Motul localizado en la zona henequenera situada en el centro-norte del estado (mapa 1)

En esta parte trataremos de demostrar que el actual proceso de globalización, aunque origina cambios y modificaciones en los referentes identitarios, no implica necesariamente la desaparición de la especificidad étnica-cultural e incluso en ocasiones se puede originar un movimiento contrario, que tiende a resaltar y reivindicar la particularidad y la diversidad.

¹ - El término estigma ha sido utilizado para hacer referencia a un atributo altamente desacreditador, sin embargo el atributo no es ignominioso ni honroso en si mismo, sino tiene que ver mas con un sistema de relaciones que de atributos. Si relacionamos los atributos con la identidad se puede decir que si calificamos a un individuo en función de los atributos que puede demostrar, estamos hablando de una identidad social real, pero si lo hacemos a partir de atributos supuestos, hablamos de una identidad social virtual. (Erving Goffman, Estigma. La identidad deteriorada, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 1993).



Mapa 1.

109

TESIS CON
FALTA DE ORIGEN

Iniciamos nuestra exposición aclarando que debido a la amplia discusión que existe con respecto al tema de la regionalización² y con el fin de evitar introducirnos en una polémica que nos apartaría del objetivo central de nuestro estudio, optamos por retomar una de la diferenciaciones regionales mas generales que existen para Yucatán y que se vincula con los procesos económico-productivos. Es aquella que divide a Yucatán en zona henequenera, zona maicera-ganadera, zona citrícola y zona costera. Como se vio en el capítulo anterior, el gran contraste entre las dos primeras zonas las ha convertido en el objeto de investigación numerosos estudios por considerarlas como las más representativas de los procesos de cambio y continuidad en la historia moderna de la sociedad maya yucateca tal como lo prueban la diversa producción bibliográfica mencionada. (ver mapa 2)

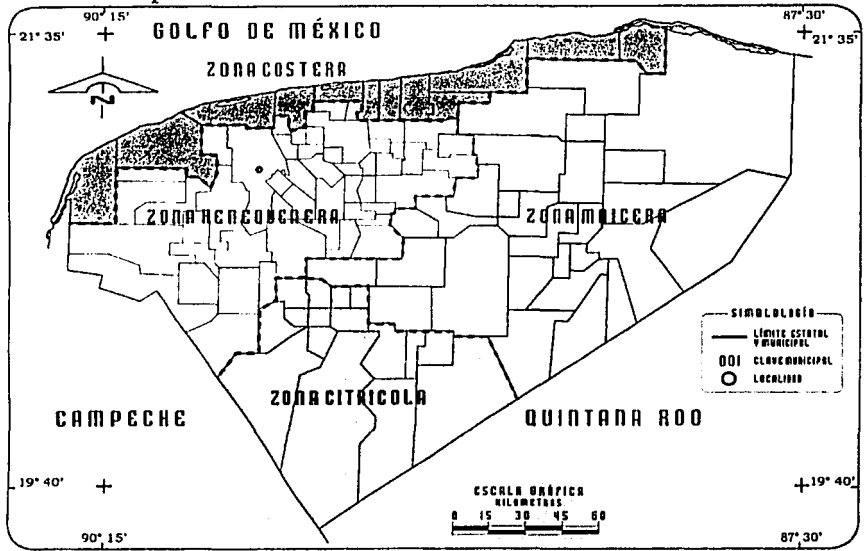
Dos hitos han marcado el devenir histórico reciente de los mayas yucatecos: la insurrección indígena conocida como Guerra de Castas que tuvo lugar en 1847 y el auge económico provocado por el cultivo del henequén que se inició a finales del siglo XIX y tuvo su auge durante las primeras décadas del siglo XX. El primero tuvo como principal escenario el oriente de la entonces península de Yucatán, que incluía el territorio de Quintana Roo, en tanto que el segundo contempló una amplia región que abarcó los límites de la ciudad de Mérida y el centro-norte del actual estado yucateco. Estos dos procesos dieron como resultado situaciones diferenciadas para los grupos involucrados.

La zona del oriente que sirvió como reducto de los insurrectos del movimiento social de 1847, se mantuvo -por interés propio y del poder central- un tanto fuera del control del poder político regional y federal que le permitió constituirse en una región de refugio y de resistencia étnica, lo que le permitió mantener un cierto margen de autonomía. En tanto que la zona productora de henequén, al convertirse en un lugar económica y políticamente estratégico, determinó la participación directa y abierta del Estado, ocasionando cambios estructurales que afectaron profundamente a los habitantes de las comunidades inmersas en el cultivo e industrialización de la fibra.

².- Existen algunos escritos sobre el tema de la regionalización en Yucatán, sin embargo todos se ocupan primordialmente de la diferenciación en términos geográficos y/o económicos en función de la productividad y de los recursos naturales existentes pero ninguno aborda el tema tomando en cuenta a los sujetos sociales que las habitan. Es por ello que consideramos más

Mapa 2.

Yucatán por Zonas



Fuente: Baños, Otón, 2002:101

En la zona henequenera el cultivo de la milpa y del maíz como principal sistema productivo de se convirtió en secundario al darse alta prioridad al cultivo de plantación de la fibra de henequén destinada totalmente al mercado. El cambio fue abrupto y resultado de una imposición que nuevamente se apoyó en la fuerza de trabajo servil de los campesinos mayas. El cultivo a gran escala de esta planta implicó un cambio tecnológico que significó para el campesino milpero la recomposición de sus formas de organización para el trabajo y su vinculación con la naturaleza.

Estos dos procesos tan diferenciados incidieron en la conformación de dos de las regiones en que se ha dividido el estado de Yucatán al delimitarse económica y

operativo tomar la más general de las divisiones regionales utilizadas para el estado.

políticamente la zona milpera y la zona henequenera, que junto con la costera y la ganadera completan la división regional más general que se ha manejado para estado³ de Yucatán.

A partir de esta regionalización es comúnmente aceptado entre los estudiosos de la cultura maya-yucateca el supuesto de que la zona maicera del oriente representa la parte "mas tradicional" de Yucatán dado que es en esta región donde se conservan con mayor presencia las antiguas tradiciones de la etnia maya. La continuidad de formas de organización, de ritos y ceremonias cuyo origen se guarda en la memoria histórica de sus habitantes, son las constantes culturales más mencionadas cuando se habla del oriente.

En esta región conocida como maicera la población continúa siendo campesino-milpera, sus habitantes se caracterizan porque el cultivo del maíz sigue representando el eje de su mundo de vida. Dentro de este sector se encuentran algunas de las poblaciones que los antropólogos han privilegiado como las más representativas de la etnia maya-yucateca por su continuidad histórica y cultural, que se expresa en la fuerte presencia de algunas de las variables utilizadas para definir la identidad étnica, tales como el vestido, la lengua y los rituales asociados al cultivo de la milpa, a las fiestas y al ejercicio del poder⁴. Recordemos que esta región permaneció relativamente autónoma durante el dominio colonial en una relación simbiótica con la capital colonial de la región: Valladolid. Posteriormente fue cuna y reducto de la Guerra de Castas y se mantuvo un tanto al margen del auge del llamado "oro verde" que tuvo lugar a fines del siglo XIX y principios del XX.

Por el contrario la zona henequenera⁵ es vista como más moderna debido principalmente al proceso de cultivo e industrialización del henequén y por lo tanto

³.- Actualmente se consideran otras dos subregiones: la zona hortícola- frutícola que se localiza dentro de la zona maicera mecanizada del sur del estado y la ganadera en la zona milpera del oriente

⁴.- Algunas comunidades de la zona del oriente mantienen una organización política informal que funciona paralelamente a la organización política formal y que fue estructurada durante la Guerra de Castas, llamada Sistema de Guardias que funciona en otras comunidades del oriente como Xocen, Chemax, Kanxoc.

⁵.- Por otra parte debemos tomar en cuenta que esta zona a partir del auge henequenero ha incrementado su población llegando a representar el núcleo poblacional mas importante del estado, pues "en 1921 dicha zona aglutinaba el 49.5%, en 1950 el 69% y en 1990 el 71.6% de la población total de la entidad. Si se excluye a la ciudad de Mérida, entonces queda un 33.2%"

menos vinculada con su pasado maya. Aunque su población sigue manteniendo lazos con la tierra, el cultivo de la plantación desplazó al cultivo del maíz como eje de la vida de los pueblos. A través del control de la producción de la fibra se establecieron en esta zona lazos de sujeción y subordinación al poder de los hacendados primero y del Estado mexicano después, de manera más directa y violenta que los que se establecieron en la zona maicera. Así los trabajos realizados sobre esta zona parten de una concepción del mundo maya-yucateco basada casi exclusivamente en criterios socioeconómicos que no dan cuenta de la riqueza cultural que está detrás. Tratar de aprehenderla es la razón principal que nos impulsó a combinar lo cualitativo del análisis antropológico y lo cuantitativo del análisis estadístico⁶, tratando en lo posible de lograr un equilibrio entre ambos tipos de información, que nos permitiera explicarnos la realidad estudiada.

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, los trabajos escritos sobre los mayas yucatecos del siglo XX muestran una pluralización del mundo de vida de este grupo étnico, como consecuencia del actual proceso de globalización que trata de imponer desde afuera formas de vida homogéneas que conducen a la estandarización de la cultura. Esto implica no sólo desaparecer los particularismos culturales sino también las identidades. Se "intenta conformar a poblaciones diversas en un mercado homogeneizado de consumidores-productores domesticados y maleables" (Varese S.1994). La pérdida de la tradición cultural influye en forma más determinante e intensa en los procesos de persistencia étnica, ya que paradójicamente esta tendencia a la universalización ha propiciado la búsqueda de la distinción y la diferenciación, originando el resurgimiento de los particularismos étnicos.

La globalización puede definirse desde dos perspectivas: científicamente como el concepto histórico y empírico que hace alusión a la internacionalización económica que se inicia en el período posrenacentista y que alcanza gran fuerza durante el siglo XIX con la segunda revolución industrial y la operación internacional de las grandes

(Baños, Ramírez Othón, "Articulación rural-urbana de la zona henequenera: una aproximación vía perfiles laborales" en Procesos Territoriales de Yucatán, Marco Tulio Peraza, Coordinador, Universidad Autónoma de Yucatán, México, 1995:192).

⁶.- Consideramos que debido a los objetivos de este trabajo, era necesario conjuntar las técnicas cuantitativas más propias de la sociología con la información cualitativa que caracteriza a la investigación antropológica.

empresas nacionales. Como categoría histórica es un fenómeno se que encuentra profundamente relacionado con el desarrollo capitalista "intrínsecamente expansivo y que tiene en la experiencia colonial e imperial una de sus más claras expresiones históricas y contemporáneas"⁷ Sin embargo el sobreuso del concepto ha conducido a su ideologización convirtiéndose en un objeto de moda cuya aceptación acrítica y superficial por parte de grandes conglomerados sociales tiende a imponerlo como un proceso nuevo determinista e irreversible, cuyos resultados inevitables conducirán a la homogeneidad no sólo económica sino social y cultural donde se borren las contradicciones de clase, de etnia o de mercado, lo que nos llevará al progreso y al bienestar social

No obstante observamos el resurgimiento de las nacionalidades, de los regionalismos y aun de los particularismos étnicos que descubren la verdadera cara de la globalización caracterizada por la inequidad, la alta concentración de la riqueza, la polarización social y la desproporcionada redistribución regresiva del producto interno bruto a favor del capital, tanto a nivel interno como entre las naciones. Y es que "la globalización es un proceso de dominación y apropiación del mundo. La dominación de estados y mercados, de sociedades y pueblos se ejerce en términos político-militares, financiero-tecnológicos y socioculturales [...] se combina con formas (brutales) de depredación [...] que facilitan procesos macrosociales de explotación".⁸

En México la globalización tuvo su más clara expresión con los sucesos acaecidos en 1994 Su incorporación al Tratado de Libre Comercio (TLC) que auguraba según el globalismo pop⁹ la entrada de nuestro país al primer mundo al tiempo que se daba la emergencia del movimiento indígena chiapaneco denunciando la explotación y la desigualdad que mostró al mundo las contradicciones de la globalización. El globalismo pop que se utilizó para promover el TLC profundizó las contradicciones de

⁷ - Para una información crítica más amplia sobre la globalización ver John, Saxe-Fernández Globalización: crítica a un paradigma , Universidad Autónoma de México, México, 1999: 9.

⁸ - Pablo González Casanova, "Los indios de México hacia el nuevo milenio", en la Jornada, 9 septiembre de 1988, p.12, citado en Saxe, 1999:12.

⁹ - Saxe (1999) denomina con este término al discurso de la globalización que justifica el status quo y que está fundamentado más en conceptos axiomáticos deductivos que científicos o históricos y que se ha consolidado como un paradigma.

clase, de género y de etnia, dando paso al resurgimiento de movimientos étnicos que reclaman su derecho a la diferencia.

El actual proceso globalizador nos permite ver que a pesar de los quinientos años transcurridos desde la conquista española, los pobladores originarios del mundo americano han resistido los embates sufridos por la sujeción y el dominio y que lejos de desaparecer han desarrollado formas nuevas de vida que les han permitido conservar un lugar en el tiempo y en el espacio y consecuentemente una identidad¹⁰. Así en este capítulo trataremos de demostrar que este mismo proceso, aunque origina cambios y modificaciones en los referentes identitarios, no implica necesariamente la desaparición de la especificidad étnica-cultural e incluso en ocasiones se puede originar un movimiento contrario, que tiende a resaltar y reivindicar la particularidad y la diversidad.

Si consideramos que la identidad no es única e inmutable habremos de aceptar que los parámetros para definirla tampoco son siempre los mismos. Pero también tenemos que considerar que la expresión de toda identidad se funda en una matriz cultural subjetivada y compartida que proporciona los emblemas que le dan sentido y significado. Esto no implica asumir una posición esencialista sino reconocer que la cultura forma parte de la identidad al mismo tiempo que es expresión de la misma. Sin embargo tenemos que aclarar que la cultura tampoco puede ser vista o entendida como la suma de rasgos culturales observables, por lo que siguiendo la concepción semiótica propuesta por Giménez,(1994:17) entenderemos a la cultura como "el conjunto de informaciones, valores y creencias que dan sentido a los comportamientos (ethos) y al que se recurre para entender el mundo (cosmovisión)". La cultura es también la organizadora de la vida cotidiana y de nuestra experiencia, a través de ella ordenamos y damos sentido a nuestro presente a partir del lugar que "ocupamos en las redes de las relaciones sociales".¹¹

¹⁰.- Aunque como afirma Bartolomé "Tradicionalmente se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas no sólo para consumirla sino también para producirla. Se les ha orientado compulsivamente a consumir formas culturales externas, minusvalorando su capacidad para generar cultura de manera original y autónoma" (Bartolomé Miguel, Gente de Costumbre y Gente de Razón. Identidades Etnicas en México, Ed. Siglo XXI, I.N.I. México, 1997: 34).

¹¹.- González A., Jorge, MAS (+) CULTURA (S). Ensayos sobre realidades plurales, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

Los mayas de Yucatán no se encuentran al margen del proceso contemporáneo de globalización. El contacto constante con elementos ajenos provenientes de otras culturas originó una "pluralización de su mundo de vida"¹², que les ha dado la posibilidad de transitar por diferentes "realidades" y trazar de alguna manera su proyecto de vida y su propia identidad. No obstante los mayas han logrado mantener una tradición cultural propia por medio de la cual, reinterpretan y resignifican elementos ajenos y los incorporan a su mundo de vida, entendido en toda su amplitud como un mundo natural pero también social y cultural que actúa sobre el individuo al mismo tiempo que el individuo actúa sobre él.

Aunque no se puede hablar de los mayas como de un colectivo totalmente homogéneo en su interior, si podemos afirmar que comparten una matriz cultural que les da sentido como grupo étnico y cultural. La diversidad, aunque de carácter regional, es resultado de los diferenciados procesos históricos por los que han transcurrido los habitantes de cada una de las regiones estudiadas, es un conjunto de variantes que necesariamente influyen tanto en los referentes culturales como en los emblemas de la identidad¹³.

Posteriormente a la aplicación de la encuesta, se seleccionó como ya explicamos en la parte metodológica una comunidad en cada uno de los municipios seleccionados, donde se llevó a cabo el trabajo de campo a profundidad. Recordemos que los estudios de caso fueron realizados en una comunidad de cada uno de los municipios seleccionados. En el municipio de Motul la investigación se llevó a cabo en la comisaría de Ucí, en tanto que en el municipio de Valladolid se escogió la comisaría de Kanxoc. El trabajo de campo tuvo por objeto profundizar en el mundo de vida de sus habitantes y poder así ampliar y comprobar en lo posible la información obtenida en la encuesta.

¹².- En contraposición con la relativa homogeneidad cultural de las sociedades del pasado, la sociedad moderna se caracteriza por un mundo de vida segmentado y dividido en donde las diferentes partes que lo conforman no sólo son extremadamente diversos sino pueden ser también discrepantes y antagónicas.

¹³.- Al respecto Guillermo Bonfil considera que en las etnias "Se reconoce un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar también a un futuro común, y en esto descansa la razón para reconocer un "nosotros" y distinguirlo de "los otros" (Guillermo Bonfil B., *Pensar Nuestra Cultura*, Alianza Editorial, México, 1991).

Por otra parte, queremos señalar que aunque en los últimos años existe la tendencia a desvalorizar el trabajo etnográfico en aras de la reflexión teórica, ésta en muchas ocasiones se apoya en una pobre información empírica que no responde a la realidad a la cuál pretende interpretar. Es en este sentido que nosotros tratamos de recuperar la riqueza del análisis y descripción etnográfica al otorgarle una importancia especial a la información empírica (representada por voz de nuestros sujetos de estudio), ya que pensamos que representa la base sustancial que respalda a la interpretación teórica que de ella podemos hacer. En función de lo anterior tratamos de hacer una descripción y análisis de la cultura de los mayas-yucatecos actuales lo más exhaustiva posible.

Tratar de definir la identidad de los mayas contemporáneos de Yucatán y descubrir los referentes identitarios que operan tanto en autoidentidad como en la heteroidentidad, nos condujo a establecer las similitudes y diferencias que existen hacia el interior de ambas zonas y que han dado lugar a la persistencia y al cambio cultural e identitario. Al señalar las semejanzas trataremos de encontrar la existencia de una "matriz cultural"¹⁴ compartida por ambas regiones, a pesar de los diferentes procesos históricos vividos. Trabajar sobre las diferencias tiene por objeto definir como los elementos culturales que integran la "matriz cultural" se vinculan con las formas que ambas regiones instrumentan en relación con los procesos identitarios.

2.- Origen e identidad: El mundo recuperable. La historia

Dentro de los grupos étnicos que viven en México, el maya-yucateco es quizá el más importante, en relación con los espacios geográficos que ocupa y la población demográfica que representa¹⁵. Es también el que parece ser más homogéneo e identificable tanto en términos raciales como lingüísticos. Sin embargo, en función de nuestra información planteamos que a pesar de esta aparente homogeneidad cultural existen entre los integrantes de ese grupo étnico diferencias, que influyen en forma

¹⁴.- Cuando hablamos de una "matriz cultural compartida" no nos estamos refiriendo a la existencia de identidades esenciales o mejor dicho a esencias inalterables e inamovibles compartidas, sino a las identidades como resultado de procesos y cambios vinculados con contextos históricos particulares.

¹⁵.- Aquí estamos haciendo referencia a los habitantes de los tres estados que integran la península de Yucatán que son Yucatán, Campeche y Quintana Roo.

determinante en los elementos que conforman su visión del mundo, su *ethos* y sus sistema de valores, que son a su vez la base que sostiene su tradición cultural y su identidad¹⁶.

La memoria histórica es sin duda un elemento que aglutina al grupo y da sentido al pasado y al presente. Cuando hablamos de memoria histórica estamos haciendo referencia a la memoria colectiva que guarda y refuncionaliza acciones, comportamientos y conocimientos prácticos y simbólicos que integran lo que Bourdieu llama el capital cultural de un colectivo social, que le permite irrumpir en la modernidad y lograr así la continuidad entre el pasado y el presente. El ahora es el presente que al mismo tiempo significa el cambio. Los elementos que configuran el tiempo al entrecruzarse permiten el encuentro entre el pasado y el presente. El primero está representado por la práctica tradicional y el segundo por la cotidianidad. Al conjugarse ambos posibilitan el reencuentro con los antepasados y en ese sentido con la tradición. "Así, el presente permanece y se mantiene en la mirada de las prácticas tradicionales, donde la memoria colectiva indica las formas de coexistencia humana y de convivir con la naturaleza"¹⁷.

Estas formas de coexistencia humana y de convivencia con la naturaleza, presenta entre los mayas yucatecos actuales, importantes diferencias pero también semejanzas entre las dos zonas estudiadas: la zona del sisal y la zona de la milpa, que nos hablan por una parte, de un pasado y un capital cultural común, pero también de diferentes procesos históricos que han influido en las diferencias y que nos fue posible percibir en toda su amplitud al penetrar en el mundo de vida de Ucí y Kanxoc.

El contexto histórico reciente de estas comunidades nos conduce aparentemente por senderos diferentes, sin embargo a lo largo del recorrido encontramos el cruce que los une y los hace ser parte de un solo y largo camino. Tomemos esos senderos e

¹⁶. - Esto significa que las etnias no son homogéneas y por lo tanto los integrantes no tienen una sola e igual participación de los diversos aspectos de la cultura. Por el contrario existen entre sus integrantes, contradicciones, desigualdades y diferencias pero también complementariedades y semejanzas que hacen dinámica la cultura y que se generan a partir de una unidad primordial que es la base del "nosotros".

¹⁷. - Rafael Pérez Taylor, Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva, Universidad Autónoma de México, México, 1996 pp. 31.

iniciemos el viaje que nos llevará hasta encontrarnos con los nuevos mayas de Yucatán.

2.1.- Los tiempos del oro verde

Enclavado en el corazón de la llamada zona henequenera localizada en el noroeste del estado yucateco, se encuentra el municipio de Motul de Carrillo Puerto, otrora escenario de importantes luchas reivindicativas del campesino maya de Yucatán. A mediados del siglo XIX empezó a perfilarse el proceso que llevaría a Yucatán, hacia finales del siglo, a situarse como el primer productor de henequén en el mundo y para 1915 se convirtió en uno de los estados más ricos de la República¹⁸. En toda esta región los verdes campos de maíz y el ganado que predominaban en las haciendas de estilo colonial de la península, habían sido reemplazados por surcos rectilíneos interminables de espigas azulosas-grises y el ritmo rápido, de tipo fabril, de la moderna plantación henequenera¹⁹ (ver mapa 3).

Sin embargo al igual que en la época colonial el auge del mercado de la fibra descansó en la explotación del campesino maya que casi nada supo de las jugosas ganancias que generaba el cultivo del llamado "oro verde" y los privilegios que otorgaba. Bajo un régimen de servidumbre se les aseguraba mínimamente su sobrevivencia, a cambio de la restricción de sus libertades y la condena de vivir acasillados o cautivos en las haciendas.²⁰ Mientras mayor era la demanda de la fibra en el mercado, mayor era también la explotación a que se sometía a los indígenas mayas.

¹⁸ - Contradictoriamente Yucatán antes y después del auge henequenero era y es considerado como uno de los estados más pobres del país.

¹⁹ - Gilbert M. Joseph, *Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*, F.C.E., México, 1992. Según este autor las plantaciones azucareras comerciales que surgieron en la frontera sudoriental que comprendía los partidos de Tekax, Peto y Valladolid son el antecedente de lo que posteriormente fue la plantación henequenera.

²⁰ - En su trabajo sobre los campesinos henequeneros Baños señala: "Despojados de sus tierras y sin recurso alguno para hacer otra cosa, se vieron obligados a renunciar a su propia vocación de productores libres, dejando de ser "indios" para convertirse en "sirvientes". Esta servidumbre combinada con un falso y bien llevado paternalismo autoritario, los degradó como grupo social" (Othón Baños, *Yucatán: ejidos sin campesinos*, México, 1989:19).

La expansión de las plantaciones henequeras y el régimen intensivo de producción pronto hicieron insuficiente el trabajo del indio maya, por lo que los hacendados buscaron nuevas fuentes de mano de obra contratando como trabajadores a inmigrantes, principalmente coreanos. Pero también a fin de proveerse de mano de obra servil, las plantaciones de henequén fueron convertidas en centros de castigo²¹ para los disidentes y opositores del porfiriato como fue el caso de los indios yaquis.

Los beneficios del auge henequenero quedaron en manos de una pequeña elite de hacendados (llamada irónicamente la casta divina) que concentró durante todo este periodo no sólo la producción y comercialización de la fibra sino también el poder político²². Mientras los trabajadores dedicados al proceso productivo del sisal, laboraban y vivían en condiciones que eran de las más opresivas del país. El despojo y la sobreexplotación a que fueron sometidos los campesinos y sus familias convirtió el régimen hacendario henequenero en una forma de explotación y subordinación cercana a la servidumbre²³. Sin embargo como en épocas anteriores, el campesino maya utilizó también la huida hacia las zonas deshabitadas del actual estado de Quintana Roo ante sus nuevas condiciones de vida y de trabajo.

El paternalismo que caracterizó al principio las relaciones entre los hacendados y sus peones y que de alguna manera "disfrazaba" las oprobiosas relaciones de producción que descansaban en el mecanismo del endeudamiento, fue disminuyendo en la medida en que los precios del henequén se deterioraban. Esta circunstancia agravó todavía más las condiciones de vida y de trabajo de los campesinos mayas, puesto que el dinero que se pagaba por adelantado al peón como forma de endeudamiento disminuyó drásticamente, originando con ello que la contratación y retención de mano de obra estuviera mayormente determinada por las condiciones del

²¹.- Tanto la zona henequenera de Yucatán como Valle Nacional en Oaxaca fueron junto con San Juan de Ulúa las prisiones más temidas durante el porfiriato.

²².- Un reducido grupo de familias encabezadas por los Molina y los Montes se aliaron para buscar el control de la producción y comercialización de la fibra, estableciendo relaciones directas con los compradores norteamericanos por un lado y por otro lograron también tener magníficas relaciones con el gobierno del presidente Díaz hasta el grado de nombrar al primero ministro de Fomento.

²³.- Para los habitantes más ancianos y los descendientes de los peones acasillados, esta época es conocida como la "época de la esclavitud".

mercado de trabajo. Aunado a esto, los hacendados todavía impactados por la sublevación de la Guerra de Castas instauraron fuertes medidas represivas²⁴ para evitar cualquier intento de fuga o de rebelión.

En tanto los mayas rebeldes que habían participado en ese movimiento y que huyeron de la represión al movimiento, se refugiaron en la región cercana a la frontera con el actual estado de Quintana Roo, mientras que aquellos que se habían quedado pasaron a formar parte del peonaje de las plantaciones henequeneras. Tanto el gobierno como los hacendados, en su afán de borrar cualquier rastro que pudiera quedar de la rebelión de 1847, despojaron a los mayas de la categoría étnica para llamarlos mestizos, ya que indio era sinónimo de rebelde, así oficialmente en Yucatán desapareció la clasificación de indio.²⁵

Despojados de la tierra y sus productos y sometidos a un régimen de trabajo servil cuasiesclavista, los mayas de la zona henequenera vieron fuertemente alterada la relación con su mundo de vida natural. Ese mundo cuyo centro estaba representado por el cultivo del maíz, dejó de ser su punto de partida y elemento vital de su vida individual y colectiva. Hasta este momento y a pesar de los años de dominación española, los mayas de Yucatán habían logrado mantener la relación hombre-naturaleza y con ello el contacto con sus dioses y sus antepasados a través de todo el ritual que se encuentra asociado al cultivo de la planta. El cultivo del henequén rompió abruptamente con este mundo de vida, transformándolo para siempre y dando paso al surgimiento de dos realidades sociales contrastantes dentro de una mismo nicho ecológico: la zona henequenera y la zona maicera²⁶. Sin embargo en lo esencial los campesinos mayas continuaban viviendo en condiciones semejantes de subordinación y explotación cuya diferencia solamente se daba en los mecanismos utilizados.

²⁴.- Entre las más temidas se encontraban las llamadas "guardias blancas" o policía privada, los buscadores de recompensa y la prohibición del libre tránsito sin el permiso escrito del dueño de la plantación.

²⁵.- Gilbert, op.cit., 1992, pp. 97.

²⁶.- En esta zona y debido a una búsqueda de alternativas productivas actualmente se consideran dos subregiones, la ganadera localizada en el oriente y la maicera mecanizada y citricola-fruticola en la parte conocida como el cono sur del estado. Debido a la mayor profundidad del suelo y mejor calidad de la tierra que tiene esta parte del estado, se ha desarrollado el cultivo del maíz con tecnología más moderna que incluye con sistemas de riego.

El duro régimen laboral impuesto por el cultivo de plantación permaneció casi inalterable hasta la primera década del siglo XX. Mientras el país entero se convulsionaba con el movimiento revolucionario de 1910, en Yucatán la "Casta Divina" y sus siervos "disfrutaban" de una aparente calma que fue perturbada aquél día de marzo de 1915 cuando Salvador Alvarado al frente de un ejército entró a la ciudad de Mérida, introduciendo durante su gobierno una serie de cambios que se desprendieron del movimiento revolucionario de 1910 y que dieron lugar a profundas modificaciones que incidieron principalmente en el agro yucateco. Una de las primeras medidas tomadas por el general Salvador Alvarado fue abolir el sistema de peonaje, aunque sin afectar la propiedad privada de las grandes haciendas. Asimismo instituyó un conjunto de reformas políticas, sociales y económicas que reglamentaba las relaciones laborales²⁷ y buscaban otorgarle derechos y protección a la mujer²⁸.

También forma parte de la memoria colectiva el papel que jugó esta región como centro de operaciones del Partido Socialista del Sureste y de su principal líder, el motuleño Felipe Carrillo Puerto, que continuando la labor de Alvarado se propuso rescatar a los campesinos mayas del sometimiento hacendario. A través de la creación de formas de organización autogestiva llamadas "ligas de resistencia", Carrillo Puerto pretendía organizar a los trabajadores rurales en la lucha por sus reivindicaciones e implantar un sistema más democrático. Sin embargo, a pesar del esfuerzo realizado, sólo logró obtener los resultados buscados por parte de las masas campesinas²⁹, pero no así de los grupos oligárquicos, que exigían al gobernante la continuidad de sus canonjías y privilegios. Finalmente con el asesinato de Carrillo Puerto los intentos reivindicatorios para el campesino maya quedaron cancelados, persistiendo las difíciles condiciones de vida que Askinasy describe en el siguiente párrafo:

Cuando, en abril de este año (1936), otra vez pisé el suelo de la dolorida Tierra del Mayab, ya no fueron las cosas muertas de antaño las

²⁷.- Aún cuando estas reformas laborales estaban orientadas básicamente a proteger a los trabajadores fabriles y poco se ocupaban de los trabajadores agrícolas.

²⁸.- Los propósitos de Alvarado para liberar a las mujeres lo llevaron a implantar la coeducación en las escuelas yucatecas, a reformar el código civil y convocar al primer Congreso Feminista de México en 1918.

²⁹.- El número de campesinos dispuestos a seguir a Carrillo Puerto varía, sin embargo algunos autores calculan entre 60, 000 y 90, 000 hombres.

*que embargaron por completo mi atención, sino gentes vivas, con sus problemas y sufrimientos. No fui a Chichén Itzá y a Uxmal, sino a las haciendas henequeneras, visité las humildes chozas de los indios y hablé con ellos sobre su vida, sobre la escasez del trabajo, sobre su miseria, el hambre y las enfermedades de sus hijos.*³⁰

Fue hasta la aplicación de la Reforma Agraria durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas en 1937 que tuvo lugar en Yucatán, pero especialmente en la zona productora de henequén, el más amplio reparto de tierra que dio paso a una modificación sustancial en el régimen de tenencia de la tierra. A partir de la afectación de las grandes haciendas henequeneras, Cárdenas pretendió reorganizar la ya para entonces deficitaria industria del sisal, otorgando al ejido un carácter colectivo y dinámico³¹. Sin embargo, los fuertes intereses de la oligarquía yucateca se opusieron a esta reforma y se enfrentaron al poder político central. Así, la resistencia de la elite y la lejanía que siempre ha jugado un papel importante para Yucatán, fueron convenientemente manejadas para seguir manteniendo los privilegios de la clase hacendaria yucateca, llevando a cabo el reparto agrario en forma por demás lenta y llena de obstáculos.

Convertidos en ejidatarios pero sin los medios materiales necesarios para hacer producir la tierra, los campesinos mayas de esta región fueron rápidamente controlados por el Estado a través de la otorgación de subsidios con lo que sólo cambiaron de patrón y pasaron de ser peones de las haciendas a ejidatarios "libres", bajo la tutela económica y política del estado mexicano, dando lugar al surgimiento de relaciones clientelares que fueron utilizadas para consolidar y legitimar a la naciente clase "revolucionaria"

Los procesos de cambio que han tenido lugar en esta región han sido avasalladores y han trastocado profundamente la cultura y el mundo de vida de los habitantes de la hoy ex zona henequenera, dando lugar consecuentemente a constantes procesos de reconstrucción identitaria³². A partir de las últimas décadas del

³⁰.- S. Askinasy, op. cit.:1

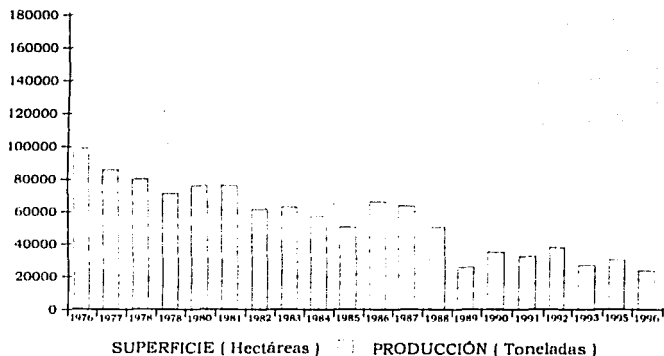
³¹.- Cárdenas insistió en el ejido colectivo porque consideraba que la producción y comercialización del henequén exigían el trabajo colectivo de los campesinos.

³². Al respecto de los cambios de identidad Giménez plantea que "pese a su relativa consistencia la identidad -particularmente la identidad colectiva- no debe circunscribirse como

siglo XX la producción henequenera mantuvo siempre una tendencia a la baja como lo demuestran las siguientes cifras: entre 1960 y 1983 la producción de la fibra disminuyó 54.6% al pasar de 137,643 toneladas a 62,421 y la caída es todavía más impresionante si comparamos la producción obtenida en 1960 con la del año 1990 que fue de 35,156 toneladas, con lo que se observa una disminución del 74%, mientras que en año de 1996 la producción fue de tan sólo 24, 022 toneladas. (Baños, 2001:101-102) (ver gráficas 1 y 2)

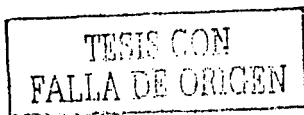
Gráfica 1

SUPERFICIE COSECHADA Y PRODUCCIÓN DE HENEQUÉN
EN YUCATÁN 1976-1996



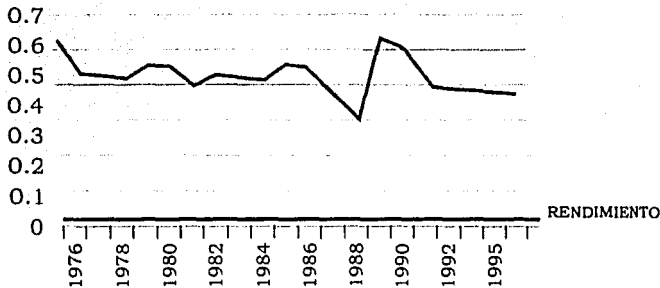
Fuente: Subdelegación agrícola delegación estatal SAHAR, y Anuario Estadístico del Estado de Yucatán, INEGI, 1992-1997.

una esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan" (Gilberto Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología" en Leticia Méndez y Mercado Coordinadora, op.cit, UNAM, México, 1996.



Gráfica 2

RENDIMIENTO (por Ha) DEL HENEQUÉN EN YUCATÁN
1976-1996



Fuente. Subdelegación agrícola, delegación estatal SAHAR, y Anuario estadístico del Estado de Yucatán, INEGI, 1992-1997

La producción de la fibra descendió a tal grado que para el año 1992 solamente quedaban en pie algunos planteles en manos de particulares cuando "anticipándose a la modificación del artículo 27 Constitucional se llevó a cabo la "individualización de los planteles que todavía se trabajaban colectivamente "(Baños, ibid). Posteriormente al privatizarse Cordemex la industria henequenera como tal prácticamente desapareció ya que los campesinos que trabajaban en esta empresa fueron despedidos o jubilados otorgándoles exiguas retribuciones o pensiones, que los colocó en la indefensión y la miseria. Estos campesinos ex henequeneros han tenido que buscar como sobrevivir, ya sea regresando al cultivo del maíz en una tierra empobrecida por la sobreexplotación o se han convertido en abundante y barata mano de obra en el campo ya como jornaleros para los pocos parcelarios que aun quedan o como vaqueros en la zona ganadera o realizando trabajos de la más baja calificación las ciudades del caribe o de los Estados Unidos.

2.2.- El oriente tradicional

En tanto en la zona milpera del oriente se escribe una historia relativamente diferente, que se expresó tanto en la espesa vegetación tropical húmeda que hizo de esta región un lugar poco accesible, como en la muy numerosa población indígena que contrastó con la minoritaria población blanca. Estas condiciones determinaron una historia de oposición a la dominación que ha sido reconocida desde tiempos más lejanos que en la zona henequenera. En la zona del oriente considerada como el último reducto de la "cultura maya tradicional" en Yucatán y heredera de la resistencia maya que dio origen a la llamada Guerra de Castas³³ (Ver mapa 4)

Al parecer esta región del oriente de Yucatán fue dominada por la provincia de Chikinchel, donde posteriormente se fundaría la ciudad de Valladolid y que estaba habitada por el linaje de los Cupules, que fue el grupo parental que presentó mayor resistencia a la conquista española³⁴. La región donde se asentaban los linajes de los Cupul, los Cahuich y los Cocom fue la que se opuso más duramente a la presencia española y provocó un levantamiento en 1546-1547. Y es que, como señala Farriss "tal vez no sea casual que los enemigos más acérrimos de los españoles fueran precisamente los Cocom y los Cupul, los dos linajes gobernantes más antiguos de Yucatán, cuyos ancestros se remontan hasta los invasores itzaes que establecieron su capital en Chichen-Itzá" (Farriss 1992:48)³⁵.

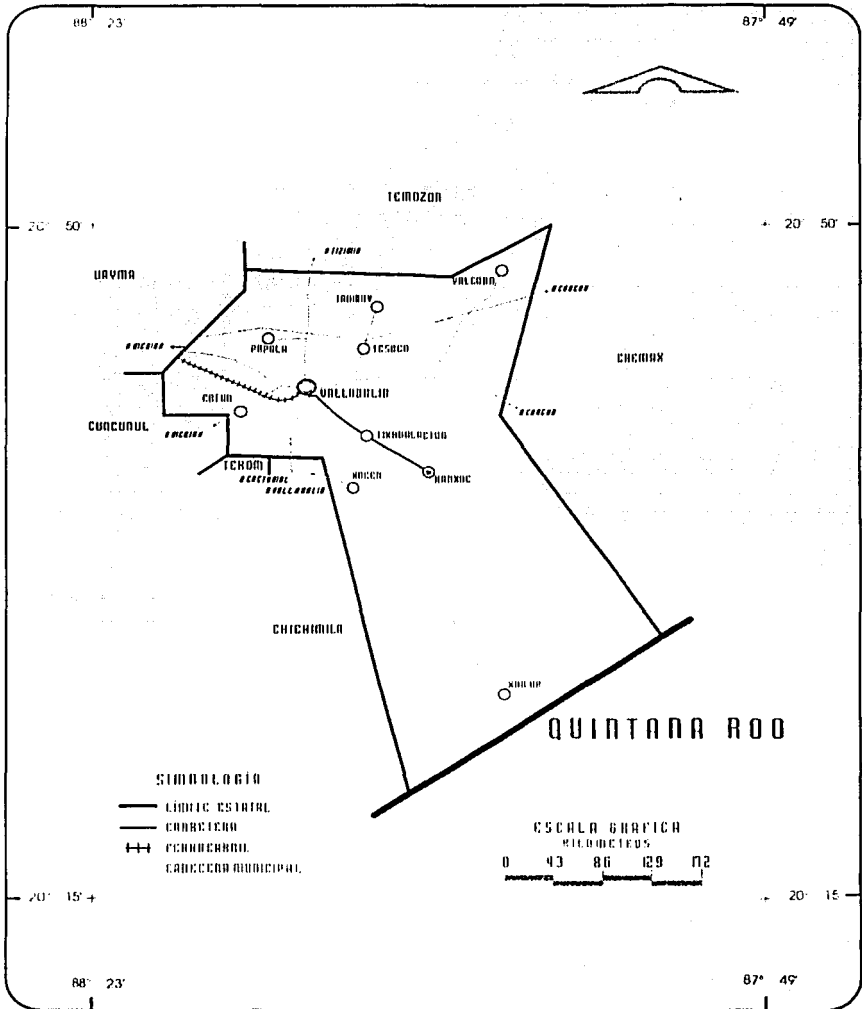
³³ En esta región se seleccionó la comunidad de Kanxoc para el estudio de caso, considerada como una de las más "tradicionalmente mayas" de la región.

³⁴ - Las pruebas que dan cuenta de la antigüedad de los Cupul son contradictorias, pero en otros lugares donde se les menciona, son identificados como los primeros invasores que vinieron del este, mientras que los Cocom afirmaban tener un linaje más antiguo que los extranjeros Xiu de Mani.

³⁵ - Sin embargo Farriss señala que la escasez de documentación sobre la época colonial del Yucatán oriental no permite detectar con seguridad la antigüedad de los Cupul en la región. Al parecer conservaron cierto poder después de la conquista que perduró hasta los primeros tiempos de la colonia. Aunque por la escasez del patronímico Cupul en los documentos posteriores, puede pensarse que este linaje fue desvaneciéndose hasta desaparecer por completo.

Mapa 4.

Municipio de Valladolid



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sin embargo, según esta misma autora, para la mitad del siglo XVII sólo las familias de los Cupul, los Cocom y los Xiu conservaban todavía cierto poder sobre sus macehuales, mientras que otras familias como los Canul y los Pech habían perdido su poder y se encontraban en proceso de disolución.

Por otra parte Farriss hace la observación de que la documentación existente sobre los mayas de esta región, demuestra que la resistencia hacia el dominio español no se centró tanto en los movimientos armados, como en la huida hacia regiones que quedaban fuera del control colonial. De ahí que continuamente se formaban nuevos asentamientos que funcionaban en forma autónoma con formas propias de organización y de vida³⁶ y que funcionaron como verdaderas regiones de refugio para todos aquellos, incluso familias enteras que escapaban del dominio español.

Este constante movimiento de resistencia que se expresaba en la huida y el consiguiente repoblamiento de áreas de difícil acceso, dio lugar a importantes sublevaciones como la de Tekax en 1610, la de Canek en el pueblo de Cisteil en 1761 y sentó las bases ideológicas y políticas que desencadenaron el movimiento indígena más importante en México, la llamada Guerra de Castas, que tuvo como principal escenario justamente la región oriente de Yucatán. En contradicción con lo que afirma Farriss sobre la "pasividad manifiesta" de la etnia maya, existen otras informaciones que dan cuenta de la combatividad del maya-yucateco. Algunas datan de la época de la fundación de Valladolid, entre ellas, un escrito del religioso Juan Sánchez de Aguilar denominado Informe contra los idólatras³⁷, que nos habla del carácter combativo de los mayas de esta zona no sólo desde el punto de vista de la resistencia a la dominación española, sino también da cuenta de las constantes luchas internas entre los caciques indios por el poder.

³⁶.- Según esta historiadora (op.cit.:118-119) a pesar del temor experimentado por los españoles hacia una posible rebelión proveniente de los indígenas no sometidos completamente al dominio hispano, "Los mayas de la época ofrecieron muy poca resistencia manifiesta" tal como lo prueban Huerta y Palacios (1976) en su antología sobre las rebeliones indígenas donde sólo una de las seis consignadas para Yucatán podría ser considerada como tal, la rebelión de Cisteil encabezada por Jacinto Canek, las demás quedan como simples conspiraciones o maquinaciones.

³⁷.- Sánchez de Aguilar, Pedro "Informe contra los idólatras" en *El alma encantada*, INI-FCE, México, 1987.

La regiones del oriente del estado de Yucatán junto con las sur-sureste de la península ubicadas en el actual estado de Quintana Roo, se constituyeron en una zona de refugio para los indígenas que huían de la explotación de que eran objeto tanto por parte del poder civil como eclesiástico a través tanto del pago de onerosos tributos, como del trabajo forzoso y el pago de obvenciones parroquiales³⁸. Por otra parte en las inmediaciones de las subregiones de Valladolid y de Sotuta, vivían los mayas bajo el dominio de los pocos encomenderos de la región y de los caciques indígenas que conservaban todavía mucho más su poder político que los de la zona Campeche-Mérida, lo que les permitía vivir con una relativa independencia con respecto al gobierno español, representado por los religiosos y el poder provincial.

Durante toda la época colonial los indios mayas de las regiones de refugio ya mencionadas desarrollaron formas de vida propias, que les permitieron la reproducción cultural y la conservación de su identidad étnica. Por otro lado el hecho de que el desarrollo de las escasas haciendas de la región de Valladolid haya sido predominantemente ganadero, las hizo poco atractivas para los indígenas que preferían huir hacia las regiones de refugio más cercanas.

El movimiento de independencia puso fin a la época colonial y disminuyó notablemente la pesada carga a los indígenas cuando la Constitución de 1812 abolió los tributos, las obvenciones y el servicio personal obligatorio. Sin embargo poco después, en 1814, las obvenciones fueron reimplantadas al mismo tiempo que el clero instrumentaba nuevas formas para allegarse recursos como las "contribuciones" y los honorarios para la administración de los sacramentos y los hacendados encontraban nuevas formas de explotar el trabajo personal a través de los "semaneros" que eran obligados a trabajar gratuitamente para la hacienda, una semana y los luneros quienes debían trabajar en forma gratuita los lunes, a cambio de permiso para fincar su casa en la hacienda, un terreno para sembrar y un pozo de agua. En tanto que los trabajadores

³⁸ .- Las obvenciones eran los pagos obligatorios que los indios debían pagar a los párrocos y que significaban una pesada carga que se negaban a pagar, por lo que con frecuencia se utilizaba la coacción civil para lograr su pago. "Las obvenciones parroquiales fueron la transformación de las pequeñas limosnas voluntarias de los neófitos en contribuciones regulares y obligatorias" (Moisés González Navarro, Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén, El Colegio de México, 1979: 26

domésticos sólo recibían como paga alimentos, ropa y lugar para vivir. Condición que se mantenía para los varones hasta los 25 años y las mujeres hasta que se casaban.

Como consecuencia de estas medidas y otras tomadas por el gobierno independiente que afectaban directa y profundamente la vida de los indígenas, como la desamortización de los bienes de las comunidades y la aplicación de un impuesto al cultivo de la milpa³⁹, los indígenas de la región del oriente siguieron utilizando el mecanismo de la huida y acumulando resentimiento hacia los blancos, que más tarde desencadenaría la sublevación conocida como Guerra de Castas.⁴⁰

Debido a la complejidad de las causas que dieron origen a la Guerra de Castas, los numerosos historiadores que se han ocupado de estudiar la rebelión discrepan en su interpretación, tanto de los motivos como del desarrollo de este conflicto bélico. Sin embargo todos consignan la activa participación de los indígenas de la región del oriente del estado en la guerra civil de 1847⁴¹ y en que los más conocidos líderes de este movimiento tenían diferencias tanto en las razones que los condujeron a participar como en los objetivos que perseguían

Mientras Cecilio Chi, cacique de Tepich⁴², tenía como objetivo principal exterminar a los blancos de Yucatán y Manuel Antonio Ay, cacique de Chichimilá,

³⁹.- Con el objetivo de reagrupar a los indios que se dedicaban al cultivo de la milpa y que tenían tendencia a dispersarse debido a la técnica de la tumba, roza y quema, el gobierno del estado en octubre de 1844 obligó a los mayas a pagar un impuesto sobre la cosecha de maíz. De ese modo trataba de obligarlos a trabajar en las haciendas azucareras que empezaban a surgir en la selva (Lapointe Marie, Los Mayas Rebeldes de Yucatán, El Colegio de Michoacán, México 1983).

⁴⁰.- Jacinto Canek encabezó en 1751 una sublevación que fue sangrientamente reprimida por el poder español y que puede considerarse como la semilla de posteriores rebeliones y de la Guerra de Castas, que como en el caso de Canek, los insurrectos también tomaron a la religión popular como principal emblema de la rebelión

⁴¹.- Para una información más detallada sobre la Guerra de Castas se puede consultar la bibliografía señalada en el capítulo anterior. En esta parte intentaremos dar cuenta de este movimiento desde la perspectiva de la identidad tanto desde el punto de vista de los indígenas mayas que participaron en la sublevación como de los no indios.

⁴².- Cecilio Chi era un cacique pobre y guardaba un gran rencor a los no indios y era considerado como el más sanguinario de todos y "su programa consistía en el total exterminio de los no indios" (Moisés González, Navarro, Raza y Tierra, la guerra de castas y el henequén, El Colegio de México, México, 1979 76; en tanto que Manuel Antonio Ay aunque también era indio no expresaba un odio tan grande a los blancos y sólo pedía su expulsión. Jacinto Pat, de ascendencia mulata, era latifundista, el más rico de los tres y el único que tenía relaciones económicas con los más ricos comerciantes de Tekax, Mérida y Campeche con el poder político estatal, específicamente con Manuel Barbachano.

quería su expulsión, Jacinto Pat, cacique de Tihosuco, sólo planteaba reinstaurar el régimen anterior a 1840, eximiendo a los indios del pago de contribuciones, la igualdad en el pago de los derechos sacramentales, abolición de la servidumbre por deudas y la libre utilización del dominio público y de la tierra. No obstante el resentimiento guardado hacia los blancos por siglos de dominación, rebasó los objetivos de los principales líderes y las masas indígenas creyeron llegado el momento de su reivindicación étnica.

La memoria colectiva que guardó y transmitió por generaciones un pasado mítico común aunado a las profecías contenidas en los *Chilam Balam*, permitieron a los indios mayas mantener relación constante con su pasado y plantearse la posibilidad de recuperarlo. Este pasado en parte real y en parte virtual o mitificado se presentaba muy distinto al mundo de vida que vivían pero que deseaban hacer volver. Así la memoria colectiva hizo posible la recuperación del pasado para actualizarlo en el presente, y también fue una forma de seguir existiendo, en la medida en que el mundo de lo imaginario estructurado en mitos y rituales se integran al mundo real cotidiano e intentó expresar lo sagrado en la vida del maya común.

La llamada Guerra de Castas es el movimiento étnicosocial más significativo para el mundo maya peninsular y una de las más importantes manifestaciones de la resistencia indígena en América. Una vez consolidado el dominio español y durante toda la colonia, hispanos e indígenas establecieron un pacto social que permitió la coexistencia y facilitó a los indios mayas la conservación de gran parte de su mundo de vida cotidiano y simbólico. La ruptura de este pacto se dio como resultado de los cambios implantados por los gobiernos de independencia, que aceleraron el despojo "de tierras y reales" de los grupos indígenas. Estos cambios que trastocaban su mundo basado en la relación del hombre-naturaleza y a través de ella la relación con el mundo de lo sagrado fueron condicionantes que coadyuvaron al surgimiento de la rebelión maya.

Durante este movimiento la identidad de los mayas-yucatecos se integró en torno a la especificidad de la identidad étnica expresada en la memoria colectiva que se materializa en un origen y una lengua común, un estilo similar de vestir, una forma compartida de ver el mundo, en prácticas y mitos, así como formas propias de gobierno. Para los mayas que participaron en la Guerra de Castas el pasado se les hizo presente

y significó la posibilidad más cercana que habían tenido hasta entonces de recuperar el mundo de vida que les había sido arrebatado.

El costo de la sublevación fue impactante para ambos contendientes "los blancos se replegaron hacia el noroeste y se dedicaron al cultivo del henequén para sobrevivir. Dos tercios de las 1 265 haciendas de Yucatán habían sido destruidas [] 1 108 de los 1 663 ranchos azucareros y forestales habían sido arrasados[]. La población total pasó de 575 361 habitantes a 299 455; el número de pueblos de 252 a 151"⁴³. Los indígenas sublevados fueron objeto de una cruel represión que los diezmó considerablemente y los obligó a huir hacia regiones inaccesibles

Al ser reprimida la población que participó en la etapa más violenta de la sublevación en 1852⁴⁴, los indígenas buscaron refugio en las regiones selváticas de Quintana Roo para protegerse pero también para reagruparse y seguir en la lucha que finalmente fue sofocada en 1861 con la toma de Chan Santa Cruz. Posteriormente algunos de los pueblos de la región oriente de Yucatán permanecieron (desde ese entonces hasta la primera mitad de este siglo), en un relativo aislamiento con respecto a los centros de poder político regional, lo cual les permitió el mantenimiento de su mundo de vida cotidiano y social con expresiones culturales y de organización cívico-militar propias, tales como el culto a la Santa Cruz y el llamado Sistema de Guardias⁴⁵, surgido durante la rebelión y que con algunos cambios y adaptaciones, producto de las presiones recientes del sistema político formal, persisten hasta la actualidad.

Como se apuntó anteriormente el estallido del movimiento revolucionario de 1910 no tuvo repercusiones inmediatas en Yucatán, ya que los primeros ecos tardaron cinco años en llegar. Cuando el gobierno del presidente Carranza volvió sus ojos a Yucatán fue para conseguir recursos de las abundantes ganancias que obtenía la oligarquía yucateca a través del henequén⁴⁶, así el estado de Yucatán tuvo contacto por primera

⁴³ - Marie Lapointe, Los Mayas Rebeldes de Yucatán, El Colegio de Michoacán, México, 1983 pp. 75

⁴⁴ - En este año se hizo extensiva la capitación a todos los indios que desearan rendirse, obligando a volver a sus pueblos a aquellos que huían de los sublevados.

⁴⁵ - Surgida durante la sublevación de 1847 este tipo de organización se mantiene con algunas variables en ciertas comunidades de la región oriente de Yucatán como Xoquén, Kanxoc, Tixhualactún, Chemax, Pixoy y también de Quintana Roo como los cruzoob.

⁴⁶ - Hasta este momento los hacendados mantenían vigente el régimen de trabajo forzado entre los campesinos mayas que trabajaban en las plantaciones henequeneras.

vez con la revolución. Ante la respuesta negativa de la clase hacendaria para apoyar al gobierno, Carranza manda en 1915 a Salvador Alvarado, considerado como uno de los más importantes teóricos y estrategias militares del movimiento revolucionario a someter a los yucatecos.

Sin embargo Alvarado, testigo de la sobreexplotación a que se encontraba sometida la mano de obra, especialmente en los planteles henequeneros y las condiciones de miseria en que viven las familias de los campesinos mayas, decide apoyarlos y funda en 1916 el Partido Socialista Obrero, que mas adelante daría origen al Partido Socialista del Sureste⁴⁷ encabezado por Carrillo Puerto, se extendió por todo Yucatán, llegando incluso a los pueblos del oriente entre ellos Kanxoc, donde también se integraron las llamadas "ligas de resistencia"⁴⁸ formadas por los socialistas como estrategia organizativa de lucha. El supuesto que guiaba a Salvador Alvarado se basaba en acabar con el régimen caduco porfirista e impulsar la libertad productiva y de trabajo eliminando las condiciones de peonaje y los grandes extensiones improductivas prevalecientes en Yucatán. Al mismo tiempo que se propuso apoyar la incipiente industria y la pequeña y mediana propiedad a condición de que estuviera intensamente cultivada. También realizó acciones a favor de la educación básica, los derechos de los trabajadores urbanos y los derechos de la mujer⁴⁹. El "sueño" de Alvarado "era la transformación de lo que consideraba hacendados neofeudales en capitalistas modernos, convertir a los peones y obreros semiesclavos en verdaderos propietarios" lo que lograría con la conjugación de los diversos intereses que se encontraban en

⁴⁷- Salvador Alvarado fundó en 1916 el Partido Socialista Obrero, que en 1917 bajo el liderazgo de Carrillo Puerto se transformó en el Partido Socialista de Yucatán para finalmente en 1918, tomar el nombre definitivo de Partido Socialista del Sureste.

⁴⁸- El Partido Socialista del Sureste surgió y alcanzó mayor relevancia en la zona henequenera, sin embargo las Ligas de Resistencia, donde se agrupaban sus miembros ya sea por oficios o bien por poblados se extendieron a otras partes del estado y su objetivo era brindar asesoría y apoyo al campo. Las acciones de estas agrupaciones cubrían una amplia gama que abarcaba desde aspectos de salud como las campañas antialcohólicas y educativos como las campañas alfabetizadoras, hasta económicos que pretendían organizar e impulsar la economía campesina. Cuadernos Obreros, No 11, centro de estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1977.

⁴⁹- Incluso durante su gobierno se celebró en 1918 en Mérida capital del estado, el Primer Congreso Feminista de México y se abrió una filial de la Casa del Obrero Mundial.

juego⁵⁰. Durante su gobierno Alvarado siguió una política conciliatoria que coadyuvó a la consolidación de varias de las reformas propuestas.

Años después en 1922, Felipe Carrillo Puerto miembro también del Partido Socialista del Sureste y seguidor de las ideas de Alvarado asumió la gubernatura de Yucatán y trató de poner en práctica una política más radical sobre las reformas instauradas por su antecesor. Lo mismo en política agraria con la reglamentación inmediata del artículo 123 constitucional que normaba la tenencia de la tierra⁵¹; con la introducción del racionalismo al programa educativo con lo que los socialistas yucatecos pretendían transformar al campesino maya que al hacerse consciente de su clase como trabajador "ya no deseara trabajar para los amos sino que sabrá cómo beneficiarse con el precio del trabajo"⁵².

Para Carrillo Puerto un reparto justo de la tierra implicaba afectar incluso a las grandes haciendas henequeneras a las que consideraba punto primordial de la explotación del indio. Por esta posición más que por cualquier otra de las reformas propuestas, fue blanco de la férrea oposición por parte de la elite. A fin de deshacerse de él sus opositores se confabularon y aprovechando el levantamiento de Adolfo de la Huerta en contra de Obregón, lo identificaron como obregonista, lo aprendieron y fue asesinado el 2 de enero de 1924⁵³ por soldados partidarios de De la Huerta.

En respuesta a la muerte de Carrillo Puerto los pueblos de la zona oriente (entre ellos Kanxoc) que conservaban el Sistema de Guardias se enfrentaron con los soldados delahuertistas que quedaron rezagados en Yucatán. Más adelante, en 1924-1925, el gobernador María José Iturralde Traconis, en previsión de que pudiera pasarle lo mismo que a Carrillo Puerto, formó su guardia personal con 30 de los soldados integrantes de la Guardia de Kanxoc. Esto fue posible debido a que el gobernador era propietario de

⁵⁰ - Gilbert, M. Joseph, *Revolución desde afuera*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992:129.

⁵¹ - Proponía una serie de medidas que estarían contenidas en el artículo 123 como la pequeña propiedad agrícola para todo aquél que deseará trabajar la tierra, fraccionar los latifundios, la dotación de ejidos para los pueblos que mantenían aún la propiedad ejidal, indemnizar a los propietarios afectados etc.

⁵² - José de la Cruz Mena y Alcocer, *La escuela socialista, su desorientación y fracaso*, el verdadero derrotero, México, 1941, pp.197-198.

⁵³ - Seis meses después del asesinato de Carrillo Puerto, Alvarado fue asesinado por tropas de Obregón.

tierra en la zona, por lo que logró tener buenas relaciones con los kanxoques⁵⁴ y establecer un campo de entrenamiento y también de castigos forzados para sus enemigos políticos.

Ante el temor de un nuevo estallido social por el clima de inconformidad que imperaba en el estado sobre todo en la zona henequenera, debido a la baja en la comercialización de la fibra y a la incapacidad de los hacendados para controlar a los campesinos, el presidente Lázaro Cárdenas llega a Yucatán para poner en marcha la aplicación de la ley de Reforma Agraria. El 8 de agosto de 1937 decreta la expropiación de las haciendas henequeneras y la entrega de tierras a los campesinos yucatecos, imponiendo el modelo del ejido colectivo en esta zona. El reparto agrario se hace extensivo a todas las otras regiones del estado con la introducción del ejido como forma de tenencia y usufructo de la tierra, con lo que desaparece el viejo régimen hacendario en Yucatán. Según algunos entrevistados, el presidente llegó hasta Kanxoc, que le dio un gran recibimiento encabezado por el comisario municipal y el Sistema de Guardias que le rindieron honores. "todos los hombres y mujeres del pueblo salieron ha "acechar" al general y a sus compañeros"

Después del reparto agrario Kanxoc entró a un período de calma tanto hacia el exterior como al interior de la comunidad, que se mantuvo hasta entrada la década de los setentas. Es en esta época cuando empiezan a surgir las primeras diferencias políticas al interior de la comunidad, que son propiciadas en gran medida por el panorama político exterior que presentaba las primeras fracturas del aparato de poder controlado hasta entonces por el partido oficial: el PRI.

Siguiendo el desarrollo histórico reciente que bosquejamos para Yucatán en los párrafos anteriores, resaltan como principales diferencias las distintas formas de imposición del dominio colonial que se llevó a cabo en ambas regiones. Así como también los distintos tipos de respuesta a ese dominio por parte de la etnia maya.

Mientras en la zona henequenera la sujeción y el control del maya ejercida por parte de los colonizadores, mantuvo a la mayor parte de la población dentro de las estancias y haciendas, logrando crear fuertes relaciones de dependencia que

⁵⁴ - Este término es el gentilicio que tanto los propios habitantes de Kanxoc como los extraños utilizan para designar a quien es originario de esta comunidad.

propiciaron la construcción de una identidad étnica más devaluada por el sentimiento de impotencia que el indígena sentía ante el poder de los blancos.

En tanto en el oriente aunque los hispanos establecieron las mismas formas organizativas que en la región centro-norte, el control de los indígenas fue más difícil y tardado. Debido a su espesa vegetación, esta parte de la península se convirtió en una barrera natural que contribuyó a que los colonizadores asentados en esta región fueran escasos y el poder colonial central se encontraba más alejado y matizado con la presencia de los religiosos franciscanos. Si nos basamos en la documentación conocida, podemos decir que mientras en la primera región, el indígena maya desarrolló principalmente mecanismos de adaptación o como dicen algunos historiadores de "resistencia pasiva"⁵⁵, en el oriente predominaron las formas de resistencia activa, entre las que se encuentran la huida, pero también conatos aislados de violencia social⁵⁶.

La época colonial marca el principio de un largo proceso de redefinición de la identidad étnica de los habitantes nativos de Yucatán, a partir de la reelaboración constante de elementos culturales propios que les permitió desarrollar formas de vida y de pensamiento que son expresión no sólo de actitudes de autodefensa ante la sociedad dominante, sino también de resistencia a perder "un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición"⁵⁷

⁵⁵.- La "resistencia pasiva" es interpretada como el mantenimiento y/o adaptación de formas de vida consideradas como propias de la cultura maya en el contexto de la cultura europea. Aunque pensamos que esta forma fue predominante en la región centro-norte, también fueron utilizados aunque en menor grado, la huida y los conatos de violencia como expresiones de resistencia.

⁵⁶.- La respuesta violenta ha dado lugar en la historia reciente de Kanxoc a por lo menos tres enfrentamientos (1970, 1982 y la última después del levantamiento neozapatista de 1994) entre sus habitantes y la autoridad formal.

⁵⁷.- Marcello Carmagnani, El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1988: 14. Más adelante el autor agrega "Las sociedades indias no son, pues, ni la imagen idílica de sociedades comunitarias ni tampoco la imagen negativa de sociedades en permanente desestructuración. El proceso de reconstitución étnica cierra la fase inaugurada por la invasión ibérica y da vida a una nueva forma india que sintetiza los elementos indios del pasado y del presente en una imagen coherente, capaz de abrazar y combinar en un nuevo todo *status*, papeles e identidades menores y dar nacimiento a una visión totalizantes del mundo, de la sociedad y de la política".

Siguiendo la línea propuesta de establecer las similitudes y diferencias que existen entre los habitantes de la zona milpera y de la zona henequenera, continuamos el análisis con la búsqueda de un origen étnico común que pensamos nos podía ser indicado por los apellidos del jefe de familia. La intención al utilizar el apellido fue determinar en lo posible (aunque sea numéricamente) la composición étnica⁵⁸ de la muestra, tomando este elemento como indicio de identidad y de ninguna manera como la identidad misma ya que por sí sólo, éste o cualquier otro dato no puede dar cuenta del proceso identitario.

2.3.- El nombre como indicio de un origen común

Consideramos a la lengua como una marca de identidad y por lo tanto los apellidos y nombres vienen a ser signos individuales de la misma que pueden indicarnos la pertenencia a un colectivo étnico determinado que puede o no tener un origen común, dependiendo del grupo social de que se trate⁵⁹. Es en este sentido que decidimos dar especial atención a la información que sobre el tema logramos obtener de la encuesta.

Encontramos que tomando en conjunto el total de la muestra de los dos municipios estudiados, es notablemente predominante la población (74.5%) que tiene ambos apellidos mayas, mientras que un porcentaje bastante menor (el 17.3%) posee uno maya y uno español y sólo un mínimo de individuos (3.2%) tienen los dos apellidos españoles. Si vemos estos datos por municipio encontramos que en Motul el 64% de los jefes de familia encuestados tienen ambos apellidos mayas, el 30.1% maya-español y el 3.1% tienen ambos apellidos españoles. En tanto que en Valladolid el 92.5% tienen

⁵⁸.- Aunque estamos de acuerdo en que la etnicidad es una cuestión de identidad social y que la definición de la identidad étnica no puede hacerse atendiendo a criterios biológicos, tomamos en consideración el elemento de la ascendencia como equiparable a un origen común y tratando de seguir de alguna manera uno de los criterios señalados por Barth (1976) en donde para identificar a un grupo étnico menciona que es una "comunidad que en gran medida se autoperpetúa biológicamente". Fredrik Barth (comp.) Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

⁵⁹.- Estamos conscientes de los cuestionamientos que el uso de este marcador tiene como referente identitario, sin embargo dadas las condiciones históricas de los mayas-yucatecos pensamos que puede sernos útil para poder aclarar los objetivos que nos propusimos alcanzar en este trabajo en cuanto a la existencia de un origen común, la continuidad de la cultura maya y la reconstrucción de una identidad étnica.

ambos apellidos mayas, el 7.5% maya-español y no aparece nadie que tenga ambos apellidos españoles. (cuadro 6)

La situación que prevalece en el contexto municipal en cuanto a la preeminencia de la composición de los apellidos se refleja claramente en las dos comunidades estudiadas. Mientras en Uci encontramos que la mayor parte de las familias tienen apellidos que llamaremos mixtos (maya-español) se presenta ya un número importante de personas que lleva ambos apellidos españoles, en tanto que sólo una minoría registra ambos mayas. En Kanxoc no encontramos a ningún habitante que tuviera apellidos mixtos⁶⁰ y tampoco ambos españoles. La totalidad de los habitantes de esta comisaría conserva sus dos apellidos mayas.⁶¹

Cuadro 6

	TOTAL DE LA MUESTRA	VALLADOLID	MOTUL
Ambos Mayas	74.50 %	92.50 %	66.80 %
Maya Español	22.40 %	7.50 %	30.10 %
Ambos Españoles	3.10 %	—	3.10 %
TOTAL	100 %	100 %	100 %

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

⁶⁰.- El porcentaje que aparece para el municipio de Valladolid con apellidos mixtos (maya-español) se refiere a las otras comisarías que lo integran.

⁶¹.- Considerando el margen de error que pudo tener la encuesta, la información fue verificada en el trabajo de campo intensivo, consultando los libros del registro civil y a la misma población.

Esto nos demuestra que cuando menos en el área rural trabajada existe una predominancia de personas que por su apellido podrían ser considerados de origen maya. Aunque se dice que algunos apellidos⁶² españoles han sido traducidos del maya con el fin de perder el estigma social que significa sobre todo en el área urbana, tener un origen maya. La posibilidad de la ascendencia maya es mayor en el municipio de Valladolid donde vemos que no aparece nadie que tenga ambos apellidos españoles. A partir de la información obtenida podemos señalar una mayor presencia de individuos que parecen tener ascendencia maya en la zona del oriente hasta una aproximación de dos generaciones anteriores a la actual, mientras que en la zona henequenera los fuertes procesos de cambio originados por la creciente migración producto del colapso del henequén, así como la cercanía a la ciudad de Mérida, se reflejan en una disminución de individuos con ambos apellidos mayas y el paulatino aumento de personas con uno de sus apellidos español o ambos apellidos españoles, en más de cuatro generaciones a la actual.

Como podemos ver aparece aquí la primera semejanza entre las dos zonas en cuanto a la persistencia de un mismo origen étnico o una misma raíz. En función de los marcadores tanto de autoidentificación como de heteroidentificación, el apellido maya nos habla de un origen común que se ha mantenido a pesar de los siglos de dominación que han transcurrido desde el momento de la conquista. La persistencia de este marcador étnico no significa actitudes de resistencia sino de discriminación-subordinación de la población india por la población blanca y mestiza, insertos en un sistema de estratificación social-regional lo suficientemente impermeable, para impedir por mucho tiempo la libre mezcla de los diferentes componentes raciales que conforman a la actual población de Yucatán.

No obstante observamos que en la zona henequenera existe una clara tendencia al aumento de los apellidos mixtos o españoles por sobre los apellidos de origen maya,

⁶².- Con respecto a los apellidos y la vinculación con un posible origen maya, se encuentra la extendida idea entre los no indígenas, más concretamente los habitantes de las ciudades como Mérida, Ticul o Valladolid de que algunos individuos han castellanizado sus apellidos mayas como por ejemplo Ek por Estrella, Dzul por Caballero o quienes teniendo apellidos mixtos, ocultan el de origen maya registrándose por lo menos informalmente sólo con el apellido español.

que nos esta indicando el inicio de un proceso de transición cultural⁶³, que implica la sustitución paulatina de algunos referentes identitarios propios por los ajenos por considerar a los primeros con una fuerte carga de estigmatización. Esto tiene que ver con la dimensión nominal de la lengua, ya que el nombre de la lengua representada en este caso por el apellido no es algo inocuo, "el nombre de la lengua es potencialmente una marca de identidad de hecho ni siquiera importa la lengua en sí, sino su nombre"⁶⁴. Aunque no siempre el reemplazo lingüístico signifique una renuncia a la identidad étnica, si se puede hablar de una tendencia generalizada en este sentido, sobre todo cuando se trata de identidades subordinadas.

3.- La misma lengua, la misma identidad

*"A través del lenguaje aprendido sobre
las rodillas de nuestra madre, lenguaje
del que nos separamos sólo en el sepulcro,
el pasado es reconstituido, una membresía
es imaginada y un futuro es soñado".*
Benedict Anderson

La similitud lingüística que existe entre los mayas-yucatecos funciona como uno de los elementos más importantes que se encuentran vinculados a la homogeneidad cultural. Planteamos que la lengua juega un papel fundamental como integrante de una cultura en tanto que es el instrumento mediante el cuál a través de símbolos se aprehende el mundo, se le apropia con categorías y conceptos para de esa manera poder hacerlo manejable. La lengua es por lo tanto el instrumento o recurso para

⁶³- Entendemos como tránsito cultural al proceso de incorporación del individuo (en este caso del indígena) a la nueva cultura mediante la renuncia de su cultura tradicional y significa la negación de la cultura propia para aceptar nuevas formas de vida. Este proceso es analizado por Bartolomé y lo llama transfiguración cultural: "como expresión de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural e identitario; para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era" Bartolomé, op. cit pp.73.

⁶⁴- El lingüista L. Valiñas reconoce que la lengua tiene cuatro dimensiones: la biológica que se refiere a los aspectos fisiológicos; el gramatical corresponde a la estructura de la lengua; la nominal relacionada tanto con el nombre de la lengua como con los valores atribuidos a ella; y por último la dimensión social que significa el proceso generativo resultante de la interacción social (Leopoldo Valiñas, "La doble dimensión de la lengua en los procesos de identidad" en

interpretar o reinterpretar la realidad social o cultural y es en ese sentido el vehículo mediante el cual "se reelabora y reproduce la identidad como un conjunto de símbolos que forman parte de los procesos identitarios"⁶⁵.

Aunque existe un fuerte cuestionamiento acerca del uso obligado de la lengua como referente identitario, planteamos que esto no es absoluto y que depende del grupo étnico de que se trate y en el caso particular de los maya-yucatecos, la lengua es expresión y emblema de su identidad, independientemente de que sea positiva o negativa. Entre los maya-yucatecos encontramos que la lengua es todavía uno de los más importantes marcadores de identidad tanto hacia el interior como hacia el exterior del grupo. La importancia de la lengua se refleja incluso en los datos censales ya que de acuerdo con el Censo General de Población (CGP) del 2000, Yucatán se encuentra entre las entidades federativas con el mayor número de población hablante de lengua indígena con un 37.78% de la población mayor de 5 años. De acuerdo con este censo la población actual de más de 5 años es de 1, 472.683 de los cuáles 497.722 son bilingües y 48.066 son monolingües de maya, que sumados hacen un total de 545.838 hablantes de maya. Si comparamos estas cifras con las obtenidas en el Censo General de Población de 1990, podemos observar que la composición de los tres sectores mencionados no presenta una alteración de importancia, pues igual que en ese año Yucatán registra para esa época un total de 1 362 940 habitantes, de los cuáles 516 775 habitantes son hablantes de lengua indígena. De estos (475 962) la gran parte son bilingües y 40 813 son monolingües de maya. De acuerdo con estas cifras se observa un número menor de monolingüismo maya con respecto a los reportados en el censo del 2000⁶⁶. (ver cuadros 7 y 8)

Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM, México, 1996: 115-116.

⁶⁵.- Porque como atinadamente afirma Valiñas "La interacción verbal que se da entre el comunicador y el receptor y principalmente las relaciones sociales que se establecen entre los participantes del acto conforman un todo, el cual nos obliga a considerar a la lengua como un proceso generativo que reproduce y es parte de las relaciones sociales de una comunidad particular en donde, necesariamente, los procesos de identidad se reproducen, se recrean, se reelaboran y, por decirlo así, compiten" (op. cit., pp.118).

⁶⁶.- INEGI, YUCATÁN, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990 y 2000. Si consideramos la poca confiabilidad de la información estadística en México, las cifras que reportan a los hablantes de maya deben estar por encima de las cifras consignadas en especial en lo que reportan como "no especificado" y aun entre quienes contestaron no hablar el maya por el estigma que esto supone para los extraños.

Cuadro 7

	Población total	Monolingüe maya	Monolingüe español	Bilingüismo
Yucatán	1,472,683	48,066	918,911	497,722
H	723,658	19,454	444,141	256,376
M	749,025	28,612	474,770	241,346
Motul	26,236	302	15,718	10,124
H	13,012	119	7,594	5,257
M	13,224	183	8,124	4,867
Valladolid	49,381	5,957	17,874	25,182
H	24,172	2,254	8,780	12,979
M	25,209	3,703	9,094	12,283

Fuente: Censo general de población del 2000 (INEGI)

Cuadro 8

	POBLACIÓN TOTAL	BILINGÜE	MONOLINGÜE MAYA	MONOLINGÜE ESPAÑOL
1990	1,362,940	475,965	40,813	842,165
2000	1,472,683	497,772	48,066	918,911

Fuente: Censo general de población y vivienda, Yucatán, 1990 - 2000. INEGI (pag 34)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La información anterior concuerda con los datos obtenidos por nosotros donde se observa que la mayor parte (84.17%) de la población encuestada⁶⁷ es hablante de la lengua maya ya sea monolingüe maya (15.06%) o bilingüe maya-español (69.11%)⁶⁸. Esta información nos permite constatar la vitalidad de la lengua maya, al mismo tiempo que nos sirve para demostrar la relación que existe entre el origen maya que pueda estar implícito en el apellido y la utilización de la lengua maya como principal medio de comunicación. Si nos apoyamos en los datos estadísticos podemos decir que existe una mayor probabilidad de que quien tenga apellido maya sea hablante de esta lengua. A este respecto, existen diferencias a resaltar entre ambas zonas si comparamos la información de cada uno de los municipios analizados y que son resultado de los diferentes procesos históricos que se desarrollaron en cada una.

Así en el municipio de Valladolid, que se encuentra en la zona considerada como la "más tradicional" del estado de Yucatán, el Censo General de Población y Vivienda de 2000 reporta que de una población de 49,381 habitantes casi la mitad (25,182) mayores de 5 años son bilingües maya-español: en tanto que 5,957 mayores de 5 años son monolingües de maya⁶⁹ y el resto es monolingüe de español. Si comparamos estos datos con los obtenidos en la encuesta encontramos que también en este municipio se presenta el más alto porcentaje (100%) de hablantes de maya (el 71.68% son bilingües maya-español, en tanto que el 28.32% son monolingües maya) y no encontramos monolingües de español.

En comparación encontramos que en el municipio de Motul, localizado en la "moderna" zona henequenera, el censo del 2000 señala que de un total de 29,485 habitantes, 10,483 son hablantes de maya, de los cuales casi la totalidad son bilingües

⁶⁷.- Estos datos se refieren al total de la muestra, es decir a todos los miembros hablantes de la familia encuestada mayor de 5 años.

⁶⁸.- Según los estudios sociolingüísticos de Arzápalo (1969); Jiménez (1982) la información censal, hasta 1960, el estado de Yucatán era el prototipo del bilingüismo estable, sin embargo las últimas informaciones censales, así como las obtenidas por nosotros demuestran un crecimiento paulatino del bilingüismo y la restricción espacial del maya a los espacios privados.

⁶⁹.- Comparando los datos del censo de 1990 para este municipio encontramos que los hablantes monolingües de maya registrados fue de 3,640, mientras que para el censo del 2000 es de 5,957 lo que representa un aumento significativo de casi la mitad que puede ser atribuido a una revaloración de la lengua y de la identidad étnica que se dio como resultado de los movimientos reivindicatorios de Chiapas y del discurso oficialista del nuevo gobierno que en la campaña preelectoral destacó la problemática indígena.

mientras que solamente 302 son monolingües de maya. De acuerdo con nuestros datos aunque también se reporta un alto porcentaje de hablantes de maya (67.90%), el índice de monolingües de maya es muy bajo (2.63%), en tanto que una población significativa (29.47%) es monolingüe de español. Si comparamos ambos municipios, podemos ver que si tomamos en cuenta el alto porcentaje de bilingüismo y monolingüismo de español, podemos inferir que en Motul existe una clara tendencia a sustituir el uso del maya por el español como lengua materna, en tanto que en Valladolid se sigue conservando al maya como primera lengua. (Ver cuadro 9)

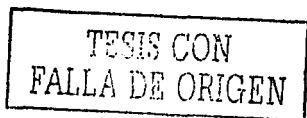
Cuadro 9

LOCALIDAD	ESTATAL	MOTUL	VALLADOLID
Monolingüe Maya	3.26	2.63	28.32
Bilingüe Maya Español	33.79	67.90	71.68
Monolingüe Español	62.39	29.47	-----
TOTAL	99.44	100	100

Fuente: Encuesta y Censo general de población del 2000 (INEGI)

El alto porcentaje de bilingüismo maya-español expresa el dominio del español y la subordinación lingüística del maya, así como el proceso de desplazamiento⁷⁰ del maya por el español especialmente en la llamada zona henequenera, donde la maya

⁷⁰.- El proceso de desplazamiento tiene lugar cuando la lengua minoritaria pierde en forma paulatina alguna de las tres condiciones de competencia que debe tener como son la gramatical o lexical, la comunicativa y la cognitiva.



(como le llaman los hablantes) ha pasado a ser la segunda lengua, entre un cada vez más amplio sector de la población compuesto por las familias de los migrantes⁷¹, entre quienes el uso del maya se ha restringido casi exclusivamente a las personas de más edad y al ámbito privado, no sólo intracomunitario sino incluso intrafamiliar.⁷²

Es interesante señalar que los hablantes de la lengua maya hacen una diferenciación entre lo que llaman *hach* maya que hace referencia a la "maya antigua o verdadera maya" como le llaman, cuyo espacio reconocido es básicamente el municipio de Valladolid y sus alrededores y *el xe' ek'* o "maya moderno o nuevo" que es la mezcla del maya y español con un predominio del primero. Este último proceso no tiene su equivalencia entre los hablantes de español, pues los términos mayas incorporados al español son circunstanciales y en un grado mínimo.

3.1.- Valoración y transmisión de la lengua maya

La subordinación lingüística tiene como causa principal la internalización de los estigmas de inferioridad étnica⁷³ que se expresan a través de la lengua y que hace que un importante número de hablantes nieguen su uso o decidan abandonar su lengua materna, ya sea negando su conocimiento o no transmitiéndola a sus descendientes. Porque como dice doña Eustaquia Pech:

Yo no le enseño la maya a mis hijos porque no sirve para la vida, en la ciudad y en la escuela solamente hablan en español y si hablas maya te mal miran. La maya ya sólo se habla en la casa y mayormente por la gente de edad, los jóvenes ya no lo quieren hablar aunque si lo entienden.

⁷¹- Al respecto Pfailer, señala que la erosión lingüística puede suceder tanto por causas de migración como por una adquisición insuficiente de la lengua minoritaria (en este caso el maya) como lengua materna. (Ponencia, "El impacto del español en el maya yucateco y su importancia en el cambio lingüístico de la península de Yucatán, Estocolmo, julio, 1994).

⁷²- La mayoría de los que llamamos bilingües son predominantemente hablantes de maya que han incorporado un importante número de vocablos en español. También suele observarse entre los hablantes de español, incluso de las clases altas el uso de algunas palabras en maya aunque por supuesto en mucho menor medida de los que lo hacen los bilingües.

⁷³- Esto es entendible si tomamos en cuenta que el nombre de la lengua identifica también al grupo que la habla, en ese sentido el nombre de la lengua viene a ser una etiqueta que califica y "marca" al hablante

Así, la dominancia del español sobre el maya está en relación con la valoración negativa que se hace de la lengua como referente identitario del "ser maya", "ser mestizo" o "ser macehual"⁷⁴ ya que como se dijo anteriormente el nombre de la lengua es potencialmente un referente de identidad si bien no el único, si uno de los más importantes. No obstante esta valoración no es la misma para otros grupos étnicos para quienes pueden ser de mayor relevancia otros marcadores como la residencia o el parentesco por sobre la lengua. Esto es así porque la identidad se define no sólo en función de los elementos que la alteridad ha inventariado, sino básicamente la que se estructura en función de aquellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados por la subjetividad del actor social y mediante los cuáles establece la diferenciación y marca sus fronteras en su interacción con "los otros". (ver cuadro 10)

Entre los mayas el principal agente conservador y reproductor del maya como lengua materna es el sector femenino, lo que se explica si tomamos en cuenta que el más alto porcentaje de analfabetismo real y funcional se da entre el sexo femenino mayor de 30 años⁷⁵. Debido a que la madre tiene como principal función ser la responsable de resguardar y reproducir al interior de la unidad doméstica las costumbres y tradiciones culturales del grupo étnico, es en consecuencia la encargada de transmitir el uso y valoración de la lengua, por lo que es su decisión enseñar o no a sus hijos el habla maya o española⁷⁶. Por el contrario entre el sexo masculino a excepción de los niños muy pequeños o los ancianos, es poco frecuente encontrar monolingüismo y analfabetismo. (ver cuadro 11)

⁷⁴.- Estas tres diferentes formas de referirnos a los indígenas mayas yucatecos esta en relación con las diferentes zonas de estudio. Así en la zona henequenera para referirse a quién se supone tiene origen maya se le dice mestizo; en la zona oriente el término más utilizado es el de macehual mientras que "ser maya" se utiliza cuando se hace alusión a aquellos que construyeron los restos arqueológicos y que son percibidos como muy lejanos e incluso ajenos a quienes se consideran mayeros.

⁷⁵.- El CGP del 2000 reporta que del total de hablantes de lengua indígena 277 317 son hombres y 272 215 mujeres lo que nos indica una diferenciación de 5 102 más de mujeres hablantes de lengua indígena.

⁷⁶.- Algunas de las entrevistadas en los municipios de la zona henequenera dijeron preferir no enseñar la maya a sus hijos ya que como dijo Doña Eustaquia "para que enseñar la maya, no les va a servir para la vida". De este modo la mayoría de los jóvenes entrevistados aseguraron entender el maya pero no hablarlo, debido a que sus padres no se los habían enseñado y lo que sabían era solamente por haberlo escuchado de sus progenitores y otros familiares mayores.

Cuadro 10

<i>Transmisión de la lengua maya</i>			
Localidad	Positiva	Negativa	Neutra
Total de la muestra	70.1	6.5	22.8
Motul	57.1	14.0	28.1
Valladolid	96.8	0.8	2.4

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Cuadro 11

<i>Transmisión de la lengua maya</i>			
Localidad	Si la transmite	No la transmite	Total
Total de la muestra	81.6	18.4	100
Motul	65.2	34.8	100
Valladolid	99.2	0.8	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

En general podemos decir que la utilización y transmisión del español se observa mucho más entre las generaciones más jóvenes sobre todo entre los varones. Sin embargo puede observarse aún entre madres de familia jóvenes y muchas mujeres de edades tempranas, en especial las que tienen mayor grado de escolaridad o son trabajadoras fuera de la comunidad, una resistencia a continuar hablando maya, por lo menos a nivel manifiesto. Este fenómeno es relativamente reciente ya que tiene lugar a partir de la decadencia de la industria henequenera que aunque se inicia después de la segunda guerra mundial, se agudiza a partir de la década de los setentas y se manifiesta a través de los flujos migratorios campo-ciudad y los procesos de "modernización"⁷⁷ que se están dando en la economía yucateca

Por otra parte el alto índice de bilingüismo no significa necesariamente un abandono del maya, sino el resultado de un proceso adaptativo a la pluralización de mundos de vida⁷⁸ que la identidad étnica, expresada de alguna manera en la lengua, tiene que enfrentar en las sociedades modernas. Este proceso se considera inherente a las sociedades modernas en contraposición con la relativa homogeneidad cultural de las sociedades consideradas tradicionales. Por otra parte debemos tomar en cuenta que la pluralización de estos mundos de vida significa que entre ellos existe una gran diversidad, discrepancia e incluso pueden ser opuestos entre sí.

Es en este contexto que si bien se considera que la lengua maya como referente identitario en el mundo de lo privado, ya sea familiar o comunitario es necesaria para la intercomunicación, en el mundo público no sólo no es necesaria, sino incluso opuesta a la lengua de intercomunicación de la sociedad global⁷⁹. "Estas diferencias tienden a presentarse en forma de contraposiciones binarias (hombre-no hombre, hombre-mujer, blancos-negros, mi grupo-otro grupo etc) que se reflejan directamente en el lenguaje y en el sistema simbólico del grupo o de los individuos inmersos en él"⁸⁰. Sin embargo

⁷⁷. - La modernización en esta región y en general en el área rural de Yucatán en la actualidad consiste principalmente en la introducción de la industria maquiladora ya que este sector si bien se inició en la zona henequenera, se ha extendido a otras partes del estado como el oriente milpero.

⁷⁸. - Berger y Sèller, "Pluralization of Social Worlds", en *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

⁷⁹. - Gilberto Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" en *Identidad III Coloquio Paul Kirckhoff*, Méndez Leticia coord., UNAM, 1996.

⁸⁰. - *Ibid.*

este principio de diferenciación obedece a un previo principio de integración unitaria de toda unidad identitaria en virtud de la cuál los diferencias se subsumen y se disimulan o neutralizan.

De esta manera las diferencias que se expresan a través de la contraposición lingüística maya y español se subsumen o neutralizan cuando éstas son utilizadas en diferentes mundos de vida. Esto significa que los individuos guardan bajo su unidad identitaria un conjunto de rupturas y crisis que son superadas con la percepción de su permanencia en el tiempo, que le permite establecer una continuidad entre su presente y su pasado y de esa manera vincular entre si las distintas experiencias ya sea en el plano individual o colectivo.

En este sentido, tenemos que aunque por un lado se trata de dar continuidad al uso de la lengua maya⁸¹, la pluralización de los mundos de vida que conforman la identidad de los mayas actuales delimita los espacios de utilización de esta lengua, aunque el maya continúe siendo el habla cotidiana y simbólica tanto en el ámbito familiar como comunitario⁸².

El principio de integración unitaria conlleva códigos y reglas que en el caso de las identidades colectivas tienen que ver con la cooperación y solidaridad del grupo, de este modo la valoración de la lengua maya hacia el interior del colectivo queda expresada cuando vemos que la mayoría de los sujetos sociales (70.7%), hacen una valoración positiva de su lengua, básicamente en relación a su funcionalidad como medio de intercomunicación con el "nosotros" en tanto que el reducido porcentaje (6.5%) que la valoró negativamente lo hizo en función de los "otros".⁸³

⁸¹. - Nuestros datos reportan que la mayor parte de los entrevistados (81.6%) contestó tener la maya como lengua materna y haberla transmitido intencionalmente a sus hijos, aunque el grueso de este porcentaje pertenece al "tradicional" municipio de Valladolid, mientras que en Motul un significativo 43.81% lo aprendió como segunda lengua.

⁸². - La continúa ocupación de la península yucateca por el mismo grupo etnolingüístico así como la frecuente interacción entre sus miembros, ha favorecido la vitalidad y la persistencia de la lengua maya. Un factor poco mencionado al respecto es que debido a su inferioridad numérica y la actitud de resistencia de los indígenas mayas, los hispanos se vieron obligados a aprender la maya para conseguir ser obedecidos y protegerse. Esta práctica continuó y es posible que más adelante aún en la etapa de las grandes haciendas maicero-ganaderas e incluso en la etapa de auge del henequén el uso del español les haya sido prohibido a los mayas como una forma de establecer que la utilización de esta lengua queda exclusivamente para la clase dominante.

⁸³. - Planteamos que la lengua juega un doble papel en los procesos de identidad: como

Las diferencias que se presentan entre la zona henequenera y la zona del oriente están estrechamente vinculadas con los procesos de cambio que han tenido lugar en el pasado y los que actualmente se están dando al interior de estas regiones. Porque aun cuando en el municipio de Motul la valoración positiva (57.9%) de la maya fué predominante, el margen de diferencia es muy ligero entre los que la valoraron negativamente y los que no externaron una valoración en ninguno de los dos sentidos⁸⁴. Esta última posición lleva implícito un sentimiento de inseguridad respecto a como percibe su lengua en función de la importancia que tiene para el actor social en su interacción con los otros actores.

La paulatina reducción y el desplazamiento de la lengua maya por el español como medio prioritario de comunicación y expresión no sólo en el ámbito de lo público sino también en lo privado, este proceso es resultado de los acelerados procesos de cambio que implicaron la industrialización del henequén y más recientemente la industria maquiladora, originando la pluralización del mundo de vida del campesino henequenero obligándolo a "adaptar" tanto su lengua como su identidad a las nuevas necesidades y funciones que surgen de la interacción social con la otredad.⁸⁵

Al adentrarnos al mundo de vida de los habitantes de Uci encontramos que a pesar de este proceso de desplazamiento, el uso de la lengua maya se conserva como principal medio de comunicación sobre todo entre los adultos y ancianos, mientras que un importante número de niños y jóvenes ya solamente lo entienden, lo hablan poco o incluso ya no lo hablan. Según el Censo general de población del 2000 Uci tiene un total de 1082 habitantes de los cuáles 778 son predominantemente bilingües o

marcador y como el instrumento mediante el cual ésta se reconstruye, se reelabora y se transmite

⁸⁴.- Los entrevistados en este municipio que valoraron negativamente a la lengua maya fueron 14.0% en tanto que los que externaron una valoración neutra representaron el 28.1%, lo que hace un total de 42.1%. La valoración que hemos llamado neutra es aquella que no expresó claramente una percepción positiva o negativa, sino que dijo hablarla "porque así se la enseñaron" "porque así es la costumbre" o "porque sus padres la hablan".

⁸⁵.- A diferencia de la época colonial o en los primeros tiempos de la independencia, durante los cuáles la maya era la lengua predominante pues incluso los dzules o señores de las haciendas la hablaban y el campesino maya continuo vinculado a la tierra, al cultivo del maíz y al mundo simbólico asociado a él, a raíz de los nuevos procesos económicos mencionados, se da una diferenciación que afecta no sólo a la estructura social sino también a las esferas simbólicas y culturales que obliga al individuo a confrontar mundos de vida no solamente diferentes sino incluso contradictorios que necesariamente involucran a su identidad.

monolingües de español, en tanto que el monolingüismo maya se detectó solamente en 25 individuos, casi todos ancianos y analfabetas. En numerosas familias de esta comunidad la lengua materna o primaria es ahora el español en sustitución de la maya que en estos casos se enseña secundariamente. El alto grado de bilingüismo hace necesario que en casi todos los espacios sociales colectivos se utilicen paralelamente el español y el maya⁸⁶. Al respecto dice don Adelaido Uicab dueño de una tienda en Uci:

Aquí en mi chan tiendiendita, los que vienen a comprar hablan cincuenta por ciento en maya y cincuenta por ciento en español, por eso yo converso los dos. Aunque esto lo hago mayormente con señoras y señores, porque los jóvenes y niños casi puro español hablan, ya casi no conocen la maya aunque la hablan poco si la entienden.

El proceso de sustitución de la lengua maya por el español como lengua primaria se hace en función de una valoración negativa de dicho idioma que está en relación directa en primer lugar con las alternativas de inserción en el mercado laboral y en segundo con la creciente incorporación de los jóvenes a la educación formal a niveles más altos que la primaria. Lo que tiene que ver con la percepción de las familias de más altos ingresos acerca de la educación formal como mecanismo de movilidad y ascenso social y económico.

En este sentido la valoración negativa de esta lengua es intrínseca a una devaluación de la identidad étnica maya y determina que su uso se considere estigmatizante y por lo tanto se le vea como un obstáculo para acceder a los "beneficios" que brinda la vida moderna, sobre todo en lo que se refiere al campo laboral externo y la obtención del poder político en el nivel interno. Las perspectivas laborales que se presentan exigen hablar el español, en especial aquellas que significan mayores ingresos y que se localizan en el ámbito urbano. Asimismo las

⁸⁶.- Así pudimos constatar que tanto en los eventos sociales, culturales, políticos y aun religiosos el discurso se da primero en español y posteriormente se traduce al maya. Lo mismo en las reuniones de ejidatarios que en las políticas, en los oficios religiosos e incluso en las fiestas comunitarias como la fiesta del santo patrón o de carnaval. Por otra parte es interesante señalar que debido al creciente movimiento migratorio que se ha dado en la región y especialmente en Uci hacia los Estados Unidos existen casos de trilingüismo (maya, español e inglés) entre las personas que trabajan o han trabajado en ese país.

nuevas formas para acceder al poder exigen como prerrequisito hablar y escribir el español, ya que se considera la lengua de intercomunicación entre las autoridades comunitarias y las instancias externas del poder, lo que permite participar en la vida política a niveles más amplios, al mismo tiempo el dominio de la lengua castellana implica una mayor manejo de las reglas escritas y no escritas de la vida política que otorga prestigio y autoridad.

En claro contraste con lo encontrado por nosotros en la comunidad de la zona henequenera, en Kanxoc, la comunidad perteneciente a Valladolid el municipio de la zona oriente, la utilización de la lengua maya es absolutamente predominante. En todos los espacios sociales tanto civiles como religiosos "la maya" -como la llaman sus hablantes- es el medio de comunicación sin importar edad, sexo o condición social, aunque esto no significa que entre sus miembros no existe el bilingüismo, sino que la preponderancia de esta lengua está en relación con el alto índice de monolingüismo que se concentra en las mujeres y los niños.

En este municipio del oriente la valoración positiva de la lengua maya fue notoriamente más alta (96.8%), y tanto la valoración negativa (0.8%) como la neutra (2.4%) fueron también bastante más bajas que en la otra zona. La valoración neutra que reflejan respuestas como "la hablo por la costumbre", "porque la mayoría la habla" o "porque escuchaba hablar a mis padres y así la aprendí", hace alusión a un pasado común, pero también insinúa una cierta solidaridad con el grupo.

El Censo General de Población y Vivienda del 2000 señala que la comisaría de Kanxoc tiene un total de 1,749 habitantes de los cuales 1054 son bilingües, 683 monolingües de maya. Según pudimos constatar a través de las entrevistas realizadas en la comunidad, la mayoría de la gente que contesta afirmativamente hablar el español, particularmente entre mujeres y niños, en realidad sólo tiene conocimiento de algunas palabras claves, lo cuál significa que no lo habla sino sólo lo entiende pero en un grado mínimo.

De este modo, comparando estas cifras con la información obtenida por nosotros, encontramos importantes diferencias, pues nuestros datos reportan que del total de la muestra tomada en Kanxoc, el 52% son bilingües y en su mayor parte pertenecen al sexo masculino desde niños mayores de 7 u 8 años, como todos los

hombres jóvenes y maduros e incluso un número importante de ancianos, aunque muchos integrantes de este grupo sobre todo en el caso de los hombres de mayor edad, no tienen un conocimiento y manejo del español más allá del necesario para comunicarse con los extraños que llegan al pueblo o cuando requieren salir de la comunidad⁸⁷.

El restante 48% es monolingüe y está integrado casi en su totalidad por mujeres pertenecientes a diferentes rangos de edad pues gran parte de las niñas que logran asistir a la escuela, la abandonan alrededor del tercer año y al retornar al mundo privado del hogar, prácticamente dejan de tener contacto con el español y retoman la maya como única lengua de intercomunicación. Así en el caso de las mujeres cabe hacer una diferenciación; una parte está representada por las mayores de 15 años, hasta más o menos los 40 años, de las cuales, un número considerable aunque tuvo acceso a la educación formal no cursó más allá del primero o segundo de primaria, por lo que después de cierto tiempo olvidan el poco español que aprendieron, convirtiéndose entonces, no solamente en analfabeta funcional sino también en bilingüe funcional. Así como las mayores de esa edad, que son completamente monolingües.

Por otro lado encontramos en un número muy reducido (de entre 10 a 15) mujeres jóvenes cuyos padres les han "permitido" terminar su primaria y cursar la enseñanza secundaria, o bien otras en un número similar, que han salido de la comunidad para emplearse en el sector de servicios del caribe. Esta incipiente migración femenina, así como un mayor grado de escolaridad entre un escaso número de mujeres cuyas edades fluctúan entre los 13 y 18 años muestra una tendencia hacia un mayor grado de bilingüismo entre el sexo femenino.

En lo que respecta a los niños entre los seis y doce años, solamente aquellos que asisten a la escuela hablan el español, aunque en forma deficiente. Las mujeres y los niños pequeños pertenecen al mundo de vida privado tanto en el nivel familiar como comunitario. Ellos representan el "nosotros" que vive en el adentro o el interior que poco o nada tiene que ver con el "ellos", "los otros" y el exterior

⁸⁷.- Acertadamente Granger afirma que "En las lenguas naturales el enunciado completo esta determinado por sus aspectos pragmáticos mucho más que por la forma sintáctica y el contenido semántico correspondiente a la expresión". Granger, Gilles Gastón, Langage et

La utilización del español en el interior de la comunidad se restringe a ciertos espacios y a los "otros" hablantes de esa lengua, cuya permanencia en la comunidad es hasta cierto punto pasajera, como los maestros de escuela, el personal de salud, los proveedores de las tiendas, los taxistas y aquellos que han ocupado algún cargo público en el nivel federal o estatal. La preeminencia de la lengua maya entre los kanxokes, se debe a que además de ser uno de los marcadores de identidad más significativos, es también un mecanismo de cohesión interna que demuestra diferencia y fuerza con respecto al exterior, al mismo tiempo que minimiza las diferencias que puedan darse al interior de la comunidad⁸⁸ tal como lo expresa don J. Koyoc

Entre los kanxokes todos hablamos la maya porque es la lengua que nos enseñaron nuestros padres y la que hablaban los antiguos que vivieron aquí. Por eso en todos lados se habla. Él que es kanxoke es mayero, hablamos la maya aunque estemos en Valladolid.

Para los habitantes de Kanxoc la lengua maya es una de las formas de identificarse como parte de la comunidad, es un claro referente de su autoidentificación étnica pero también comunitaria. Hablar "la maya" tiene una gran carga simbólica de pertenencia a un mundo de vida natural, social, simbólico y cultural especial, diferente a los otros que no lo hablan⁸⁹. Así en la medida en que alguno de sus miembros decide hablar español en lugar del maya, empieza a ser "de los otros" Inclusive parece existir una sanción social para quien hable español, que se manifiesta en la burla de los demás o bien en negar que lo hablan. La negación puede tener relación con la relativa aceptación de casi todo lo que proviene de la sociedad dominante⁹⁰, pero también

epistémologie, Paris, Klincksiek, 1979:82, citado por Gisele Dossier, Identidad del sujeto hablante y teoría de la enunciación, en Méndez y Mercado op. cit., pp 106.

⁸⁸ - Para el sujeto social no todos los rasgos culturales tienen el mismo valor para definir su identidad "sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales" op. cit. pp. 13)

⁸⁹ - Esto es así porque la lengua constituye uno de los principales referentes clasificatorios utilizados tanto para la autoadscripción como para la heteroadscripción, ya que la significación real y simbólica de la lengua alude siempre a un colectivo lingüístico específico.

⁹⁰ - El escaso conocimiento del español entre los kanxokes y la hegemonía de la maya en la región del oriente yucateco, como principal medio de intercomunicación, nos puede estar mostrando lo que los lingüistas llaman diglosia, bilingüismo conflictivo o conflicto lingüístico (Hamel, 1993) y que consiste en la separación tanto en términos gramaticales como simbólicos

implica sentimientos de solidaridad y de cohesión con sus coterráneos, al mismo tiempo que la preeminencia de su lengua le confiere prestigio. No obstante, de hecho no puede hablarse de defender una lengua en abstracto sino como integrante de un capital cultural y simbólico que contiene funciones identitarias.

Al analizar los datos anteriores encontramos que el maya es la lengua principal entre los hablantes del municipio de Valladolid, sin que ello signifique el no reconocimiento del español como lengua "que es necesario aprender" para poderse relacionar con el "otro", especialmente en el mundo de vida público. Sin embargo la mayor parte de la gente de este municipio y especialmente de la comunidad de Kanxoc, conciben el maya como parte constitutiva de lo que Turner⁹¹ llama "concepción de sí" o identidad.

En cambio en Motul el uso del español muestra una tendencia a desplazar al maya como parte constitutiva de la identidad maya para su transformación en una nueva identidad que quizá podría ser denominada como yucateca. Hablar entonces el español es motivo de prestigio, ya que significa "ser moderno" "no ser indio o mestizo" por lo cual muchos padres de familia deciden no enseñar el maya a sus hijos tratando de evitar su autoadscripción pero sobre todo su heteroadscripción étnica maya. Así doña Elsy Canul nos dijo:

En Uci la mayor parte de la gente hablamos español, el maya ha dejado de ser importante porque ya no se usa, pues solamente lo hablan los más ancianos o los mestizos y sobre todo las mestizas aunque hasta ellos también hablan español. A muchos muchachos y muchachas les da pena hablar maya porque no quieren se mestizos.

y de significado de lenguas que, están en contacto y guardan entre sí relaciones asimétricas y que es posible sea expresión de una estrategia de resistencia a procesos de desplazamiento por parte de los hablantes de la lengua dominada.

⁹¹ - Ralph Turner distinguió entre concepción de sí o identidad e "imagen de sí", definiendo a la primera como lo más profundo e interno o real del individuo, en tanto que "la imagen de sí" correspondería a lo que un individuo "quiere o quisiera o tiene que ser en un momento determinado. Por lo tanto la primera es permanente y durable aunque sin llegar a la inmutabilidad y la segunda es más temporal, cambiante y variable. (Turner, Ralph H. The Self-Conception in Social Interaction, in C. Gordon (eds.), The Self in Social Interaction, Wiley, New York, 1968, pp. 93-106

El aprendizaje del español crea a las familias de estas comunidades nuevas expectativas hacia mejores condiciones de trabajo y de vida, por lo que se observa una fuerte tendencia hacia la sustitución del maya por el español. No obstante, este fenómeno debe ser analizado como parte de un proceso de cambio más amplio que se vive en la región desde el surgimiento del auge henequenero y que en este momento tiene lugar por la instalación en esta zona de la industria de la maquila. Así actualmente una tercera parte (29.47%) de la población de este municipio habla sólo español, porcentaje que probablemente se incremente en forma paulatina en la medida en que los procesos productivos en la región se orienten hacia la industrialización y se alejen de las actividades primarias, así como siga en aumento el movimiento migratorio hacia los centros urbanos de la región e incluso hacia los Estados Unidos.

Sin embargo, a pesar de las diferencias y tendencias observadas en cada uno de los municipios estudiados, podemos afirmar que hasta el momento de concluir esta investigación la lengua maya es la principal forma de expresión y comunicación en ambas zonas, sobre todo si tomamos en consideración que el maya se habla tanto en los espacios de interacción más íntimos de la vida cotidiana, la festiva y la ritual. En consecuencia, podemos plantear que no obstante el tiempo transcurrido y los procesos de cambio que han tenido lugar entre los hablantes de la maya, la lengua continúa siendo importante como referente de la identidad entre los mayas actuales de Yucatán⁹². En este sentido coincidimos con Valiñas (1996: 123) en que "la identidad no se pierde"[...] sino que en un continuo proceso flexible y dinámico de recreación, se va "acomodando" a las necesidades y funciones que socialmente van surgiendo y que hacen, en última instancia, que las lenguas se reemplacen y las identidades se reorienten".

No obstante esta situación no oculta que muchos de los hablantes de la maya, sobre todo en la zona henequenera, tengan una concepción "negativa" de la identidad maya y dado que la lengua sigue operando como un importante referente de heteroidentidad la niegan y la esconden hacia los "otros". Para estos individuos hablar la lengua maya es "ser indio" y ser indio significa ocupar en la escala social una

⁹².- El ámbito de lo cotidiano es un mundo intersubjetivo en el que los actores sociales comparten experiencias, dentro de un espacio donde la lengua es el medio que da vida al

posición de inferioridad. Por ello hablar español tiene connotaciones de superioridad, donde la categoría étnica queda subsumida en la categoría de clase, en tanto que hablar maya también significa "ser pobre".

El significado y la interpretación del maya y del español tienen códigos distintos que se desprenden de dos formas diferentes de ver y relacionarse con el mundo. Esto está vinculado con la dimensión social de la lengua como un proceso generativo, como una actividad continua y dinámica que se da en la interacción social de un grupo social concreto en donde los procesos identitarios se reproducen, se recrean y se reelaboran. Es en este sentido que la lengua, como la identidad, está en constante elaboración y reelaboración. Como ya se mencionó en su transformación el *hach maya* o maya antiguo ha dado paso a una nueva forma *el xe'ek'* o maya moderno que a diferencia de la forma antigua o "verdadera maya" como la llaman, ha incorporado numerosas palabras del castellano, resultando una mezcla que se ha convertido en la forma más usada entre la población bilingüe e incluso entre muchos monolingües de las otras zonas del estado. Es un proceso que se va adaptando a los cambios que las necesidades del grupo o los individuos hablantes requieren, sin que ello implique necesariamente su desaparición sino en todo caso su modificación, en la misma forma en que las identidades se reorientan y se reinventan.

4.- La cultura impuesta. La educación y la imposición del español

Estrechamente vinculada con la persistencia o desplazamiento de la lengua indígena, se encuentra la educación formal como el vehículo de penetración de la cultura dominante estructurada desde el Estado, cuya acción ha estado orientada a incorporar a los grupos indígenas a la "cultura nacional".⁹³ La lengua de los grupos indígenas

proceso de interacción que construye la identidad.

⁹³.- Al respecto podemos decir que en México como en otros países de América Latina que tienen población indígena las políticas indigenistas han sido orientadas hacia la asimilación por lo que los llamados programas bilingües "tanto en el currículum oficial como el que se impone en los hechos constituyen modelos de asimilación del desplazamiento lingüístico", que originan a nivel del individuo y de la comunidad subordinación y minorización de la cultura propia que se reflejan en el proceso de enseñanza-aprendizaje, ocasionando resultados poco satisfactorios tanto en relación con los contenidos escolares como en la adquisición del español. Enrique Hamel, "Derechos Lingüísticos" en Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales, No. 44, Grupo Cultural Especializado, México, agosto 1993.

considerada como uno de los marcadores de identidad más visibles, pero también como principal transmisor del mundo simbólico e ideológico, ha sido objeto por parte del Estado nacional de una tenaz campaña para lograr su extinción, en algunas épocas abierta y en otras encubierta. Así por ejemplo actualmente aunque en el discurso oficial se habla de una educación bilingüe, en la práctica esto es muy relativo, ya que en muchas escuelas de este tipo la enseñanza es prioritariamente en español. En el caso del Yucatán actual, la educación juega un papel importante como mecanismo de "aculturación" que prioriza la transmisión del español en el proceso enseñanza-aprendizaje.

Así encontramos que el programa educativo que se aplica en las zonas indígenas en sus primeros niveles (preescolar y primaria) destina más de la mitad del tiempo diario del proceso enseñanza-aprendizaje a la enseñanza del español tanto hablado como escrito. En tanto que debido a que el maya es utilizado solamente en el aspecto oral, se usa para traducir los conocimientos que están en español, con lo que el español tiene mayor relevancia. Por otro lado tenemos que si bien en los niveles básicos se da una supuesta enseñanza bilingüe, en los siguientes niveles (secundaria o equivalente) el español se convierte en una imposición. A partir del nivel de secundaria el uso del maya se encuentra prohibido para los estudiantes no solo en el salón de clases sino en los otros espacios escolares. La prohibición se hace explícita por parte de cada uno de los maestros al mismo tiempo que se les señala la "inconveniencia" del uso del maya para su vida futura. Esta situación fue observada por nosotros principalmente en las zonas de estudio, pero también se presenta en escuelas de otros municipios importantes sur del estado como Ticul, Muna, Santa Elena.

Tomando en cuenta lo anterior consideramos que existe una estrecha vinculación entre el mayor o menor uso de la lengua con el grado de escolaridad, tal como se desprende de nuestros datos que reflejan una relación directa entre menor escolaridad y mayor probabilidad de ser "mayero"⁹⁴. De este modo vemos que el grueso de la población estudiada integrada por los que carecen de escolaridad (22.8%) y los que tienen primaria incompleta hasta antes del tercer grado (56.2%) representan más

⁹⁴.- Así se autodenominan los hablantes y conocedores del maya que adquirieron ésta como lengua materna y que la continuaron hablando de forma cotidiana hasta la edad adulta.

de la mitad (79.7%) de la muestra⁹⁵ y sólo el 15.9% terminó la enseñanza primaria. Si sumamos los tres rubros tenemos que la gran mayoría (81.7%) tiene un grado de escolaridad menor que el nivel primario, con un gran predominio de aquellos que no tienen ninguna escolaridad y estudios primarios inconclusos hasta el tercer año de este nivel. Si comparamos estos porcentajes con la información acerca de los que hablan maya, concuerda con los datos arriba señalados de que cerca del 85% de la población encuestada es hablante de maya ya sea monolingüe o bilingüe. (ver cuadro 12)

Cuadro 12

Nivel de escolaridad del jefe de familia			
	Total muestra	Motul	Valladolid
Ninguna escolaridad	22.8	17.5	30.4
Primaria incompleta	56.2	58.7	54.5
Primaria completa	15.9	19.6	12.1
Nivel medio	2.9	2.8	3.0
Carrera corta	0.7	0.7	
Nivel medio superior	0.7	0.7	
Total	99.2	100	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

De la información obtenida se desprende que el uso de la lengua maya, aunado a un nulo o muy bajo nivel de escolaridad, parecen influir para autoidentificarse como

⁹⁵.- En tanto que sólo el 12.8% cursa la secundaria y un mínimo del 0.2% realizó otros estudios posteriores a este nivel.

maya. Así observamos que aquellos individuos que conjugan los tres elementos analizados: ambos apellidos mayas, el uso cotidiano de la lengua maya y una baja o nula escolaridad, muestran una mayor tendencia a autodefinirse como mayas, que aquellos que aun teniendo dos de las variables señaladas como los apellidos y la utilización de la lengua, tienen un menor grado de escolaridad. Sin embargo aunque el grado de escolaridad parece jugar un papel importante en la autoidentificación étnica no es una relación mecánica, sino que intervienen otros factores sociales e ideológicos que operan en ese sentido

El primer contacto con "los otros" se tiene al incorporarse a la educación formal. Así por ejemplo aun cuando en algunas comunidades con alto porcentaje de maya-hablantes, los maestros deben proporcionar una educación bilingüe, asumen una tendencia a subvalorar el maya, en favor del español, considerándola como "dialecto" con el sentido peyorativo que usualmente se da a este concepto.

En general para muchos de los maestros el uso cotidiano del maya dificulta la aceptación y aprendizaje del castellano. *"ya que la maya –dijeron varios maestros- sólo se usa en su casa. en cambio el español lo necesitan para comunicarse con el resto de la sociedad, necesitan hablarlo hasta para encontrar trabajo"* por lo que privilegian y enfatizan su importancia y superioridad con respecto a la maya. Por otra parte los maestros que se desempeñan en el sistema bilingüe aunque teóricamente deben enseñar en maya y español, carecen de los recursos didácticos apropiados para llevar a cabo su objetivo⁵⁶, orientando su práctica hacia una enseñanza monolingüe en español, utilizando solamente la maya como medio de comunicación e instrucción.

La actitud de rechazo del conjunto de los maestros que imparten la educación primaria y secundaria es ocasionada por varios factores entre los que destaca la distancia social y cultural que tienen con respecto a sus alumnos pues de acuerdo con

⁵⁶.- Esto se debe a que el proceso de adquisición consta de dos etapas, la primera es más rápida y tiene lugar al inicio. Consiste en adquirir las habilidades comunicativas cotidianas por lo que es relativamente más sencilla puesto que implica pocas exigencias cognitivas en tanto que la segunda etapa es mucho más difícil y larga porque se realiza más tardíamente y representa mayores exigencias cognitivas ya que a esta etapa corresponde al aprendizaje de la lecto-escritura y las matemáticas como núcleo de la educación elemental. Tomando en consideración lo anterior en caso de una educación bilingüe esta segunda fase requiere de mayores recursos didácticos que subsanen la discontinuidad con respecto a la primera en función de la adquisición de la maya como primera lengua.

la información obtenida por nosotros tanto en la encuesta como en el trabajo de campo, ninguno de los maestros se autoidentificó como maya, mestizo ni macehual. Esto aunque algunos de ellos tenían un apellido maya y trabajaban en educación bilingüe. Al formularles la pregunta respecto a su identidad, todos dijeron ser yucatecos y mencionaban a continuación su comunidad de origen.

En cuanto a la composición social de los profesores cabría hacer una diferenciación. En primer lugar tenemos a aquellos que son residentes de la ciudad de Mérida y que en su totalidad son monolingües de español aunque eventualmente utilizan algunas expresiones del maya e incluso en algunos casos lo entienden. Muchos de ellos especialmente los que trabajan en educación secundaria se consideran de la clase media ya que tienen casa propia y automóvil. En segundo lugar se encuentran aquellos maestros que provienen del interior del estado, principalmente de las otras ciudades importantes como Valladolid, Ticul, Peto, Tizimin, Motul, Izamal, etc., así como de sus comisarias⁹⁷. En este grupo se encuentran aquellos, permanecen en la comunidad porque esta cerca de su ciudad y los que viajan diariamente a su lugar de origen. Entre ellos se observa una mayor diversidad social pues lo mismo se encuentran algunos maestros de secundaria y primaria que viven en la ciudad como aquellos que son originarios de alguna comisaría.

Del total de estos profesores la mayoría pertenece al sexo femenino, especialmente en los niveles de preescolar y primaria. En función de la estructura educativa formal pueden dividirse en cuatro grupos de acuerdo a su perfil profesional:

- Educación Preescolar. Todas son mujeres y son profesoras en educación preescolar.
- Educación Primaria. En este caso aunque la mayoría lo integran mujeres se da una buena cantidad de profesores varones. En su mayoría son egresados de las escuelas normales del estado, entre los que están

⁹⁷. - La mayoría de los maestros tratan de permanecer en las ciudades o en sus alrededores por lo que suelen viajar diariamente de su lugar de residencia a su lugar de trabajo. En cuanto a su extracción social y de acuerdo con nuestros datos, los maestros en su mayor parte pertenecen al estrato medio bajo y consideran a la carrera magisterial como la alternativa laboral más viable de acuerdo con su ubicación social y los recursos familiares. Asimismo es visto como el mecanismo de movilidad social que les permitirá ascender a un mejor nivel social.

aquellos que sólo son profesores de primaria básica, (la mayoría) como aquellos (una minoría) que cursaron o cursan la licenciatura en pedagogía en la Universidad Pedagógica Nacional.

- Educación Secundaria. Los maestros de este nivel provienen en su totalidad de la Escuela Normal Superior donde se han especializado para impartir una materia. En general los maestros trabajan en más de tres escuelas diferentes por lo que el ausentismo es muy marcado.
- Educación Bilingüe. El profesorado de este tipo son generalmente maestras de primaria hablantes de maya que han recibido un entrenamiento especial para llevar a cabo su función.

Una gran parte de los mentores manifiesta una desvalorización del maya, marcándola como sinónimo de atraso e ignorancia, como obstáculo para aprender el español y en consecuencia para incorporarse a la sociedad, consiguiendo trabajos y salarios que les permitan mejorar sus condiciones de vida. Esta percepción de los mentores es transmitida implícita y explícitamente a los estudiantes y también a los padres. Al respecto el director de la secundaria de Kanxoc afirma:

"reconocemos las deficiencias que tienen los muchachos al ingresar a esta escuela y la que llevan cuando concluyen, debido en gran parte a la dificultad de enfrentarse al español, ya que desde la primaria les dan clases en maya. Aunque en los últimos años se ve el intento de usar más la lengua castellana lo es ganancia"

En este aspecto se observa una gran diferencia entre las comunidades de Uci y Kanxoc. En la primera, la totalidad de las clases en los tres niveles educativos mencionados son en español y la mayoría de los alumnos se comunican en este idioma aun fuera de clases si acaso intercalando algunas palabras en maya. Esto refleja una clara tendencia a sustituir el maya no solamente como lengua materna, sino como principal medio de comunicación cotidiano pero también ritual como se verá en los siguientes capítulos. Aunque esta tendencia es general entre las generaciones más jóvenes, se acentúa más entre el sexo masculino que el femenino.

La mayoría de los que llegan al nivel secundario, preparatoria o su equivalente son varones y pertenecen a las familias que cuentan con mayores recursos en la comunidad. En tanto que los hijos de las familias de menores ingresos, que terminan la primaria a base de un gran esfuerzo, se ven obligados casi de inmediato a salir en búsqueda de otras alternativas laborales. Las precarias posibilidades de empleo los expulsan de su mundo de vida familiar y comunitario hacia las grandes ciudades, lo que no evita que continúen manteniendo nexos con la vida cotidiana y ceremonial de su lugar de pertenencia, al mismo tiempo que adoptan nuevas formas y prácticas sociales dando lugar a la pluralización de su mundo y de su identidad.

En Kanxoc por el contrario los dos primeros niveles son bilingües, la maya es la lengua de uso cotidiano y principal medio de comunicación entre los estudiantes, tanto dentro como fuera de la sala de clase, pues aun cuando los maestros expresan las mismas opiniones que los de Ucí, éstas son externadas únicamente con los extraños pero nunca con la gente de la comunidad. En el nivel de secundaria la educación deja de ser bilingüe, lo que obliga a los estudiantes a hablar exclusivamente en español, aunque fuera del aula continúan hablando en maya⁹⁸. El uso del maya como medio comunicativo en el mundo real y simbólico de los kanxoques, si bien está expresando sentimientos de solidaridad para la conservación de su idioma materno como marcador fundamental de su autoidentidad étnica y comunitaria, también representa una especie de garantía ante la posibilidad de su continuación como colectivo social⁹⁹.

El mundo de vida natural y social de los kanxoques se encuentra estrechamente relacionado con la tierra a través del cultivo de la milpa, que se expresa en todas y cada una de las prácticas y rituales asociados a ese cultivo. Este mundo real y simbólico es casi totalmente expresado en maya, que para ellos significa el "nosotros". El idioma es utilizado para trazar una frontera étnica y cultural detrás de la cual se sienten resguardados y formando parte de un nosotros¹⁰⁰.

⁹⁸.- Esto a pesar de que existe una prohibición implícita para utilizar el maya en el espacio escolar sobre todo dentro del salón de clases aunque que se extiende a los otros espacios de la escuela.

⁹⁹.- El dominio sobre lo conocido, en este caso la lengua proporciona una suerte de seguridad ante el presente pero también ante el futuro incierto e imprevisto.

¹⁰⁰.- Richard Adams señala al respecto que "Tal vez la característica étnica más comúnmente citada sea el lenguaje y no cabe duda de que su pérdida señala no únicamente la pérdida de

El proceso de penetración del sistema educativo formal hasta el nivel secundario que se da en la comunidad de Kanxoc no parece incidir sustantivamente entre sus habitantes. Los padres de familia no muestran mucho interés en que sus hijos asistan a la escuela, ya que su mundo de vida está volcado más hacia el interior que hacia el exterior. Así en todos los niveles se presenta un alto grado de ausentismo que tiene que ver en primera instancia con la concepción sobre la división sexual del trabajo y en segunda con las necesidades del núcleo familiar. El papel de la mujer se encuentra confinado al ámbito privado, su función como reproductora biológica y social del grupo no hace necesario a los ojos de la colectividad la asistencia a la educación formal, por lo que las niñas abandonan los estudios en el primer o segundo año de primaria, cuando tienen la oportunidad de asistir.

Por su parte los varones se integran tempranamente al trabajo de la tierra dada la vigencia y dinamismo del cultivo de la milpa como principal actividad productiva y eje alrededor del cual gira tanto la vida individual como colectiva de Kanxoc. En oposición a lo que sucede en Uci, la escuela para la mayoría de los habitantes de esta comunidad no es concebida como mecanismo de ascenso social, sino como una imposición que puede o no aceptarse, dependiendo de las perspectivas y necesidades del grupo familiar. En este sentido la educación formal es vista también como la posibilidad de adquirir "habilidades" y "conocimientos" que puedan ser utilizadas en un futuro inmediato al interrelacionar con los "otros". Sin embargo a pesar de este reconocimiento a la educación formal, y en función de la información encontrada en las zonas de estudio podemos plantear que para los habitantes de Kanxoc, de Uci como de las zonas rurales del estado, la enseñanza que recibe el individuo a través de la unidad familiar tanto nuclear como ampliada influye de manera determinante como veremos más adelante, en la construcción de la identidad.

los instrumentos básicos para la autoexpresión, sino también la de gran parte de la estructura cognoscitiva que depende de una persistencia de tales formas. El lenguaje es una preocupación primordial para casi todas las etnicidades centroamericanas" (Richard Adams, *Etnias en Evolución Social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1995:135)

5.- Familia e identidad

En este apartado nos centraremos en la familia como la unidad social básica del sistema de parentesco¹⁰¹ desde la perspectiva de su organización y el papel que juega en los procesos de socialización y transmisión de la cultura, así como la función que desempeña en relación con la identidad. Con la intención de ampliar nuestro marco de referencia principiamos con una discusión en torno a esta temática y su importancia para la antropología y el estudio de la identidad.

Las relaciones de parentesco¹⁰² y por consiguiente de la familia constituyen uno de los puntos nodales de la antropología y ha sido tema privilegiado desde su conformación como ciencia, tanto desde la perspectiva teórica como etnográfica. El estudio de este tema ha sido de particular interés para los antropólogos bajo el supuesto de que en cualquier sociedad el parentesco es la base de la organización social, puesto que las relaciones que se establecen entre los diferentes grupos que la conforman ya sean de orden económico, político o simbólico implican siempre relaciones parentales. Así, a partir de los trabajos de Morgan, la antropología ha priorizado dentro de esta temática, tratar de explicar el carácter clasificatorio de los términos del parentesco lo que condujo al reconocimiento del trasfondo social de dichos términos y a plantear la universalidad de la familia.

Sin embargo en torno a este postulado se originó una larga polémica que dio como resultado un gran número de trabajos que trataban de definirla y cuestionaban su universalidad. Levi-Strauss (1987:17) es en nuestra opinión quien nos proporciona el trabajo más amplio y crítico en torno a la internacionalidad de la familia. En este trabajo analiza como las formas familiares varían de acuerdo a las diversas culturas, reconoce la frecuencia de la familia conyugal y monógama, aun en aquellas sociedades que

¹⁰¹ - Cabe aclarar que no nos planteamos abordar el sistema de parentesco de los mayas yucatecos contemporáneos pues consideramos que la complejidad del tema rebasa nuestros objetivos y sería material para otra investigación que esta pendiente para la antropología de Yucatán.

¹⁰² - Definimos al parentesco como las interacciones que tienen lugar entre "parientes" es decir personas emparentadas por consanguinidad real o ficticia. Otros términos que se usan también para distinguir las formas de parentesco son: consanguíneo, por afinidad o ritual. Aun cuando lo que se considera como consanguinidad difiere de una sociedad a otra y de acuerdo a cada cultura. Robin Fox, Sistemas de parentesco y matrimonio, Alianza Universidad, 1985, Madrid, España.

practican el intercambio de esposas por motivos rituales o religiosos, e incluso en aquellas basadas en la poligamia. Postula que la frecuencia en muchas sociedades de esta forma de familia no obedece a una necesidad natural, sin embargo considera necesario explicar su reiterada presencia. Propone que para tratar de solucionar este problema es conveniente crear un modelo ideal acerca del significado que tiene para nosotros la palabra familia. "Se vería ,entonces, que dicha palabra sirve para designar a un grupo social que posee cuando menos tres características: 1) se origina con el matrimonio, 2) está integrado por el marido, la esposa y los hijos (hijas) nacidos del matrimonio además de la posible participación de otros parientes y 3) sus miembros están unidos por: lazos legales, derechos y obligaciones económicas, religiosas o de otro tipo y una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales además de ciertos sentimientos". (Levi-Struss, *ibid*)

Del análisis del modelo propuesto por Levi- Strauss para explicar la frecuencia de la familia en casi todas las sociedades se desprenden algunas constantes tales como que el matrimonio es socialmente consensuado ya sea éste monógamo o polígamo, aunque parece existir una preponderancia del primero tanto por razones demográficas como económicas¹⁰³. Que la unión puede ser por intercambio, compra, libre elección, imposición familiar, etc. Asimismo en todas las sociedades el status matrimonial es altamente valorado por lo que el matrimonio no es ni será un asunto privado ya que las alianzas no se establecen entre individuos sino entre grupos. También conviene en que la familia puede ser conyugal y extendida, que funciona en relación a una división sexual del trabajo que obedece más a consideraciones sociales y culturales que naturales y que al igual que el tipo de familia pueden variar de una sociedad a otra.

¹⁰³ .- En su opinión la poligamia no puede ser explicada en términos demográficos porque el número de mujeres y hombres es equiparable en casi todas las sociedades salvo casos especiales como el infanticidio hacia uno de los sexos o bien por la disminución en las expectativas de vida por el tipo de ocupaciones que realizan. Por lo que la única explicación sería la existencia de una sociedad fuertemente jerarquizada donde una clase fuera lo suficientemente poderosa para impunemente monopolizar más mujeres que la otra parte. Asimismo en otras sociedades es necesario poseer suficiente riqueza material para tener varias esposas ya que ello implica grandes gastos que empiezan con el pago del precio de la novia Sin embargo, acepta que la existencia de la poligamia ya sea poliginia o poliandria en diversos lugares, prueba que la monogamia no esta inscrita en la naturaleza del hombre.

Murdock¹⁰⁴ por su parte, basado en estudios realizados en diferentes culturas afirma también la universalidad de la familia y el tipo que llama "nuclear", que se caracteriza por cumplir cuatro funciones: sexual, económica, reproductiva y educativa, que considera prerequisites universales para la supervivencia de cualquier sociedad. "La familia -dice- es un grupo social caracterizado por residencia en común, por cooperación económica y por reproducción. Incluye adultos de ambos sexos, por lo menos dos de los cuales mantienen una relación sexual socialmente aprobada, y uno o más hijos (as) de los adultos, propios o adoptados, que cohabitan sexualmente" Al respecto afirma que de no lograr asegurar el cumplimiento de las cuatro funciones que cubre la familia, llevaría a la desaparición de la cultura y de la sociedad y por consecuencia a la extinción del género humano. Es así como la inmensa utilidad de la familia nuclear y la razón básica de su universalidad empiezan a perfilarse con fuerza"¹⁰⁵.

Otros autores como Spiro (1987) a través de su trabajo sobre el "kibbutz" una comunidad agrícola de Israel y Gough (1987) sobre los "nayar" un grupo que vive en la costa de Malabar en la India, ponen en duda la universalidad de la familia y tratan de demostrar que la familia conyugal integrada por la madre y los hijos o el padre y los hijos o ambos y su progenie no está presente en todas las sociedades ni es la unidad básica de la estructura social, así como tampoco la consanguinidad es elemento que determine las relaciones de la familia ya que el significado de éstas pueden variar de una sociedad a otra. A partir de sus investigaciones sobre los nayar Gough define a la familia como "una pareja casada u otro grupo de parientes adultos que cooperan en la vida económica y en la crianza de los hijos (as), la mayor parte de los cuales, o todos, usan una morada en común".

Al analizar cada una de las definiciones propuestas por lo autores citados encontramos que existían algunas constantes que decidimos utilizar de guía en nuestra investigación, aunque privilegiando aquellos aspectos y funciones de la familia que tienen que ver con la reproducción de la cultura y de la identidad.

¹⁰⁴ - Murdock, George P. Social Structure, New York, Macmillan.

¹⁰⁵ - Citado por Spiro en Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia, (1974).

Específicamente con relación al tema de la identidad, el estudio de la familia nos proporciona la posibilidad de entender las condiciones biológicas o naturales pero sobre todo las sociales en que ésta se reproduce. Los estudios sobre el tema realizados en México nos dejan ver que entre las poblaciones indígenas la diversidad de relaciones comunitarias que se dan en los espacios productivos, sociales y simbólicos así como las jerarquías político-religiosas han estado y continúan estando en muchos grupos actuales, conformadas con base en relaciones de consanguinidad, afinidad o ritualidad.

Los estudios de parentesco realizados por la antropología en México han sido abordados desde diferentes perspectivas, lo mismo por autores mexicanos como extranjeros, que han permitido conocer la importancia de la familia en la estructura social. Sin embargo dentro de esta producción encontramos que es un tema no suficientemente trabajado cuando menos por la etnografía moderna en México¹⁰⁶, en especial, si tomamos en cuenta que es uno de los ejes centrales alrededor del cual ha tenido lugar el desarrollo de la teoría antropológica. En nuestra opinión hace falta material teórico y etnográfico que dé cuenta de los cambios que se han operado en los sistemas de parentesco y en la familia en la sociedad mexicana actual, y más específicamente en relación con los procesos de redefinición identitaria que están teniendo lugar como resultado de los paradigmas de modernidad y globalización en la sociedad en su conjunto y en especial entre los pueblos indios.

Cabe aclarar que debido a que el parentesco no es el tema principal de este trabajo realizamos una revisión sólo de algunos de los trabajos más conocidos sobre el tema dentro de la antropología en México que nos permitiera tener una idea general del estado de la cuestión y nos sirviera como punto de referencia para el análisis. Por lo que no se pretende ofrecer una bibliografía comentada ni temática, sino solamente

¹⁰⁶ - Esta afirmación no significa la falta de reconocimiento a los trabajos que se han hecho sobre este tema, por el contrario es de señalarse su interés y sus aportaciones al respecto. Sin embargo en comparación con otras temáticas de la antropología mexicana, los estudios sobre la familia y el parentesco son relativamente pocos, sobre todo si consideramos que una buena parte de los trabajos abordan sólo un aspecto de las relaciones familiares y de parentesco. En lo que se refiere a la etnografía moderna aún cuando en muchos trabajos monográficos se alude a la familia, hace falta actualizar y adecuar los modelos teóricos a la realidad actual, pues la mayor parte de los trabajos que han abordado al parentesco han privilegiado el estudio de los sistemas clasificatorios y las alianzas matrimoniales aunque más en términos descriptivos que conceptuales.

hacemos una mención de los trabajos seleccionados según la temporalidad que abordan acompañados en algunos casos de un comentario mínimo del contenido. En este tenor situamos las obras en tres grupos: históricas, antropológicas modernas y trabajos contemporáneos antropológicos y sociológicos.

1) Los estudios de corte histórico hechos principalmente sobre el centro de México entre los que destacan los trabajos pioneros de Bandelier (1878-1880) que nos ofrece información sobre la tenencia de la tierra y las formas de herencia y la estructura de poder y el parentesco; de Paul Kirchhoff (1940) sobre el papel que jugó el parentesco en la migración tolteca chichimeca, Bels (1932-1936), que aborda las relaciones unilineales del parentesco y las costumbres matrimoniales entre los aztecas; Roys R. (1932-1940) sobre la historia de la familia y el uso de los patronímicos mayas en la Colonia, Pedro Carrasco (1961, 1974, 1982) reconocido como uno de los más importantes estudiosos del parentesco nos proporciona importante información sobre la estructura familiar, las alianzas matrimoniales y la estructura social en Mesoamérica Carrasco y Broda (1976), Ruz Mario (1985) que estudia el papel del parentesco en la organización social de un pueblo tzeltal colonial, Eggan (1982) analiza el sistema de parentesco entre los mayas, abundando sobre las reglas del matrimonio entre primos cruzados en la época colonial, Nicolás León (1943) señala las semejanzas y diferencias entre el matrimonio prehispánico y el actual entre los tarascos. Entre los trabajos más recientes que abordan esta temporalidad se encuentra una obra colectiva coordinada por Gonzalvo (1993) que trata diferentes aspectos del parentesco de la sociedad colonial, Artis (1994) quién a través del estudio genealógico de varias familias aborda como se transmite el poder económico y político. En general podemos decir que los autores que analizan al grupo familiar prehispánico y colonial han privilegiado la discusión sobre si la organización familiar se encontraba organizada en linajes o clanes¹⁰⁷ tratando de establecer continuidades de estas formas sobre todo en las

¹⁰⁷. Se conoce como linaje a los miembros de un grupo, cuyo parentesco puede ser demostrado ya que es posible identificar al antepasado común debido a los vínculos de parentesco que se mantienen. Mientras que es reconocido como clan al grupo conformado por varios linajes entre los que existe una supuesta filiación común, pero que no puede demostrarse necesariamente. Los miembros se sienten emparentados por descender de un antepasado común en la mayor parte de la veces tan lejano que llega a ser mítico. Es por lo general la

sociedades indígenas modernas. Las aportaciones más valiosas de estos trabajos son proporcionarnos una idea del nivel de organización que tenían las sociedades indígenas, la estratificación social y la importancia que para la sociedad de esas épocas tenía la familia como principal mecanismo de reproducción social.

2.- Los estudios antropológicos que se ocupan de describir los contextos sociales más modernos de principios y mediados del siglo XX, a través de amplias monografías o sugestivos artículos, nos muestran las continuidades culturales y los cambios que se operan sobre todo entre los grupos indígenas. Dentro de esta vasta producción se encuentran algunas de las obras etnográficas más reconocidas en la antropología en México y que incluyen un capítulo sobre el parentesco, como la famosa obra de Gamio sobre el Valle de México(1922), los conocidos trabajos de Redfield (1930, 1932, 1938) y Villa Rojas (1934), Villa Rojas (1945,1947) sobre los mayas peninsulares, Foster, (1948, 1949), Pozas (1959), Weitlaner (1945), Guiteras (1947, 1982) Báez (1975, 1982), Collier (1966-1967), Collier y Briker (1970), De Gortari (1977), Arizpe (1978), Olivera (1979), Medina (1975) Jáuregui (1982)¹⁰⁸ entre otros muchos. En su conjunto la mayoría de estos trabajos plantean una continuidad entre la formación familiar de la población autóctona prehispánica y colonial con la estructura de la familia indígena actual, en referencia a los sistemas de parentesco, basados en linajes o clanes consignados en el pasado, pero cuyas reminiscencias pueden encontrarse aún en el presente¹⁰⁹. Asimismo establecen que en los grupos indígenas de México la filiación parental esta fuertemente vinculada con la identidad étnica.

mayor unidad económica, social y política entre los grupos agricultores y campesinos allí donde no existe un estado moderno con un orden asegurado. (Fox, op. cit.,pp.46). A éste respecto según algunos autores están de acuerdo en que los grupos de parentesco corporativo son formaciones sociales semejantes a los linajes si reúnen tres requisitos: 1) un jefe o consejo con autoridad jurídica para representar al grupo en contextos diversos; 2) propiedad y/o control de la propiedad; 3) actividad periódica y conjunta por parte de los miembros". (Cfr. Ottemberg y Otemberg 1960:28; Fortes 1953; Weber 1947:145-152) citados en Buchler, 1982:105.

¹⁰⁸ . Este investigador compiló un conjunto de trabajos sobre el parentesco tanto históricos como modernos que se publicaron en un número temático (núm.18) de la Revista Nueva Antropología en el año 1982.

¹⁰⁹.- En uno de sus últimos trabajos Bartolomé afirma que en Mesoamérica "el parentesco desempeña aun un papel identitario. Esto es de especial relevancia en aquellas sociedades que conservan elementos de sistemas considerados como clánicos". Bartolomé 1977, op.cit :96

3.- Un tercer grupo lo integran los estudios que provenientes tanto de la antropología como de la sociología abordan las problemáticas contemporáneas¹¹⁰ que enfrenta la familia, así como la recomposición de la estructura del parentesco que está teniendo lugar en los grandes núcleos urbanos como resultado de los procesos de globalización que impactan en las sociedades modernas. Tal es el caso de los trabajos presentados en el libro colectivo compilado por Guillermo de la Peña (1990) sobre la ciudad de México donde nos muestra las crisis y los conflictos a que se enfrentan las familias de la capital del país. También dentro de esta producción contemporánea podemos citar a autoras como Brigida García y Orlandina de Oliveira (1994) que abordan los cambios en los papeles y funciones de la familia a raíz de la inserción laboral de la mujer al mercado de trabajo; los novedosos artículos de Rosario Esteinou, Virginia Molina y Kim Sánchez, que colaboran en el número temático que aborda diferentes aspectos de las familias de clase media en la Revista Nueva Antropología (1999); o bien Esteinou, Donati, Trost y Levin etc., que en la Revista Desacatos (1999) escriben acerca de la recomposición familiar y la creciente complejidad de las relaciones entre el grupo familiar y la sociedad; así como los trabajos publicados en la revista del DIF (1998) que reúne una interesante información sobre las posibilidades y los cambios de la familia en el tercer milenio.

Para el caso específico de Yucatán los estudios sobre parentesco son escasos tanto a nivel histórico como contemporáneo y aunque representan un esfuerzo por rescatar una problemática tan importante para la comprensión de la sociedad maya tanto pasada como presente, no tuvieron continuidad ni dentro de la historiografía ni de la antropología yucateca. Dentro de los primeros podemos mencionar los trabajos de Roys R. (1932-1940), Eggan (1982), Bastarrachea (1980), sobre la estructura parental entre los mayas prehispánico destacando la terminología del parentesco y las relaciones de matrimonio. Con respecto a los segundos encontramos los clásicos trabajos de Redfield sobre Chankom y Villa Rojas sobre los mayas de Quintana Roo en

¹¹⁰.- Dentro de este grupo se encuentra el número 2 de la Revista de Antropología Social, Desacatos, Edit. Ciesas, Otoño, 1999, México, se presenta trabajos que aluden a la familia en sociedad moderna de otros países. Así como los trabajos de Robert Rowland, "Población, familia y sociedad" y Peter Laslett, "Historia de la familia" en Historia de la familia, Pilar Gonzalbo, (comp.) Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1993.

los que analizan la importancia del parentesco como parte de la organización social de los mayas modernos.

Al lado de estos estudios, cabe mencionar varios trabajos etnográficos, que dedican un capítulo, un apartado o hacen mención en sus obras, del papel de la familia en la problemática que abordan o bien a la función de la mujer dentro del grupo familiar, tal es el caso de Rivera M. O. (1976) obra monográfica sobre un pueblo de Yucatán; Elmedorf, M. (1972) que aborda las actitudes de la mujer ante el cambio y los papeles de la mujer en la familia a consecuencia de la modernidad; Benitez (1973) que describe la dramática situación de los ejidatarios henequeneros; Press, I. (1975) Monografía sobre una comunidad milpera del sur del estado que analiza la transición de sus habitantes hacia la modernidad, Littlefield, (1976) describe el papel de la familia como unidad productiva en la elaboración de las hamacas, Menéndez, E. (1981) destaca el papel de la mujer como principal transmisora de los conceptos sobre salud-enfermedad. Los más recientes que tratan de los cambios introducidos en las funciones y papeles femeninos por su inserción en la estructura productiva (Luis Ramírez, coord. 1975).

En este contexto nos preguntamos, ¿Qué papel juegan las relaciones de parentesco, actualmente entre los mayas de Yucatán, en relación con elementos que son relevantes para la construcción y redefinición identitaria, tales como el acceso a la tierra, al poder y al mundo ritual en que ambos se sustentan? ¿Qué cambios se han originado en la organización de familia como resultado del actual proceso de globalización que se expresa en la migración campo-ciudad y la inserción de la mujer en el mercado laboral?

Para tratar de dar respuesta a estas interrogantes partimos del supuesto de que la familia desempeña entre los mayas actuales un papel determinante en la persistencia y redefinición de las prácticas sociales que dan contenido y especificidad a la identidad colectiva y en consecuencia es la unidad básica donde se reproducen, se reelaboran y resignifican los emblemas identitarios y es por lo tanto el espacio real y simbólico donde se configura la identidad.

Abordaremos a la familia desde el punto de vista de su forma, sus funciones y sus relaciones, considerándola como la unidad social básica a partir de la cual se

construye y redefine de la identidad¹¹¹. Nuestro análisis lo haremos a partir de dos fuentes: 1ª. la información cuantificable obtenida a través de la encuesta relativa al tipo, tamaño de la unidad familiar, patrón de residencia, línea de herencia que se complementará con 2ª. la información cualitativa obtenida en el trabajo de campo, que tiene que ver con la asignación de papeles o roles, la toma de decisiones, la percepción del poder, de la autoridad así como la transmisión de actitudes de solidaridad y cooperación o reciprocidad.

Se describirá y analizará comparativamente la información, presentando en primer lugar la recabada para el total de la muestra en los dos municipios, proseguiremos con la que tenemos por cada municipio, que se complementa con la generada a través de los estudios realizados a profundidad en las comunidades de Uci y Kanxoc durante la temporada intensiva de campo.

5.1.- Tipo de familia

Entre los maya-yucatecos, la pertenencia a una familia y a una amplia red de parentesco es condición necesaria para ser considerado como miembro de la comunidad¹¹². Esta pertenencia implica que los individuos involucrados asuman derechos y obligaciones tanto individuales como colectivas. Entre los primeros se encuentran principalmente el derecho a la tierra y el acceso al poder y entre las segundas la participación en actividades de carácter comunitario como el trabajo de fajina, los gremios y la fiesta del santo patrón. Encontramos que existen grupos integrados por 6 u 8 familias pertenecientes a tres diferentes generaciones que se reconocen como descendientes de un antepasado común y que se localizan en un determinado espacio geográfico del pueblo, mismo que se encuentra dividido a partir

¹¹¹ - Debido a que rebasa los objetivos planteados en el proyecto, no se abordará el sistema clasificatorio del sistema de parentesco.

¹¹² - Algunos autores como Villa Rojas (1978), Redfield (1969), Medina (1983), Vázquez León (1992), Bartolomé (1997), plantean que en ciertas comunidades étnicas, la pertenencia a un grupo parental es un requisito fundamental para la filiación étnica, así como para tener acceso al poder, siendo incluso más importante que otros referentes identitarios tales como la lengua.

del centro, en cuatro cuadrantes que a veces coinciden con el "rumbo"¹¹³ donde se localizan los terrenos de cultivo¹¹⁴.

En nuestra investigación encontramos tres diferentes tipos de familia para los que decidimos utilizar los términos más conocidos elaborados por la literatura antropológica: familia nuclear, extensa y ampliada ya que nos pareció la más adecuada a la realidad que estamos estudiando.

- La familia nuclear o restringida es el grupo formado por la madre y los hijos (as), el padre y los hijos (as) o ambos padres y los hijos sean éstos propios o adoptivos que comparten bienes y servicios como la vivienda, el terreno de cultivo la comida y el producto del trabajo de los progenitores y de alguno de los hijos;
- La familia extensa o grupo doméstico es el grupo corresidencial formado por la familia primaria (ambos padres o uno de ellos) y las familias restringidas de los hijos (as), que comparten un conjunto de bienes (como el terreno de la vivienda) y servicios (la elaboración de la comida o el uso común del espacio para cocinar o lavar la ropa) con un intercambio de implicaciones afectivas y una diferenciación interna de roles. Pero que comparten ciertos bienes y servicios en ocasiones especiales, principalmente en actividades colectivas de carácter ritual o religioso o bien en momentos críticos de alguno de sus miembros.

La familia ampliada es el grupo formado por una familia nuclear a la cuál se incorporan otros parientes consanguíneos de cualquiera de los miembros de la pareja original como hermanos, sobrinos o tíos que aunque comparten el terreno o vivienda no constituyen una unidad de producción y consumo, salvo en ocasiones especiales. Debido a la imbricación que existe entre el parentesco

¹¹³.- Entre los campesinos de Yucatán se usa el concepto de rumbo para designar el espacio donde se localiza el terreno de cultivo cuya explicación parece encontrarse en la visión del universo de los mayas prehispánicos que "aparece distribuido en cuatro grandes sectores cósmicos que a su vez convergen en un punto, el centro, la quinta dirección del mundo". Estos cuatro sectores equivalen a los cuatro rumbos y colores del universo. (León-Portillo, Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, Universidad Autónoma de México, 1986:70-71)

¹¹⁴.- Es esta forma organizativa la que ha llevado a proponer a algunos especialistas como Villa Rojas, Redfield, Bartolomé y otros que los mayas actuales se encuentran todavía organizados en una especie de linaje.

consanguíneo o por afinidad con el parentesco ritual, consideramos en esta forma a todos aquellos miembros cooptados a través de mecanismos rituales como el padrinzago o compadrazgo, pero que salvo excepciones (como el caso de los ahijados que por problemas económicos de su familia son "encomendados" a sus padrinos, por períodos indeterminados) no comparten una misma residencia, ni tampoco integran una unidad de producción y consumo, si bien juegan un papel similar al de los parientes consanguíneos que forman parte de la familia extensa o compuesta.

A este respecto, observamos que para ambas regiones la información obtenida demuestra que el tipo de familia predominante (70.9%) es la nuclear, conyugal o restringida¹¹⁵, compuesta por el padre, la madre y los hijos, en un número que varía entre 4 y 6 miembros. En torno a los términos con los que se designa a la familia primaria existe ambigüedad ya que los términos arriba mencionados son utilizados indistintamente. Por ejemplo Levi-Strauss (1987) escribe que "la familia *conyugal* limitada a la madre y a los hijos o a la madre, el padre y los hijos {...} merece el nombre de restringida", mientras que Murdock y Spiro la denominan nuclear. Lo mismo sucede con la llamada familia extensa ya que para el mismo Levi-Strauss "expresiones del tipo <familia extendida> o <familia articulada> son inapropiadas"

¹¹⁵.- Los antropólogos han definido frecuentemente a la familia nuclear como la unidad básica y universal de la sociedad humana y desde luego de los sistemas de parentesco. Sin embargo las nociones de parentesco varían de acuerdo a cada pueblo y a cada cultura. Las categorías de parentesco que se utilizan en nuestra cultura y en nuestra sociedad no siempre corresponden a las utilizadas por nosotros al estudiar otras sociedades. (Robin Fox, *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*, Alianza Universidad, Madrid, España, 1983). Así para Pedro Carrasco "la familia (es) un grupo de gente emparentada con residencia doméstica común". (Carrasco, 1982: 130). En tanto que Villa Rojas en su trabajo sobre los mayas de Quintana Roo distingue tres categorías de familia: 1) familia elemental compuesta por hogares habitados por una sola familia compuesta de una pareja, con o sin parientes adultos solteros; 2) familias domésticas extensas integradas por dos o más familias elementales que actúan como unidad de producción y consumo y 3) familias múltiples compuesta de dos o más familias elementales, pero que no funcionan como unidad económica" (Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de dios*, México, 1978: 236).

En relación al segundo tipo encontramos que un poco más de la tercera parte (29.1%) está representado por la familia extensa¹¹⁶, compuesta, ampliada o conjunta como le denomina Carrasco (1982). El número y grado de parentesco de los integrantes es variable y continúa cumpliendo múltiples funciones para la reproducción social del grupo. Por lo que se refiere a la familia que llamamos ampliada fue captada en la encuesta como extensa, sin embargo al momento de analizar la información empírica tanto cuantitativa como cualitativa se consideró conveniente hacer un corte para diferenciar a ambos tipos de familia. De tal modo que aproximadamente un 5.9% pertenecen al tipo de familias ampliadas que aunque no compartan cotidianamente los bienes y servicios suelen actuar corporativamente para todo tipo de acciones colectivas sean de índole política y/o religiosa.

Si bien el régimen de propiedad de la tierra basada en el ejido ha constreñido a los campesinos mayas a organizarse en familias nucleares, la respuesta ha sido retrasar el momento de segmentación del grupo doméstico así como extender las relaciones de parentesco "ficticias" o "putativas" que se crean a través de medios rituales como es el caso del padrinzago o compadrazgo. (Ver cuadro 13)

Cuadro 13

	Total muestra	Valladolid	Motul
Nuclear	70.9	58.7	54.5
Extensa	29.1	17.5	30.4
Total	100		

Fuente: Encuesta y censo general de población y vivienda 2000

¹¹⁶.- Aunque en la información de la encuesta sólo aparecen los términos familia nuclear y extensa, durante el trabajo de campo intensivo identificamos la otra forma familiar que llamamos ampliada.

Con respecto a las relaciones que se establecen entre los miembros de la familia encontramos los lazos elementales que están presentes casi en cualquier definición de familia y que implica tres tipos de relaciones (Levi-Strauss,1974,1983; Radcliffe-Brown,1982.; Fox (1985), Pitt-Rivers, 1979) separadas pero entretejidas que son:

Relación de consanguinidad que se da entre aquellos individuos que tienen un progenitor común como es el caso de los hermanos. Entre la población estudiada aunque el reconocimiento de la consanguinidad proviene de ambos padres¹¹⁷ de tal manera que una mujer al casarse no pierde su patronímico sino que lo mantiene. De tal modo que Carmen Pech Huicab casada con Hernildo Cahuich Uc, seguirá siendo después de casada doña Carmen Pech esposa de don Hernildo Cahuich. Contrariamente a lo que sucede entre la población no maya, donde la mujer adquiere el apellido del esposo, convirtiéndose en la señora de. Sin embargo el papel del padre es prioritario por lo que es a través de él que se fija la relación de filiación y los parientes consanguíneos por parte del progenitor varón tienen prioridad con respecto a los de la madre tanto para fines de tutoría en caso de la muerte o ausencia del padre, como de herencia material o simbólica. Asimismo entre los hermanos, el mayor tiene más jerarquía y autoridad ante sus otros hermanos y es quien se hace cargo de la familia si ya tiene la edad suficiente para trabajar, en caso de faltar el padre.

Relación de afinidad se establece a través del matrimonio, que puede ser monógamo o polígamo, siendo el primero más frecuente que el segundo. Como en el caso de la familia, la diversidad de formas en las que una pareja se constituye en matrimonio son múltiples y discutibles, sin embargo existe cierto consenso en definirlo como la interacción entre dos personas del sexo opuesto que mantienen una relación sexual con fines de procreación, socialmente aprobada y que se basa en una división sexual del trabajo que deviene más de

¹¹⁷.- Cabe señalar que otras sociedades la consanguinidad es reconocida sólo por uno de ellos, siendo más frecuente que se de por parte de la madre. Por ejemplo entre los nayar de la India el lazo consanguíneo se da claramente por el lado materno, mientras que el paterno el

necesidades sociales que naturales¹¹⁸. En este sentido Murdock afirma que "Las uniones sexuales sin cooperación económica son comunes, y existen relaciones entre hombres y mujeres que implican una división sexual del trabajo sin que haya una gratificación sexual {...} pero el matrimonio existe sólo cuando lo económico y lo sexual aparecen unidos en una relación, y esta combinación sólo ocurre en el matrimonio" (Cfr. Spiro, 1987:54).

Entre los mayas actuales mediante el matrimonio es todavía más claro el establecimiento de las relaciones de alianza entre dos grupos familiares que tiene entre sus objetivos no sólo la reproducción biológica sino también la social y cultural, ya que "una familia no podría existir sino existiera la sociedad, es decir una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia sólo puede llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad" (Levi-Strauss, 1974:36).

Nuestra información al respecto solamente nos permite esbozar algunos supuestos que requieren de una investigación mucho más profunda sobre el sistema de parentesco y las reglas que rigen las alianzas matrimoniales. En este sentido podemos decir que entre los mayas contemporáneos los matrimonios son preferentemente endogámicos, (hablando en sentido más amplio que el familiar o parental), es decir lo usual es que la pareja pertenezca a la misma comunidad o comunidades aledañas, aunque aparentemente de preferencia no a la misma familia. Sin embargo esto no es indicativo de que exista algún tipo de prohibición hacia la exogamia. Debido a la presencia frecuente de ambos apellidos iguales en un individuo suponemos que el matrimonio endógamo se presenta principalmente entre familias que tienen una amplia red de parentesco y escasas oportunidades de relacionarse con el exterior. Aunque

reconocimiento de la ésta relación es más social que biológica ya que depende del cumplimiento de ciertas reglas sociales.

¹¹⁸ - Entre otras definiciones de matrimonio se encuentran la de Gough que lo define "como la relación establecida entre una mujer y una o más personas, que asegura que el hijo nacido de la mujer en circunstancias que no estén prohibidas por las reglas de la relación, obtenga los plenos derechos del status por nacimiento que sean comunes a los miembros normales de su sociedad o de su estrato social" (Gough, 1974, pp.105-106).

también entre aquellas que a través del matrimonio pretenden asegurar y extender su propiedad o bien reforzar situaciones de poder establecidas. No obstante en los últimos años se observa un incremento hacia los matrimonios con personas provenientes de lugares más alejados que su entorno microregional principalmente entre los hombres jóvenes. Esta situación se ha visto favorecida por el fenómeno migratorio y el proceso de globalización que han facilitado el contacto cada vez más frecuente con individuos originarios de otros lugares del país, incluso del mundo.

Para los maya-yucatecos el matrimonio es la unión que da lugar al surgimiento del parentesco por afinidad, que implica en lo real y en lo simbólico los mismos deberes y obligaciones de la filiación consanguínea por parte de las dos familias que se involucran. Estos deberes y obligaciones garantizan alianzas que han propiciado la formación de elites y grupos de poder político y económico que actúan corporativamente tanto en las actividades comunitarias como en la defensa de sus intereses. El matrimonio para estos grupos no solamente les proporciona el establecimiento de una ventajosa relación económica, sino también la posibilidad de ampliar sus relaciones sociales ya que debido a que es un sistema bilateral al casarse se adquieren un número importante de parientes por ambas líneas, lo que no sólo sirve para aumentar el caudal económico sino también para conservar e incrementar el status.

Las reglas que rigen el matrimonio en la sociedad maya contemporánea corresponden en buena parte a la definición ideal construida por los antropólogos (Levi-Strauss, Fox, Spiro, Gough, Buchler, Radcliff- Brow). En primer lugar su realización es un acto público por lo que debe contar con la aprobación social. Es básicamente la alianza entre dos grupos parentales que tiene como fin principal la reproducción y la cooperación económica aunque no quiere decir que estén ausentes afectos y sentimientos entre los contrayentes. Está basado en la monogamia y en la prohibición del incesto entre los parientes consanguíneos más cercanos aunque no sabemos si continúa operando el principio de los primos cruzados estudiados por Eggan. Los matrimonios pueden realizarse por dos formas: la que representa una cierta modalidad del "precio de la novia" que es la más frecuente y socialmente aceptado; y la huida o rapto de la novia.

En el primer caso existe un cortejo que puede durar hasta 3 años, tiempo que utiliza el novio para reunir el capital que le servirá para efectuar el matrimonio. Durante esta etapa es costumbre hacer regalos de poca importancia para los padres de la novia quienes muestran su acuerdo o desacuerdo, hasta finalmente "hacer la petición de mano" y fijar la fecha para efectuar el enlace. Esta ceremonia se lleva a cabo en la casa de la novia y deben asistir los padres del novio llevando obsequios tanto para los padres como para la novia. A cambio de estos regalos los padres de la novia deben agasajar a los posibles parientes con comida y bebida. La fiesta de la boda es totalmente pagada por la familia de la novia, mientras que el ajuar es comprado por el novio. En la actualidad casi todos los matrimonios realizan tanto la ceremonia civil como religiosa, sea católica o de cualquiera de las otras iglesias que tienen presencia en la comunidad.

El segundo caso tiene lugar cuando los padres de uno de los novios con frecuencia los de la mujer, se muestran en desacuerdo con el novio especialmente por motivos económicos, como que el novio no tenga trabajo, pero también por rencillas personales principalmente de tipo político o religioso entre las familias. Sin embargo una vez que tuvo lugar la huida, las familias se ven obligadas a aceptar la unión pero sin celebrarse las festividades religiosas y civiles, limitándose únicamente a la ceremonia civil o al mero acto litúrgico. Uno de los matrimonios que habían seguido este camino, formado por Darling y Manuel nos confesaron que "lo hicieron para ahorrarse los gastos de la boda ya que no tenían dinero y ya habían estado juntos". Así el parentesco por afinidad independientemente de las formas de establecerlo, marca para la sociedad rural maya contemporánea el principio o la renovación de la alianza entre dos grupos diferentes de parientes que tienen como objetivo principal la formación de nuevas familias que permitan la reproducción biológica, social y cultural.

Relación de filiación que se establece entre padres e hijos. Debido a que en todas las sociedades existe el propósito de mantener su identidad a través del tiempo, una de las primeras reglas es la de establecer el status de los hijos en relación con el de los padres es decir la adquisición de "los plenos derechos del status que por nacimiento son transmitidos por los padres y que son comunes a

los miembros normales de su sociedad o de su estrato social" (Gough, 1987:106) y que de acuerdo con Radcliffe-Brown (1982) pueden ser: a) la filiación cognaticia si el reconocimiento de derechos y deberes proviene de ambos progenitores; b) la unilineal cuya filiación se da a través de uno de los padres con exclusión del otro. Cuando se da por parte del padre será patrilineal y cuando sea por parte de la madre se denominará matrilineal. Raymond Firth introduce la filiación ambilateral que implica a ambos progenitores pero que a diferencia del cognaticio opera selectivamente para cada una de las ramas de filiación hacia ciertos aspectos.

Asimismo a través de las relaciones de filiación se establecen las reglas que autorizan o prohíben el matrimonio entre los grupos familiares emparentados como es el caso del incesto, que para Levi-Strauss (1987:37) no es más que una especie de "remodelación de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación" y que como demostró Taylor la prohibición del incesto permitió mediante la creación de los lazos artificiales de afinidad la construcción de una sociedad humana a pesar y contradictoriamente a la fuerte influencia aislante de la consanguinidad".¹¹⁹

Como ya mencionamos anteriormente la filiación entre los actuales mayas yucatecos se realiza por la línea del padre, por lo que siguen un patrón de filiación patrilineal. Así la herencia de la tierra de cultivo y el terreno de la vivienda se otorga a los hijos varones. Generalmente son los hijos varones quienes al casarse llevan a sus mujeres a vivir a la casa paterna, mientras que las mujeres deben salir a vivir a la casa de los padres del esposo. Como dijo don Fermín "las hijas no necesitan tierra porque a ellas las mantiene el marido y les construye su casa, en cambio mis hijos deben luchar por su vida y la de su familia". Asimismo parece existir una mayor reconocimiento hacia los parientes del padre con respecto a la parentela de la madre, en cuanto a la

¹¹⁹.- El hecho de que el matrimonio sea un asunto público y no privado implica que las alianzas sean entre grupos y no entre individuos, por lo que se establecen reglas tendientes a normar las relaciones establecidas a partir del matrimonio como por ejemplo el levirato y sororato o que en casos donde la filiación sea patrilineal, la validez del matrimonio dependa del nacimiento del primer hijo varón que asegure la continuidad del linaje del esposo.

autoridad que pueden ejercer los tíos y abuelos paternos sobre la prole del hijo o nieto. Así como también las prioridades en cuanto al acceso de beneficios o bienes.

La información sobre las relaciones de filiación nos permitió introducirnos en las formas a través de las cuales se adquieren los "atributos" de género al mismo tiempo que nos mostró el grado de aceptación del poder en el nivel íntimo familiar que posteriormente se expresará en el nivel social y que fue útil para explicarnos el sistema de transacciones que operan entre los actores sociales estudiados y los sectores dominantes. En las familias estudiadas en ambas regiones, aunque en diferentes grados, la figura masculina es preponderante y por lo tanto es el padre, o los hijos varones (cuando son mayores de edad) en ausencia de éste, quienes toman las decisiones tanto hacia adentro como hacia fuera de la unidad familiar. El poder y control que ejerce el jefe de familia sobre todos los miembros incluyendo a la esposa es incuestionable. El esposo es la figura dominante y se le debe obediencia y respeto. De tal modo que la máxima autoridad la representa el jefe de familia; sus decisiones no se discuten ni se cuestionan.

Aun en aquellas familias del municipio de Motul en las que la mujer se ha convertido en la principal proveedora, la subordinación de la mujer a la autoridad del hombre es evidente y manifiesta, incluso en aquellas en las que el marido esté ausente por cuestiones de trabajo, cuando se refieren a él tanto los hijos como la esposa lo hacen con una gran deferencia. El dominio, la obediencia y el respeto otorgado a la figura paterna es mucho más acentuada en el municipio de Valladolid y particularmente en Kanxoc, como lo demuestran las palabras de doña Elba que al preguntársele si salía a votar nos contestó "no salgo porque los maridos lo tienen prohibido y si te llegan a ver salir ha te pega una regañada sino es que hasta una limpia te puede dar"

Durante los primeros cinco años de edad, no existe una marcada diferencia entre niños y niñas. La actitud y el trato por parte de ambos padres hacia sus hijos es cariñoso y tolerante, incluso llegan a tener cierto grado de deferencia para satisfacer en la medida de sus posibilidades las demandas infantiles. Pero a partir de esa edad el trato empieza a diferenciarse en detrimento de la mujer. La mujer vive subordinada a la autoridad del hombre ya sea el padre, el marido, los hermanos e incluso los hijos mayores. El reconocimiento social de la mujer se da básicamente en relación con su

función como reproductora biológica y social por lo que en este sentido el ejercicio de sus derechos es muy limitado. Su papel es muy secundario en cuanto a la toma de decisiones y su participación en el mundo de lo público; no así en lo que se refiere al mundo privado donde las labores domésticas y el cuidado de los hijos es de su exclusividad. En el ámbito público su accionar se restringe a participar sólo en aquellas actividades consideradas como inherentes a su sexo tales como asistir a los servicios religiosos cotidianos o como cocineras en las fiestas comunitarias de los gremios o el santo patrón. Una característica especial de la construcción de la identidad de la mujer en general y en Kanxoc en especial es su connotación de dependencia y subordinación a las necesidades de la familia que se traslada también al colectivo social.

Los niños por su parte, desde la edad de 8 años, inician al lado de su padre o quién ejerza esa función en la familia, su proceso de aprendizaje laboral en relación con el papel que deberán desempeñar de acuerdo a su sexo. Principian por acompañar a su padre a las labores del campo, realizando pequeños trabajos que se van tornando más difíciles conforme el niño crece. Asimismo hacia los 11 años los hijos varones acompañan al padre a aquellos eventos sociales y políticos colectivos realizando actividades de simple observación o ejecutando pequeñas tareas. Uno de los ejemplos que más llamaron nuestra atención fue la participación de los niños de esta edad en la "vigilancia" durante toda la noche del guiso ceremonial que se cocina en el *pib* en la fiesta del santo patrón. Grupos de chiquillos se alternaban para la vigilancia que efectuaban en medio de risas y juegos aunque bajo la supervisión de los adultos que en una casa cercana realizaban otras tareas en el mismo ambiente festivo.

Por lo que se refiere a las niñas, este proceso comienza a edad más temprana, ayudando a la madre en el cuidado de los hermanos menores y en algunas labores domésticas como lavar la ropa o recoger leña. La socialización de las niñas está orientada hacia el ámbito privado, al desempeño de su "función doméstica de ama de hogar"¹²⁰ que se encuentra a cargo de la madre y de las otras mujeres de la familia.

Tanto unos como otras a medida que crecen van participando en las actividades comunitarias de acuerdo con su sexo y edad tales como las fajinas, los gremios, la

¹²⁰ - La construcción de la identidad femenina como "ama de casa" tiende a totalizar los diferentes roles y comportamientos que deberá asumir a lo largo de su vida, así como a trazar

fiesta del santo patrón o su incorporación en el Sistema de Guardias en el caso de Kanxoc, desempeñando trabajos sencillos que los van preparando para los papeles que desempeñarán cuando sean adultos.

El proceso de adiestramiento en el caso de los hombres se encuentra a cargo de los diferentes especialistas, que les dan el trato de aprendices, aunque desde luego como se mencionó, las primeras enseñanzas las recibe del padre o la figura masculina que se encuentra desempeñando este papel. De tal manera que el grupo familiar lo mismo el nuclear que el ampliado es el espacio social donde se recrea y reproduce la identidad colectiva.

De acuerdo con lo anteriormente planteado podemos decir que por su "operatividad cotidiana" se destaca la predominancia de la familia nuclear o restringida, cuya dimensión depende de varios factores tales como la etapa de desarrollo en que se encuentra, la disposición de recursos, la migración etc. Sin embargo existen también grupos familiares que están integrados por una o dos unidades nucleares a las cuáles se han incorporado parientes consanguíneos que se reconocen por estar ligados a un antepasado común claramente identificado por todos los integrantes, que comparten el lugar de residencia, el trabajo y frecuentemente el consumo, integrando lo que hemos denominado como familia ampliada y a la que algunos antropólogos ven como continuidad de los linajes prehispánicos y coloniales.

5.2.- Ciclos de la familia

La composición de la familia varía en función de un proceso de segmentación de la familia nuclear que presenta diferentes ciclos de desarrollo, que fueron primeramente introducidos por Meyer Fortes (1950) en su estudio sobre los ashanti del Africa Occidental que consideró tres fases en el desarrollo de la familia: 1) la fase de expansión, en la cuál los hijos de la pareja son emocional, jurídica y económicamente dependientes de los padres; 2) la fase de dispersión que abarca desde el matrimonio de los hijos mayores hasta el menor de ellos; y 3) fase de sustitución que termina con la muerte de los padres y sus sustitución por la familia de los hijos. En general se puede decir que las tres fases mencionadas corresponden a ciclos denominados de fusión y

una sucesión ideal de roles directamente vinculados con su trayectoria vital.

fisión (Fortes, Prichard, etc.) que se repiten y se entremezclan constantemente y en los que la propiedad del terreno residencial juega un papel fundamental como veremos más adelante.

En nuestra investigación encontramos que la mayor parte (53.3%) de las familias nucleares o restringidas se encuentran en etapa de expansión con uno o dos hijos pequeños. En una primera etapa algunas de estas nuevas familias comparten con sus padres el lugar de residencia e incluso viven en la misma casa compartiendo también los alimentos, el trabajo y el consumo en general. Pero también encontramos que existen otros casos en donde sólo se comparte el terreno residencial, mientras que los otros aspectos son manejados en forma independiente por cada una de las nuevas familias. (ver cuadro 14)

Cuadro 14

	Total muestra	Valladolid	Motul
Expansión	53.3	66.2	42.4
Consolidación	30.8	23.1	38.2
Dispersión	14.9	10.7	19.4
Total	99.0	100	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

En segundo lugar se encuentran las familias en etapa de dispersión o fisión (30.8%) cuando los hijos mayores dependiendo de la zona, se han insertado ya en el proceso de trabajo, sea en las labores del campo o en el trabajo asalariado y ya han consolidado la formación de su propia familia. Es en esta etapa cuando los hijos mayores suelen abandonar el terreno paterno pues ya han adquirido el suyo y construido su propia casa.

Siguiendo este proceso de segmentación encontramos otras familias en etapa de sustitución (14.9%) integradas por la pareja (cuyos hijos ya se han ido), a la que se suman alguno(s) de los parientes consanguíneos como una hermana, tía, sobrinos o afines, como podría ser la cuñada sin pareja pero con hijos que conviven en el mismo lugar de residencia, incluso llegan a vivir en la misma casa y comparten los gastos y el consumo. Este último caso representa también una modalidad de la familia ampliada o compuesta y se observó que existe una tendencia a que los parientes que se incorporan a la pareja provengan preferentemente de la línea del jefe de familia.

Durante las etapas de fisión, el papel de la mujer tiende a reforzarse, ya que debido a la contribución de los hijos de nuevos miembros como las nueras y los nietos, su función como principal concedora y transmisora de normas sociales y valores culturales adquiere un lugar preponderante que mantendrá por el resto de su vida. Esto es explicable si consideramos que entre los mayas yucatecos actuales la mayor parte del capital cultural concerniente al ámbito privado, tanto material como simbólico es posesión de la madre. De esta función socialmente otorgada a la mujer surge una contradicción con relación al status y al papel que juega en la sociedad, ya que por una parte existe una desvalorización de la figura femenina como tal frente a una exaltación de su papel progenitor que se va construyendo a partir de que tiene su primer hijo y que se acrecienta paulatinamente de acuerdo al número de hijos que es capaz de procrear.

Siguiendo a Levi-Strauss diríamos que estos ciclos responden al interés social fundamental de impulsar la creación constante de la familia restringida, ya que ésta tiene una existencia limitada en el tiempo con el fin de proteger el funcionamiento de cualquier sociedad. Porque como afirma :

"lo que realmente diferencia el mundo humano del mundo animal es que en la humanidad una familia no podría existir sino existiera la sociedad, es decir, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia sólo puede llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad" (Lévi-Strauss, 1974:36)

5.3.- Residencia y herencia

En la estructura familiar de los de mayas yucatecos actuales, la relación de filiación predominante es la patrilineal, lo que significa que el status social se adquiere por vía

paterna. Esto implica que el patrón de residencia prevaleciente sea virilocal, puesto que en la mayoría de los casos el terreno residencial es propiedad del padre, que lo heredará a sus hijos hombres. De acuerdo con la información obtenida en pocas ocasiones la mujer aparece como sujeto de herencia, lo que parece indicar que puede ser la excepción en las ocasiones en que no existe un hijo varón. El patrón usualmente aceptado es que el hijo lleve a la desposada a casa de sus padres donde permanecerá por lo menos hasta que llegue el primer hijo o reúna los medios necesarios para construir su propia vivienda. Así en la mayor parte de los casos (57.6%) el terreno residencial de los entrevistados fue obtenido como producto de la herencia por vía paterna¹²¹.

Cuando se trata de varios hijos varones, conforme éstos se van casando viven una primera etapa en la casa paterna y a veces una segunda compartiendo el mismo terreno, generalmente tienden a construir su propia casa, fuera del terreno paterno para de esa forma independizarse totalmente de sus padres y adquirir los bienes que heredarán a sus hijos. Esta actitud de autonomía con respecto a los padres se muestra aun cuando convivan en el mismo terreno pues la mayoría funcionan como familias nucleares. Es frecuente que los dos últimos hijos que se casen sean quienes hereden la propiedad paterna. Esto en reciprocidad a que el último hijo es quien brinda compañía a sus padres y se hace cargo de su cuidado.

Cada una de las nuevas familias nucleares funciona en forma independiente en cuanto a la producción, el trabajo e ingreso del jefe de familia y el consumo. Aunque eso no significa que no compartan determinadas actividades colectivas o no existan relaciones de solidaridad y reciprocidad tanto en el aspecto productivo como social, político o ritual. Estos grupos parentales funcionan como una unidad corporativa¹²² en

¹²¹ - Hubo una parte (33%) de las familias que declararon haber "comprado" el terreno de la vivienda, sin embargo no pudieron decir quién fue el vendedor ni el monto de la compra, asimismo otros declararon no tener papeles de propiedad y un 9.1% dijo que la vivienda era alquilada o prestada por un pariente.

¹²² - Cabe aclarar que no se sabe si esos grupos parentales continúan funcionando como sistemas segmentarios de linajes que según los estudiosos eran la base de la estructura social de los mayas prehispánicos y coloniales en el sentido legal o jurídico pero nuestros datos nos permiten decir que funcionan como una asociación política primaria, ya que toda posible relación política y religiosa tanto formal como informal tiene lugar en el contexto del sistema de parentesco extenso y ampliado.

ocasiones especiales o de crisis entre las que están, la enfermedad o la muerte de alguno de sus miembros, otros eventos como el matrimonio o bien en las fiestas comunitarias como los gremios y las fiestas principales como el carnaval y la del santo patrón, así como la integración de grupos de apoyo cuando uno de los miembros tiene acceso al poder o pretenden algún puesto público o bien ser parte restringida de la población que disfruta de los beneficios de los programas y actos demostrativos de los gobiernos estatal y federal

El grado de interacción familiar se manifiesta en la forma en que es dividido el terreno residencial, pudiéndose distinguir dos formas que parecen estar vinculadas con el tipo de relaciones establecidas entre ellas y los recursos de que disponen. Una división es hecha rústicamente por pequeñas bardas o rejas de madera, en cuyo caso todos los habitantes del terreno comparten el patio o solar¹²³ como un espacio común, en el que se realizan actividades cotidianas como el lavado de ropa, el cultivo del solar y la cría de animales domésticos o simplemente como espacio de convivencia por las tardes. Es también el espacio en el que se llevan a cabo diversas prácticas íntimas cotidianas y simbólicas tales como actividades festivas y rituales o son lugares de reunión de eventos relacionados con la enfermedad o la muerte, integrando así una unidad residencial.

La segunda forma divisoria se hace con albarradas o bardas que marcan claramente la separación y la independencia entre las familias, por lo que en este caso no comparten un espacio común. Sin embargo esto no implica que dejen de actuar solidariamente en las ocasiones especiales antes mencionadas. Esta forma de división es más frecuente en Motul que en Valladolid.

Una variante en esta segunda forma se presenta cuando, como en el caso de Kanxoc, el territorio en que se asienta el poblado es sumamente pedregoso, por lo que una buena parte de las casas no cuenta con el solar o patio común, hecho por el cual las viviendas sólo pueden abrigar a una sola familia que cuando mucho disponen de una pequeña parte de terreno en él que difícilmente se puede sembrar.

¹²³.- Entre los maya-yucatecos actuales existe el llamado patio o solar que es el espacio localizado en la parte trasera de las viviendas que tiene, múltiples usos tales como, lavar la ropa, criar animales como aves de corral, cerdos, sembrar hortalizas y otras plantas (incluso maíz) y que también se utiliza como lugar de reunión en caso de fiestas.

Como se señaló anteriormente no es común encontrar a la mujer con derechos de propiedad¹²⁴ sobre la vivienda o el terreno de cultivo. Es conveniente señalar que en los casos en que aparece como propietaria, coinciden con la ausencia de hijos varones en la familia o cuando es un varón y varias hijas. Esto puede ser indicativo de la continuidad de la filiación patrilínea que parece caracterizar las relaciones de la familia actual. Entre los mayas de Yucatán la exclusión de la mujer con respecto a la propiedad es reportada por Landa (1973: 41-42) cuando señala que "los indios no admitían que las hijas heredaran con los hermanos si no era por vía de piedad o voluntad". Aunque al parecer esto no es privativo de los mayas yucatecos, ya que Guiteras (1982) señala que entre los tzotziles de Chiapas las mujeres tampoco heredan la tierra.

A partir de lo anterior podemos presuponer que la mujer en términos generales no es considerada como sujeto propietario sino como usufructuarias pero sólo de nombre ya que de hecho no tienen ningún derecho de propiedad salvo en los casos mencionados. El supuesto usufructo se adquiere por medio del padre, el marido o los hijos. Así cuando el esposo muere la propiedad pasa a éstos y en el caso de que los hijos varones sean muy pequeños, la mujer deberá acudir a alguno de los miembros de su familia de origen o de la familia consanguínea del marido para que trabajen la tierra a cambio de dividir la producción. Pero si no existen hijos varones ella adquiere la propiedad que a su vez transmitirá a sus hijas.

5.4.- Organización y funciones de la familia

Siguiendo con el planteamiento inicial de buscar las diferencias y encontrar las semejanzas entre la zona del henequén y el oriente, la primera similitud que encontramos entre ambas regiones en cuanto al parentesco es el predominio de la familia nuclear legitimada socialmente por el matrimonio monógamo, pero que inicia una modificación en la región henequenera, ante procesos migratorios por medio de los cuáles el núcleo familiar está siendo constituido sólo por uno de los miembros de la pareja, que casi siempre es la mujer, y sus hijos. Este tipo de familia para poder

¹²⁴.- Aunque en algunos trabajos historiográficos, (Güemes, 2000) sobre la tenencia de la tierra desde finales del siglo XVIII hasta antes de la Guerra de Castas reportan haber encontrado

sobrevivir y tener acceso a la tierra, recurre a su grupo familiar extenso, que es en última instancia la forma más simple de la división social del trabajo y uno de los mecanismos de supervivencia más importantes entre los grupos indígenas y campesinos. Las relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad establecidas a través de este grupo de parientes, han sido y son fundamentales para la reproducción social del grupo.

Aunque esta cualidad del parentesco continúa operando en forma semejante en ambas regiones, en la zona henequenera se observa, una tendencia a privilegiar a la familia nuclear o restringida por sobre las relaciones de parentesco más amplia que se encuentra muy vinculada con la competencia por los recursos llámense, tierra o trabajo¹²⁵. Esta situación se refleja en que aun cuando los hijos sigan compartiendo el terreno con sus padres o hermanos, las divisiones entre los terrenos de la vivienda se hacen con bardas más altas que evitan la intercomunicación con los demás ocupantes del terreno, haciendo funcional la organización nuclearizada del grupo parental. Asimismo es común ver ciertas actitudes de competitividad entre los hermanos por mejorar la construcción de la vivienda, adoptando el modelo urbano occidental. Esta tendencia puede ser indicativa de que el modelo corporativo basado en la familia que ha caracterizado a la organización social de los maya-yucatecos desde cuando menos la época colonial y que fue muy bien aprovechado por los dominadores en diferentes épocas ha comenzado a fracturarse.

Por otro lado como resultado del desempleo y la migración masculina que se lleva a cabo en la zona henequenera, originada por la quiebra de la industria del agave, un importante número de mujeres se han visto obligadas a asumir el papel de jefas de familia. Este cambio en la estructura familiar implica que queda también bajo su responsabilidad el mantenimiento y cuidado de los hijos, aun cuando reciban ayuda por parte de sus dos grupos parentales tanto el de orientación como el de procreación¹²⁶.

documentos que consignan propiedad sobre la tierra a nombre de mujeres.

¹²⁵.- Entre los actuales campesinos maya-yucatecos, la tierra o más propiamente el territorio no es visto únicamente como medio productivo sino también como espacio de reproducción social y simbólica y por lo tanto como referente de arraigo, pertenencia y por lo tanto de identidad colectiva.

¹²⁶.- Al analizar las alianzas matrimoniales antropólogos como Durkheim, Mauss, Levi-Strauss suelen distinguir entre "dos tipos de familia: familia de orientación (aquella en la que nace el

Tal es el caso de doña L. Barea cuyo marido fue liquidado por Cordemex con una cantidad que le sirvió tan sólo para mantener a su familia dos meses. Quedo desempleado por varios meses hasta que tuvo que emigrar a Cancún en busca de trabajo. Para sobrevivir los meses de desempleo y mientras reunía algo de dinero para mandar a su familia, doña Laura tuvo que incorporarse al trabajo doméstico en la ciudad de Mérida dejando a sus 4 hijos menores al cuidado de su suegra. Debido al precario salario del esposo Laura tuvo que seguir trabajando más intensamente hasta llegar a aportar casi lo mismo que el esposo, que trabajaba como ayudante de albañil.

Así es cada vez más usual en la comunidad de Uci ver una nueva forma de familia integrada por la madre y los hijos solos o con un pariente, generalmente una mujer mayor, que se ha incorporado a la familia como apoyo para la mujer que debido a la nueva situación ocupa ahora el papel de proveedor y jefe del grupo nuclear familiar. Pero también en el ámbito público la figura femenina emerge como protagonista, ya que las reuniones o asambleas que se realizan en las comunidades para tratar problemas colectivos o tomar decisiones de grupo están ahora integradas mayoritariamente por mujeres, y aunque en su acceso a los cargos públicos tanto formales como rituales es todavía difícil, se observa una tendencia a su incorporación¹²⁷ a la vida política de su localidad.

En la región oriente la familia doméstica amplia o compuesta tiene un papel primordial como forma de organización, los lazos de parentesco refuerzan la cohesión y unidad del grupo familiar tanto en el aspecto económico como social. Debido a que los procesos de cambio han sido radicalmente diferentes a los que se dieron en la zona henequenera, en esta región la presencia de este tipo de familia se observa con más frecuencia. Los lazos de solidaridad y reciprocidad entre los parientes ya sean consanguíneos, afines o rituales se refuerzan constantemente a través de la participación en actividades colectivas como las asambleas o reuniones políticas, las

individuo) y familias de procreación (aquella en las que el individuo se casa) a este tipo análisis sobre la familia y grupos de parentesco se le conoce como teoría de la alianza". (Buchler, op. cit., pp.25-27)

¹²⁷. - Como ejemplo de este ascenso de la mujer al menos en la zona henequenera encontramos a doña Socorro que al frente de un grupo de mujeres de la comunidad fue elegida como Comisaria Municipal en la comisaria de Zacapuc perteneciente al municipio de Motul. Sin

fiestas comunitarias y los trabajos de fajina en bien de la comunidad, en las que se pone en juego el prestigio del grupo parental ya que se demuestra la fuerza y la unión que existe entre sus miembros. Una forma para explicar "estos intercambios – escribe Goodenoug¹²⁸, - entre y dentro de las familias se realiza sobre la base de una distinción de identidades sociales {...} implicadas y el modo como, a la luz de tales identidades {...} los derechos y deberes de una determinada personalidad social se distribuyen en relación a los otros".

El mecanismo de reciprocidad implica que quien recibe está obligado a retribuir en forma igual o semejante. El incumplimiento de este compromiso tiene una fuerte sanción social que es ejercida en primer término por el grupo de parientes y en segundo lugar por la autoridad correspondiente al campo civil o religioso donde se hubiera faltado al compromiso. La estigmatización consiste en estigmatizar al incumplido, mediante un conjunto de medidas que tienen por objetivo evidenciar públicamente la falta de seriedad y responsabilidad del individuo y en consecuencia marginarlo de participar en otras actividades durante un lapso que varía en razón de la gravedad de la falta cometida. Este mecanismo de control social aunque aún tiene fuerza suficiente para ser ejercido y aceptado por la mayoría, muestra ya cambios que inciden en la intensidad de la sanción y en las formas de cubrir la falta.

5.5.- El parentesco ritual

Decidimos dejar para el final esta variante de la relación de afinidad, debido a las particularidades que tiene como una relación social que cumple funciones paralelas y de apoyo al parentesco, al mismo tiempo que significa la validación religiosa y de la estructura formal del parentesco de un vínculo amistoso. La importancia del parentesco ritual entre los grupos maya-yucatecos tiene su origen en la implantación de la religión católica, ya que las dos formas más relevantes de esta forma de parentesco son el padrinzago y el compadrazgo que se derivan de actos litúrgicos o ritos de paso como el bautizo y el matrimonio. En el caso de los mayas yucatecos existen dos tipos de

embargo la oposición de la mayoría de los hombres de la comunidad le creó un clima de conflicto que finalmente después de unos meses la obligó a renunciar

¹²⁸ - Citado por Buchler, op. cit., pp. 44.

padrinazgo que se dan en función principalmente del rito del bautizo: el bautizo tradicional o *h'ets' mek'* y el bautizo católico.

El padrino de bautizo social y simbólicamente tiene el status de padre, ya que debe estar siempre pendiente de su ahijado y brindarle su apoyo siempre que lo necesite a lo largo de toda su vida. Si el padre llega a morir, el padrino asumirá su papel. En reciprocidad el apadrinado debe tener hacia el padrino el mismo respeto y consideración que a su padre. Asimismo la relación de compadrazgo que se establece entre el padre y el padrino suele extenderse a las dos familias que de esa manera establecen una alianza y un compromiso de ayuda mutua. También en este tipo de parentesco funciona el tabú del incesto tanto entre padrinos y ahijados como entre compadres pues " los ahijados son propiamente como hijos y los compadres pasan a ser casi nuestros hermanos" señaló el matrimonio formado por don Feliciano Cohuo y doña Carmita Chi vecinos de Uci. En el mismo sentido se expresaron don Luis Uicab y su esposa doña Lucila May que viven en Kanxoc.

La selección del padrino varía según el caso. En el bautizo, al escoger el padrino se privilegian el parentesco consanguíneo, en primer lugar por la línea paterna y secundariamente por la materna, de preferencia se busca que los futuros padrinos sean jóvenes, casados y reúnan las características morales como el ser buen padre en el sentido de buen proveedor, trabajador, honrado y con cierto conocimiento de los rituales religiosos, especialmente aquellos vinculados al trabajo del campo en el caso del hombre, en tanto que para la madrina se pide que sea buena esposa y madre, dando por hecho que si desempeña bien estos papeles es consecuencia de los conocimientos que tiene al respecto. Estas características se deben a que el padrino es visto paralelamente vinculado al papel del padre que guiará y protegerá al ahijado. En tanto que en la selección del padrino de matrimonio tiene mayor importancia la posición económica, el prestigio o las relaciones sociales, pues lo que se busca es encontrar una persona que sirva de apoyo al recién casado para la formación de su nueva familia ya sea en cuestiones económicas o sociales.

En general estos requisitos siguen funcionando para la selección del padrino en las dos zonas estudiadas, aunque en la zona henequenera en algunas familias se empiezan a ver cambios tanto en los criterios para seleccionar a los padrinos como en

la realización de las ceremonias e incluso en el trato que se da entre los compadres. Tales cambios se presentan en especial en el matrimonio pues se han introducido elementos provenientes de la sociedad urbana occidental como nombrar padrinos para cada una de los elementos que integran la fiesta y los criterios de selección van más en función de la posición económica que de los criterios prevalecientes que ya mencionamos. No obstante las relaciones de parentesco ritual afirma la cohesión social y consolida los vínculos de reciprocidad y solidaridad entre los integrantes de la familia extensa y ampliada.

Los grupos familiares actuales en el medio rural yucateco aunque en su mayoría continúan funcionando como unidades corporativas que sirven como base de apoyo para ciertas acciones colectivas y su pertenencia a ellos es requisito indispensable para formar parte de la comunidad y tener acceso a la tierra y al poder, han experimentado cambios que tienen que ver con el desarrollo histórico social en cada una de las zonas estudiadas. En este sentido tenemos que los cambios más significativos que se han operado en las relaciones de parentesco se localizan en la ex zona henequenera, especialmente en la familia nuclear, tanto en su composición, como en cuanto a la reasignación de los papeles tradicionales de los integrantes de la pareja conyugal, como resultado de los movimientos migratorios y la incorporación de la mujer al mercado de trabajo. Es en este sentido que su papel como principal reproductora y transmisora del sistema de normas y valores se ha alterado sustancialmente dejando a otros miembros de la familia esta tarea.

A pesar de estos cambios, la familia entre los mayas actuales es todavía el espacio social privilegiado donde se depositan y resguardan los emblemas de la identidad étnica, que forman parte del "discurso oculto o secreto" que hace referencia no sólo a la lengua sino al conjunto de prácticas sociales y simbólicas que forman parte de la matriz cultural que los distingue de otros grupos étnicos. De tal manera que el grupo familiar lo mismo el nuclear que el ampliado es el espacio social donde se recrea y reproduce la identidad colectiva.

Asimismo el parentesco es el mecanismo que ha permitido a los campesinos mayas y su familia su continuidad histórica y cultural en la medida en que ha dado lugar a la formación de grupos amplios que les proporcionan sentimientos de pertenencia y

de seguridad y les da la posibilidad de participar en el sistema de transacciones que establecen con los sectores dominantes.

6.- Hacia la modernidad y el progreso. Cambio y continuidad: mestizos y catrinas

La cotidianidad es el espacio donde más se desempeña o manifiesta realmente la cultura, donde se despoja de lo ideal y donde el comportamiento individual es un acercamiento al comportamiento colectivo. Así tanto la forma de vestir y el donde se vive pueden ser expresiones individuales pero también colectivas de la adscripción e identidad de una colectividad. El lugar o espacio cotidiano en donde se reproducen los sujetos sociales tanto individual como socialmente, manifiestan con toda claridad las diferencias o semejanzas con respecto "al otro".¹²⁹

Para los mayas actuales de Yucatán, más propiamente para una parte significativa de las mujeres maya-yucatecas pertenecientes al medio rural, el vestido "tradicional" o hipil¹³⁰ ha dejado de ser un signo diacrítico de identidad étnica y paulatinamente está siendo sustituido por prendas de la moda occidental. Al respecto es interesante señalar el proceso de apropiación de que ha sido objeto esta indumentaria por parte de las mujeres de otros grupos sociales, ha contribuido a introducir nuevos elementos en la confección del hipil a fin de adaptarlo a las necesidades y los patrones estéticos de las otras mujeres.

Sin embargo, podríamos pensar que su persistencia entre las mujeres que se autoidentifican como mayas, tal vez, este expresando una actitud de resistencia que se encuentre influenciada por la reevaluación de que ha sido objeto por parte de las mujeres de los estratos sociales más altos. En el abandono de esta prenda actúan varios factores tales como los gastos que implican su confección por el alto costo de los

¹²⁹ - La vivienda y la indumentaria tradicional actualmente operan más como marcadores de clase que de identidad étnica, esta connotación se subsume, siendo utilizados como sinónimos para señalar una situación social y económica desigual y subordinada. Aunque la indumentaria pueda ser utilizada eventualmente como marcador étnico, esta categorización se encuentra subsumida a la de clase social.

¹³⁰ - La indumentaria de la mujer maya-yucateca estuvo integrada desde la época colonial por dos prendas principales: el hipil o vestido de diario y el terno o vestido de gala. En ambos casos la prenda es elaborada con tela blanca de algodón y esta integrada por dos piezas, un medio fondo con bordado al final y encima un vestido con coloridos bordados en la parte alta y al final. La primera prenda es corta mientras que la segunda es larga hasta el tobillo. Ambas se complementan con alhajas de oro y rebozo.

materiales que se emplean, la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, que la obliga a emigrar a la ciudad y a sustituir esta prenda por formas de vestir más modernas, sobre todo entre las nuevas generaciones¹³¹ que desean dejar de ser vistas como "mestizas" y transformarse en "catrinas".

No obstante el uso más o menos generalizado del vestido tradicional, por mujeres de diferentes estratos sociales, aparece como una revaloración de esta prenda y ha influido en dos sentidos: el primero que actúa hacia fuera, ocasionado que actualmente pueda ser interpretado desde el exterior como marcador de identidad regional¹³², despojándolo así de su connotación étnica. En tanto que hacia el interior del estado cumple una doble función, en primer lugar como indicador de clase entre las mujeres no indígenas, dependiendo de los espacios sociales en los que se utilice y de las diferentes mujeres que lo porten, y secundariamente como marcador étnico entre las que se autoidentifican como mestizas o mayas, en la medida en que la apropiación de esta prenda por "las otras" ha matizado el significado estigmatizante vinculado con lo maya

Mientras las féminas pertenecientes a las clases medias o altas confeccionan el hipil en telas finas y con ricos bordados a mano de punto de cruz (*xocbichuy*) y lo usan ocasionalmente "para estar en casa"; las esposas e hijas de campesinos lo visten cotidianamente y son hechos con telas de baja calidad y bordados sencillos a máquina que han sustituido el bordado a mano e incluso recientemente se ha empezado a utilizar en lugar del bordado tela estampada simulándolo. En tanto que el vestido de lujo o terno ha desaparecido definitivamente del escaso guardarropa de la mujer campesina, quedándose como propio de las mujeres de las clases económicamente

¹³¹.- De esta manera el hipil no es un claro o definitivo marcador de identidad étnica maya, pues es utilizado inclusive entre las mujeres de las clases más altas de la ciudad de Mérida capital del estado y por mujeres de diferente extracción social, incluso por mujeres provenientes del extranjero

¹³².- Así se ha vuelto frecuente que en los actos políticos que pretenden dar una imagen del estado de Yucatán se lleven preferentemente a mujeres que visten el hipil sea que lo vistan cotidianamente o que se presione a aquellas que no lo usan para que lo vistan en esas ocasiones. Mientras que en el ámbito social se suele utilizar el vestido tradicional de gala que es el terno, lo mismo lo portan jóvenes edecanes en eventos culturales que en concursos de belleza.

más favorecidas tanto en el medio rural¹³³ como urbano. Formando parte de estas prendas pero sobre todo en ocasiones de fiesta se encuentran los rosarios y aretes de oro, filigrana y coral. En éstos como en el caso del vestido, el número y calidad de las joyas indica el grupo social al que pertenece la mujer que las luce¹³⁴.

Sin embargo a pesar de los procesos mencionados encontramos que un importante número de las mujeres (76.6%) que integran la muestra continúan usando el hipil como prenda cotidiana. El resto se divide entre las que sólo lo hacen en ocasiones especiales (15.3%) como las fiestas comunitarias (del santo patrón, carnaval, los gremios) y/o cuando por alguna razón de tipo social e incluso político es necesario utilizarlo como símbolo de identidad o de filiación cultural y finalmente aquellas (8.1%) que ya no lo utilizan nunca. La mayor parte de las mujeres que no visten esta prenda tradicional paralelamente muestran una tendencia al abandono de la lengua maya, lo cual implica de algún modo un cierto renunciamiento a su cultura materna. (ver cuadro 15) La mayoría de estas mujeres trabajan fuera de su comunidad de origen, generalmente en la ciudad de Mérida o Cancún donde desempeñan trabajos mejor pagados y calificados que el trabajo doméstico.

En el municipio de Motul se observa que un número significativo de la población femenina aún continúa utilizándolo¹³⁵, mientras que el resto solamente lo porta en ocasiones especiales o ya no lo viste en ninguna ocasión. Este proceso de abandono del hipil se muestra con toda claridad en las comisarías más alejadas de la cabecera

¹³³ - Como un ejemplo de esta situación se encuentran los grupos bailadores de jarana que se han formado en casi todos los municipios del Estado, incluyendo la ciudad de Mérida, en los que participan las jóvenes pertenecientes a las familias de mayores ingresos de cada municipio e incluso comisarías y que portan siempre el terno o vestido de gala. Es conveniente señalar que el costo de esta prenda oscila entre 30 y 50 mil pesos que va de acuerdo con la calidad de la tela, los hilos y la creatividad del diseño en forma y color del bordado ya que si éste es elaborado a mano su valor aumenta considerablemente. A todo esto deben sumarse las alhajas que se usan como accesorios, tales como grandes rosarios, collares de coral y aretes que "deben ser" de preferencia, de oro.

¹³⁴ - Por lo que respecta a las joyas, aunque todavía algunas mujeres integrantes de los estratos bajos logran adquirir algunas alhajas, son utilizadas como fondo de ahorro para los eventos especiales de la vida cotidiana de la familia como bodas, enfermedad, muerte etc., sustituyéndolas actualmente por joyería de fantasía.

¹³⁵ - Motul muestra una tendencia hacia el abandono del hipil, pues si sumamos las que sólo lo usan en ocasiones especiales (16.10%) y aquellas que ya no lo visten nunca (15.50%) tenemos que para un tercio de las mujeres de este municipio, el vestido tradicional ha pasado a ser ajeno a su vida cotidiana.

municipal, pues aunque todavía es utilizado como prenda cotidiana por muchas mujeres adultas, las jóvenes sólo lo hacen en ocasiones especiales, prefiriendo la ropa occidental como vestidos, pantalones y bermudas para uso diario y vestidos de noche para las fiestas tanto familiares como comunitarias.

Cuadro 15

Frecuencia	Total muestra	Motul	Valladolid
Uso cotidiano	76.6	68.40	85.60
En ocasiones especiales	15.3	16.10	14.40
En ninguna ocasión	8.1	15.50	
Total	100	100	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

En comparación, encontramos que el número y frecuencia en la utilización de este vestido se acentúa en el municipio de Valladolid y en general en las comunidades del Oriente, donde nuestros datos no registraron a ninguna mujer que no lo vista aunque sea ocasionalmente¹³⁶. De este modo en Kanxoc el hipil continúa siendo de uso cotidiano entre la mayoría de las mujeres incluyendo a las jóvenes y niñas. Sin embargo las niñas y adolescentes que asisten a la escuela han iniciado la alternancia entre el vestido y el hipil¹³⁷. En tanto que los días de fiesta ya sea familiar o comunitaria la mayor parte de las niñas, jóvenes y señoras visten el hipil como traje de gala¹³⁸.

¹³⁶.- Por su parte en el municipio de Valladolid vestir el hipil como prenda diaria se eleva al 85.6% contra el 14.4% que lo usa ocasionalmente y que esta representado por mujeres jóvenes que han salido a trabajar o han tenido oportunidad de estudiar por lo menos hasta la secundaria.

¹³⁷.- Cuando las niñas asisten a la escuela las madres prefieren vestir las con prendas modernas "para que las maestras no las mal vean", pero al regresar a su casa vuelven a vestir el hipil. Lo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Aunque para la heteroadscripción el vestido es un marcador ambiguo y confuso en relación con la identidad en general y la étnica en particular, para la gente de esta comunidad el uso del hipil es referente de autoadscripción étnica y comunitaria. Incluso hacia el interior entre las mujeres el hipil funciona como diferenciador de edad, estado civil y condición social¹³⁹ que se expresa en el tipo de tela y el bordado. Esta diferenciación se hace más evidente durante las fiestas colectivas o en ciertos ritos de paso como el bautizo o el matrimonio¹⁴⁰

La Comisaría de Uci, la más cercana a Motul la cabecera municipal, presenta el más alto porcentaje (80.3%) de mujeres que siguen portando el hipil como vestido diario y para toda ocasión. En tanto que Zacapuc, la comisaría más alejada de la cabecera municipal, pero que se encuentra en la carretera que va a Telchac Puerto, se concentra el menor porcentaje (40.5%) de mujeres que usan el hipil cotidianamente y el más alto (40.5%) de las que ya no lo usan en ninguna ocasión¹⁴¹. En cambio en el municipio de Valladolid el mayor porcentaje (90.2%) de las mujeres que siguen vistiendo cotidianamente el hipil se localiza en Kanxoc, la comisaría más alejada de la cabecera municipal. La cercanía o lejanía de las comunidades estudiadas está en relación con el mayor o menor acceso a los centro de trabajo y por lo tanto con la incorporación de la

mismo pasa con las pocas adolescentes que llegan hasta el nivel secundario, donde son obligadas a usar uniforme, pero como éste resulta ser "caro y poco atractivo", las alumnas prefieren ponerse ropa moderna cuya tela y confección es mucho más económica que aquél.

¹³⁹ - A excepción de unas cuantas niñas y jóvenes que lucen prendas modernas que les han sido regaladas por parientes que han migrado a Cancún

¹³⁹ - Las niñas y las mujeres jóvenes y solteras utilizan telas y bordados en colores pastel, especialmente el rosa y el azul, el vestido es corto y sin justán. Las muchachas en los días de fiesta suelen llevar cadenas y aretes de oro que les fueron regalados por sus padres y que forman parte de la "dote" que llevarán al matrimonio. Las mujeres adultas y las jóvenes casadas usan hipiles de tela blanca y bordados multicolores complementados con justán y también joyería de oro. Al igual que en la zona henequenera se empieza a observar entre las mujeres de menores recursos, la introducción de aplicaciones de tela pintada con flores, simulando el bordado.

¹⁴⁰ - Tanto entre las mujeres de Uci como de Kanxoc el vestido de lujo o terno prácticamente ha desaparecido ya que sólo un reducido número perteneciente a las familias de mejores ingresos poseen uno y lo reservan para ocasiones muy especiales como las fiestas del santo patrón o ciertos eventos políticos.

¹⁴¹ - La cercanía a la carretera ha facilitado el traslado de las mujeres hacia el puerto de Telchac pero sobre todo hacia la ciudad de Mérida donde se insertan en el trabajo doméstico y algunas más en las maquiladoras del corredor industrial Mérida-Progreso. En tanto que para las mujeres de Uci la cercanía de Motul es relativa ya que no cuentan con transporte colectivo que les permita salir fácilmente de la comunidad.

mujer al mundo laboral, lo que parece estar influyendo como factor importante en el paulatino abandono de esta prenda.

De este modo tenemos que aunque es en la zona henequenera donde puede observarse más claramente un paulatino y manifiesto abandono del hipil en forma definitiva, este proceso también se ha iniciado en el oriente donde observamos que más del 10% de las mujeres ya ha dejado de utilizarlo cotidianamente, destinándolo sólo a las ocasiones especiales. Como en el caso de la lengua la continuidad en el uso del hipil se encuentra sobre todo entre las mujeres mayores de 30 años, por lo que el uso del hipil tiende a decrecer en razón directa con la edad de la mujer, con su inserción en el mercado de trabajo y el grado de escolaridad.

En la medida en que la mujer sale de su espacio familiar y comunitario para incorporarse al mercado laboral se inicia la sustitución del hipil como prenda cotidiana, reservándolo como vestido para ocasiones especiales. Aquí cabría hacer una diferenciación con respecto a las ocasiones especiales, pues mientras para las mujeres pertenecientes a familias que se autoidentifican como mayas el hipil ha venido a ser el vestido de gala no sólo en función del costo sino también del significado simbólico y que se reserva sólo para aquellos actos que son importantes para la conservación y reafirmación de su cultura y de su identidad; para las mujeres de los otros grupos sociales, especialmente de la ciudad de Mérida, este vestido tiene una connotación hasta cierto punto folklórica y es utilizado casi exclusivamente en el ámbito privado, ya que para el público se ha dejado al terno, que mientras más fina la tela y más rico el bordado más demostrará la "fineza" y el poder económico de su dueña. Los cambios de uso y significado que ha experimentado el hipil es un ejemplo de lo que Bonfil¹⁴² llamó cultura ajena

Por lo que respecta a los hombres, el traje tradicional maya formado por pantalón blanco y ancho complementado por una camisa también blanca y alpargatas del mismo color ha desaparecido definitivamente tanto como prenda cotidiana como de fiesta¹⁴³. El

¹⁴².- Para una información más amplia sobre este planteamiento ver : G. Bonfil Batalla, "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales" en N. García Canciani, ed. Políticas culturales en América Latina, Ed. Grijalbo, México, 1987: 89-129.

¹⁴³.- En el caso de los hombres solamente en algunas comunidades del oriente y del sur del estado pueden observarse a unos cuantos hombres muy ancianos vistiendo la indumentaria tradicional. En tanto que entre los jóvenes únicamente es utilizada como indumentaria para

proceso migratorio campo-ciudad que expulsó muy tempranamente al hombre fuera de su mundo de vida natural y cotidiano lo forzó a adoptar nuevas formas de vestir más acordes con su mundo laboral. La continua migración masculina hacia la ciudad capital del estado y de las ciudades turísticas del caribe mexicano, convirtió al hombre en el primer agente de cambio, especialmente en aspectos que afectaron el mundo de vida cotidiano del grupo familiar. Las modificaciones en los patrones de consumo referidos a la alimentación y el vestido, así como la adquisición de aparatos electrónicos como el radio y la televisión contribuyeron a ampliar la visión del mundo del "otro".

Sin embargo en el caso de los hombres el abandono de su forma tradicional de vestir no ha implicado necesariamente un cambio de su identidad étnica maya, ya que ésta se apoya ahora en otros referentes "menos visibles" hacia el exterior como la lengua, el territorio y el mundo simbólico. Aunque al igual que las mujeres los hombres jóvenes muestran una tendencia hacia la modificación o abandono de sus referentes identitarios mayas de autoadscripción, apropiándose de aquellos que identifican a "los otros" en el intento de dejar de ser maya, mestizo o macehual y parecerse al otro. Sin embargo el color, el estilo, la calidad y tipo de tela denotan una cierta particularidad que lo diferencia de aquellos a quienes pretende parecerse¹⁴⁴.

La forma de vestir es el primer referente identitario que el individuo cambia al reconstruir su identidad y aunque se le considera como indicio de filiación étnica, también opera como marcador de identidad social o laboral. Esto significa que la forma de vestir que implica desde la calidad y colores de las telas hasta el tipo de prendas y el como y cuando utilizarlas forma parte de los procesos identitarios. Entre algunos grupos indígenas la indumentaria, denotan por si misma su filiación étnica, en tanto que para

bailar el baile típico o en individuos pertenecientes a grupos especializados en esta actividad tales como los conjuntos de ballet folklórico de las instituciones educativas u organismos del Estado. En tanto que los niños solamente son vestidos con motivo de las fiestas escolares.

¹⁴⁴. - Aunque los hombres adultos se visten a la usanza occidental con pantalones y camisas, en general muestran una tendencia a seleccionar confecciones y telas de colores no convencionales como el amarillo, el verde claro, el rosado o el morado que generalmente acompañan con sandalias de plástico, en tanto que los más jóvenes suelen preferir la mezclilla para los pantalones, que suelen complementar con camisetas de algodón con grandes dibujos o letreros y tenis.

otros grupos sociales el vestir a la moda o con determinadas telas y tipos es la indumentaria es utilizada como signo de identidad social o laboral¹⁴⁵.

Consideramos que pese a su variabilidad, el hipil es la indumentaria femenina característica de gran parte de las mujeres del Yucatán contemporáneo, y que si bien la importancia que tenía por sí mismo como signo diacrítico de identidad étnica se ha matizado por efectos del proceso de apropiación ya descrito, convirtiéndose para las mujeres de algunas comunidades, sobre todo de la región oriente, en signo de identidad comunitaria. Aunque esta diversidad se establece fundamentalmente en función del diseño de la prenda se ha constituido en un elemento de diferenciación individual y colectiva; de clase y comunitaria pero también estas siendo utilizada como marcador de identidad regional, situación que tiende a mantener la vigencia de esta prenda que en el fondo conserva su connotación étnica¹⁴⁶.

7.- La vivienda familiar y el uso del espacio

Algunos investigadores (Ruz, Bartolomé)¹⁴⁷ han abordado la vivienda como parte de la etnicidad, sin embargo en nuestro trabajo no apareció por lo menos a nivel manifiesto una correspondencia significativa entre la persistencia de la llamada vivienda tradicional maya y la autoidentificación étnica, que se encuentra encubierta por la adscripción de clase. La información obtenida nos muestra una vinculación más directa entre el tipo de vivienda y el estrato social de la familia. En este sentido los cambios o modificaciones realizadas a la vivienda, reflejan casi siempre la situación socioeconómica del grupo familiar¹⁴⁸, aunque también el proceso de incorporación de elementos considerados

¹⁴⁵.- Tal es el caso de los que visten ropa con las marcas de conocidos diseñadores o el tipo de indumentaria que es identificada con determinadas actividades laborales como es el caso de los innumerables uniformes.

¹⁴⁶.- Esto puede ser claramente observado, cuando las mujeres no mayas que visten esta prenda ya sea en su versión de diario o de lujo suelen decir que están de mestizas. Así por ejemplo en ciertos eventos sociales como el carnaval, se destina una noche llamada noche regional a resaltar "la tradición maya" y donde las mujeres y hombres deben portar el traje tradicional.

¹⁴⁷.- Al respecto Mario H. Ruz, (op. cit. 1992: 204-208 y Bartolomé, 19) menciona que existen ciertas constantes en la forma y los materiales en las viviendas mayas, así como en la escasez de su mobiliario y el uso del espacio, que están determinados por el nicho ecológico de cada etnia y son utilizadas como referentes de heteroidentificación.

¹⁴⁸.- La sustitución del guano por la lámina de asbesto para el techo de la vivienda, ha sido resultado del alto costo del material tradicional y el todavía más alto del cemento, quedando

como propios de la vivienda moderna es visto como una forma de adquirir cierto status dentro de la comunidad, que denota progreso y modernidad.

Los cambios y modificaciones más importantes se presentan en los materiales de construcción y no en el tipo de la vivienda, ya que en general ésta mantiene el mismo patrón formado por una pieza rectangular amplia a lo ancho de la cuál se colgarán las hamacas por la noche, mientras por el día alrededor de la pieza se colocan los escasos enseres domésticos como sillas, ropero etc. tal como se hace en la vivienda tradicional, aunque ésta es de menores dimensiones.

De tal modo que sólo una minoría (17.75%) del total de la muestra sigue habitando en la vivienda "tradicional maya" de techo de guano, paredes de bajareque o de bajareque y barro y piso de tierra. En los dos municipios la vivienda predominante (49.28%) es la que llamamos "mixta" donde se ha reemplazado el techo de guano por láminas de asbesto y/o el piso de tierra por el de cemento. En tanto que aproximadamente cerca de una tercera parte (32.97%) habita ya en casas de construcción moderna con techos y pisos de cemento y paredes de mampostería.

A pesar de la modernización de la vivienda la mayoría de los habitantes de ambos municipios, continúan realizando la mayor parte de sus actividades cotidianas al aire libre, siendo las funciones principales servir de dormitorio y como espacio para recibir a las visitas, pues incluso la comida es servida fuera de la habitación principal, dentro del pequeño cuarto que sirve de cocina. Es frecuente también ver colgados de las paredes de las casas los recuerdos familiares como fotografías, así como los artículos domésticos más utilizados como el casi infalible ropero en ocasiones ya muy viejo y desvencijado, las hamacas donde se duerme y se conversa, quizá uno o dos bancos o bien sillas de madera igualmente viejas que el ropero y por lo menos un pequeño radio que con su música apenas consigue interrumpir el silencio de las tranquilas y silenciosas calles del pueblo. Es conveniente señalar que muchas de las familias que poseen casas de construcción moderna, mantienen atrás de ésta, aunque ya bastante deteriorada, la casa tradicional a la que se asigna diferentes usos: como cocina, baño o bien como bodega.

ambos fuera de las posibilidades de la mayoría de los campesinos mayas que habitan en las zonas rurales y aun en las comisarias de la capital del estado.

La comparación entre ambos municipios nos presenta diferencias importantes en cuanto al tipo de vivienda. El tipo llamado tradicional, es más alto en el municipio de Valladolid donde casi la tercera parte de las familias (34.80%) habita este tipo de casa, mientras que la construcción moderna es apenas del 16.70%. En Motul, por el contrario el tipo de casa-habitación más frecuente es la moderna (49.90%) en tanto que sólo un reducido número de familias (2 10%) vive en la llamada "casa de paja". (Ver cuadro 16)

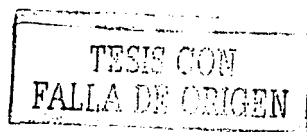
Cuadro 16

	Estado	Total muestra	Valladolid	Motul
Tradicional	5.94	17.75	34.80	2.10
Mista	45.09	49.28	51.50	52.00
Moderna	48.62	32.97	16.70	49.90
Total	100	100	100	100

Fuente: Encuesta 1996 y censo general de población y vivienda 2000.

Los datos del estado según el censo del 2000 hacen diferencias entre pisos, paredes y techos por separado, por lo cual tomamos la parte de la vivienda que ha sufrido mayores cambios para complementarlo según las muestras de nuestra clasificación.

Las condiciones de hacinamiento que prevalecían en el medio rural yucateco han experimentado algunos cambios que tienen que ver con la disposición del espacio cotidiano, entre ellos el más importante es el relacionado con el número de piezas que integran las casas-habitación. De acuerdo con nuestra información, las viviendas predominantes son las formadas por dos y tres cuartos en ambos municipios, aunque cabe señalar que en éstas se contabilizan los espacios que sirven para cocinar y bañarse y que en muchas ocasiones son pequeñas construcciones improvisadas de diversos materiales o bien la deteriorada casa de paja que ya no se utiliza para dormir. De este modo del total de la población estudiada sólo una minoría (16.2%) vive en casas de una sola habitación, que al igual que ayer tiene múltiples funciones: dormitorio, cocina, baño etc.



Hasta hace relativamente poco tiempo unos 15 o 20 años, el paisaje de los poblados del medio rural yucateco estaba cubierto por las "tradicionales casas de paja". Actualmente la vivienda tradicional esta siendo paulatina e inexorablemente sustituida por la vivienda que llamamos mixta, que significa el surgimiento de un tipo de vivienda que representa una mezcla de lo antiguo y lo moderno.

Por otra parte el aumento de la vivienda moderna sobre todo en la zona henequenera está en relación directa con los ingresos provenientes de la migración de sus habitantes y tiene implícitas cuestiones de status y de prestigio social. Como en el caso de la lengua y del vestido, el cambio de la vivienda tradicional además de las razones económicas ya mencionadas, conlleva deshacerse del estigma de "indio" que es equiparable al de "pobre" que representa vivir en casa de paja. Aunque en la zona henequenera este proceso es más evidente, también en la zona del oriente se observa una tendencia a sustituir los materiales propios de la "casa tradicional" como el techo de guano, el piso de tierra, por otros más modernos como las láminas de asbesto, el piso de cemento e incluso de mosaico.

Bien sea forzosamente en primera instancia por falta de recursos sobre todo en el caso del techo, pero también por prestigio social, las familias que de alguna manera obtienen mayores recursos prefieren hacer el cambio hacia una vivienda más moderna, por lo menos en cuanto a materiales. Sin embargo la sustitución de la casa tradicional no corresponde a la discontinuidad en el uso del espacio físico y social residencial. En la vivienda es donde se practica la cotidianeidad que se presenta como un mundo intersubjetivo¹⁴⁹ y que se comparte no solamente con los miembros del grupo parental, sino también en ocasiones específicas con otros miembros del colectivo social comunal.¹⁵⁰

Otro factor a considerar dentro de este contexto y que establece diferencias internas básicamente de clase entre los habitantes de los dos municipios es el menaje

¹⁴⁹ - Retomando a Berger y Luckmann (1973) lo cotidiano se presenta como un mundo intersubjetivo como un mundo de experiencias subjetivas compartidas por el grupo de actores sociales comprometidos en un proceso de interacción. (citado en M. Bartolomé op. cit., 1997: 85).

¹⁵⁰ - Tal como lo expresa Ruz (ibid.) "La factura de la vivienda es algo más que un mero ejercicio de arquitectura artesanal; es momento único para reforzar formas tradicionales de organización social" haciendo alusión a los mecanismos de solidaridad y reciprocidad.

de casa. Aun cuando en la zona henequenera es más amplio y "moderno" ya que algunas casas cuentan además de los muebles ya mencionados con otros que simbolizan "el progreso" como la televisión, radiograbadora, refrigerador, estufa de gas e incluso lavadoras. También en la zona del oriente empiezan a verse cada vez más casas de construcción moderna que al igual que en el otro municipio poseen esos aparatos.

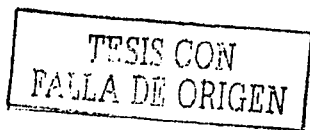
Asimismo los servicios con los que cuenta la vivienda considerados como indicadores de clase, reflejan las condiciones de vida de la población rural y de alguna manera nos señalan en este caso el grado de marginalidad que en este aspecto tienen los indígenas mayas. De este modo encontramos que, más de la mitad del total (60.15%) de las familias encuestadas dispone de agua potable, mientras que un porcentaje importante (39.44%) carecen de este servicio, abasteciéndose con agua de pozo ya sea propio o comunitario o bien comprándola a los que la tienen. (Ver cuadro 17)

Cuadro 17

	Estado	Total muestra	Valladolid	Motul
Electricidad	95.07	91.67	85.60	97.20
Agua entubada en el ámbito de la vivienda	93.44	60.15	84.60	38.20
No dispone de agua entubada	6.09	39.44	15.20	61.80

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Contrastando las dos zonas vemos que la mayor carencia de este servicio se encuentra en el municipio de Motul donde más de la mitad (61.80%) no cuenta con agua potable. En tanto que en el municipio de Valladolid la dotación de agua potable abarca a más de las tres cuartas partes (84.60%) de las familias estudiadas. En general podemos decir que el alto porcentaje de habitantes que aún no tienen agua potable obedece al alto costo que implica su introducción y que debe ser pagada por el usuario.



Pero además cabe agregar que del porcentaje que tiene acceso a este servicio, sólo una minoría (13.8%) lo tienen dentro de la casa.¹⁵¹

Por lo que respecta a la energía eléctrica consideramos que la disponibilidad de este servicio además de indicar el nivel socioeconómico que se refleja en el uso de aparatos electrodomésticos, refleja también el nivel de comunicación que tiene con respecto al mundo exterior. El hecho de que casi el total (91.67%) cuentan con energía eléctrica, tanto a nivel general como de municipios con este servicio, nos posibilita a inferir que la población rural de Yucatán tiene un amplio acceso a los medios de comunicación, así como a ciertos objetos que representan la modernidad y el progreso, que otorgan a quienes los poseen, prestigio social.

En cuanto al indicador de menaje de la casa, encontramos que entre las familias que integraron la muestra, la mayor parte reportaron tener un promedio de entre 2 y 5 aparatos eléctricos, dentro de los que se destaca por el número de personas que lo poseen, el radio y/o radiograbadora, seguido por la televisión, la plancha. También se encuentra frecuentemente a la maquina de coser, aunque en la mayoría de los casos no es propiedad de la familia sino prestada para el trabajo de maquila de ropa. Como puede verse la amplia relación con el exterior a través de los medios masivos de comunicación, permite a los habitantes de estas zonas rurales de Yucatán conocer, aunque ideologizado, el mundo de "los otros"

Así este mundo de vida de "los otros" se vuelve asequible, es decir es un mundo que nunca estuvo a su alcance pero que puede estarlo dependiendo de grados subjetivos de probabilidad y también de grados de capacidad física, técnica etc. que permita el mundo cotidiano del individuo, es decir, que la probabilidad de tener acceso a un mundo de vida que aparece comparativamente mejor, refuerza el sentimiento de inferioridad pero paradójicamente al mismo tiempo el conocimiento y dominio de su mundo de vida cotidiano lo hace volverse hacia él, por ser lo que conoce y en consecuencia le proporciona un sentimiento de seguridad¹⁵².

¹⁵¹ - La mayor disponibilidad de agua en la zona del oriente tiene mucho que ver con la existencia de numerosos cenotes de donde se extrae el vital líquido que sirve para cubrir las necesidades de la población. Por el contrario en la zona henequenera la existencia de estas fuentes naturales de aprovisionamiento son más escasas, por lo que la obtención del agua implica cavar hasta llegar al manto freático ocasionando un mayor gasto en infraestructura.

¹⁵² - al respecto Satriani señala que "el apego frecuentemente excesivo (así puede parecerse)

En relación también con la vida cotidiana se tomó en cuenta la eliminación de excretas, pues esta práctica está relacionada muy estrechamente con las condiciones reales de vida y de salud pero también con el mundo simbólico, tanto ritualizado como ideológico del cuerpo, a través de la percepción de la salud y la enfermedad. Considerada como una práctica insalubre y propia de lo que Bartolomé (1997) llama "gente de costumbre" encontramos que un altísimo porcentaje (91.30%) continúa defecando al aire libre en el patio de la casa. Cabe señalar que aunque los servicios de salud en Yucatán han implementado campañas para promover el uso de letrinas, éstas han sido meros actos demostrativos de algunos gobiernos estatales, que no han tenido continuidad, ni han contado con los recursos necesarios para llevar a cabo un programa de tal magnitud.

Otra práctica que se considera propia de la gente de costumbre es la persistencia de la llamada medicina tradicional, no obstante el proceso de penetración que ha tenido la medicina moderna en el medio rural a través de los servicios de salud tanto públicos como privados. No obstante que la utilización de estas prácticas no es privativa de los grupos indígenas, para la heteroadscripción siguen siendo utilizadas como un marcador de identidad étnica¹⁵³

La población indígena de Yucatán continúa utilizando sus propios y "tradicionales" recursos para la salud, no solamente por efectos de la "tradición" sino preferentemente porque el acceso a la medicina moderna tiene para ellos grandes limitantes, por un lado la desigual distribución de este recurso y por el otro las relaciones de alteridad que se expresan en la relación médico-paciente. La ciencia médica occidental en Yucatán ha ponderado mucho la persistencia de "sus costumbres"

aunque ambivalente a la tradición, garantiza en una condición dura que el futuro, incluso el inmediato futuro, no será todavía amargo, garantiza a clases cuya capacidad de no ser envueltas por el cambio es mínima, dada la economía de subsistencia y la consiguiente "cultura de la miseria" en la que viven, la posibilidad de su continuación, y suministra esquemas ya preparados para la resolución de casi todos los acontecimientos previsibles. Tal concepto reduce al mínimo la zona de lo imprevisto soportable por las clases subalternas." (L.M. Lombardi Satriani, *Apropiación de la Cultura de las Clases Subalternas*, Editorial Nueva Imagen, México, 1976: 102.

¹⁵³. - Al respecto existen numerosos trabajos antropológicos en México en donde se aborda la medicina tradicional, desde los realizados por Redfield, Villa Rojas hasta los elaborados por Lozoya, Biseca, etc. y en donde su uso es particularmente atribuido a los miembros de los grupos indígenas.

entre la población indígena, para justificar los altos índices de morbilidad sobre todo infantil, argumentando que su persistencia se debe a que los indígenas son "gente de costumbre".¹⁵⁴ Aquí nos limitaremos a mencionarla como uno de los indicadores utilizados para la identificación de la identidad étnica, en el capítulo siguiente abundamos sobre el tema.

De los tres últimos indicadores analizados se desprende que la "gente de costumbre" en Yucatán continúa viviendo al margen de la modernidad y el progreso. Que la infraestructura de que dispone para mejorar su calidad de vida esta muy lejos de los índices de bienestar en los que viven otros estratos sociales. La persistencia de condiciones de vida que influyen negativamente en el estado de salud de la población indígena en Yucatán, conjuntamente con la situación carencial en que viven, ha sido compartido ancestralmente por todos los grupos indígenas y ha servido para caracterizarlos negativamente por parte de "los otros" en función de condiciones de vida resultado de la explotación y la subordinación.

8.- Autopercepción identitaria

En este apartado presentaremos la información sobre identidad recabada en la última parte de la encuesta donde se plantearon una serie de preguntas que de una manera directa permitiera captar la percepción de los sujetos sociales de nuestro universo de estudio. Nuestro objetivo fue obtener la primera información que se expresara en el nivel manifiesto e inconsciente. Al respecto cabe recordar que toda identidad social concebida como un sistema de representaciones requiere para ser reconocida, ser nombrada y para ello debe disponer de un conjunto de símbolos que no son hereditarios sino aprendidos, pero que tienen la característica de ser cambiados y modificados de acuerdo con las necesidades sociales de los individuos.

En ese sentido decidimos incorporar en la encuesta y en las entrevistas algunos reactivos en los que se hacía alusión directa a la identidad y que tenían por objeto proporcionarnos información sobre la percepción de sí mismos, de un "nosotros" y de la

¹⁵⁴.- La designación de los indios como "gente de costumbre" evidencia las relaciones asimétricas establecidas entre los indios, los blancos o mestizos y en las que los primeros son conceptualizados social e ideológicamente como inferiores encontrándose así en una situación de subordinación.

alteridad. Consideramos necesario conocer cuáles eran los principales referentes que la gente manejaba en ese primer nivel para identificarse o diferenciarse con respecto a los otros, tratando de establecer una jerarquía en orden de importancia que nos permitiera acercarnos lo más posible a la forma en que los propios sujetos seleccionan sus marcas para reafirmar o reconstruir su identidad¹⁵⁵.

Esto era particularmente importante para nuestro trabajo si consideramos que estamos hablando del que ha sido considerado como el grupo étnico más grande y homogéneo de nuestro país, cuando menos en términos territoriales y lingüísticos. La información obtenida en esta investigación nos permite introducirnos a los complejos y controvertidos temas de la identidad, la cultura y el poder.

8.1.- El nivel básico de identidad

En este contexto los datos proporcionados por la encuesta responden a lo que llamamos el nivel básico de identidad, que nos reportó que el 40.6% del total de los jefes de familia que integran la muestra se autoidentifican como yucatecos, un 48.6% se considera maya, macehual o mestizo, un 6.9% se identifica como mexicano y un 2.2% no sabe cómo identificarse o le da igual y un 1.7% no contestó. La mayoría de los encuestados manifiesta en una primera instancia la autoimagen de una identidad étnica vinculada confusamente con "lo maya"¹⁵⁶, que aparece sustentada en una serie de atributos compartidos básicamente vinculados al territorio, al conocimiento de la lengua maya y a la pertenencia a un determinado grupo parental. (ver cuadro 18)

En el nivel manifiesto el hablar "la maya" y ser campesino es el más claro indicio de vinculación a lo que en la memoria colectiva de los actuales pobladores se identifica con la cultura maya. Esta percepción es independiente del tipo de cultivo, lo que importa es la relación con la tierra, que es valorada como importante atributo compartido.

¹⁵⁵.- Sin embargo debemos señalar que los rasgos, las marcas o criterios que afirman la identidad y acentúan las diferencias no son inmutables sino que pueden variar de acuerdo con el momento histórico y el contexto social, estando por lo tanto sujetos a un continuo proceso de recomposición, tal como lo observamos al analizar los tipos de autoidentidad utilizados por nosotros, donde se presentan cambios en el significado de esos términos.

Autoidentificación	Total muestra	% del Mpio. Valladolid	% Del Mpio. Motul
Yucateco	40.6%	22.1	58.2
Mexicano	6.9%	3.1	10.6
Maya, macehual o mestizo	48.6%	71.8	29.8
No sabe o le da igual	2.2%	3.0	1.4
No contesto	1.7%		
Total	100	100	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

8.2.- Diferencias identitarias

Encontramos que de los tres términos de autoadscripción que hacían referencia al nivel local, los más utilizados por los entrevistados fueron macehual en el oriente y mestizo en la zona henequenera. El término maya fue usado como sinónimo de macehual pero con una connotación diferente, ya que mientras en el municipio del oriente es valorado positivamente, en Motul es negativo y devaluado no sólo en términos étnicos sino sociales.

Para los habitantes de éste como de otros municipios de la zona, macehual hace referencia a aquellos que no solamente tienen la condición de indígenas sino de pobres, esta heteroidentificación se da especialmente entre los estratos más altos¹⁵⁷ de las poblaciones en cuestión, sin embargo este término no es utilizado con frecuencia en

¹⁵⁶.- Para nuestros entrevistados los mayas aparecen como algo ajeno y casi mítico con el que no se sienten directamente relacionados ya que ellos identifican como tales a los constructores de las vestigios arqueológicos.

¹⁵⁷.- El significado de este término puede ser equiparable al de "naco" que actualmente se utiliza entre ciertos sectores urbanos de las clases medias y altas de la sociedad mexicana

relación al colectivo, sino sólo en aquellos casos en que se quiere dar un sentido peyorativo a nivel individual.

Asimismo podemos observar que un porcentaje igualmente importante se define ya como yucateco, confirmando lo que se ha presentado acerca del proceso hacia la redefinición de su identidad más amplia, estrechamente vinculada con los procesos migratorios que han tenido lugar sobre todo en la zona henequenera, como lo demuestra el que la mayor parte de los que se dijeron yucatecos pertenecen al municipio de Motul. Sin embargo esto no significa un cambio de identidad sino una recomposición identitaria en función del proceso de pluralización del mundo de la vida, que nos habla de lo flexible de la identidad para adecuarse a los cambios de tiempo y de contexto social.

Un ejemplo de esta flexibilidad es la autoidentificación como mexicano, que se concentró en una minoría que al parecer se sintió influenciada por los encuestadores identificados de alguna manera con la presencia del aparato estatal o federal¹⁵⁶, pues al realizar el trabajo de campo solamente dos de las personas que dieron esta respuesta la repitieron y no supieron decir porqué se autoidentificaban como tal.

Al analizar esta respuesta por municipio, encontramos que en Motul el 58.2% se considera yucateco, el 29.8% como maya, macehual o mestizo y el 10.6% como mexicano. En tanto que en Valladolid el 22.1% se identificó como yucateco, el 71.8% como maya, macehual o mestizo y un 3.1% como mexicano. Si comparamos las cifras por municipio con las totales puede observarse que así como la identificación de yucateco está más acentuada en el municipio henequenero, la de macehual es mayoritaria en el municipio del oriente.

La forma diferenciada en el uso de estos términos está vinculada con los diversos procesos históricos que han tenido lugar en ambas regiones y que actualmente hacen alusión a dos formas diferentes de percibir la filiación indígena que se desprendió de la participación de los mayas en Guerra de Castas. En consecuencia

¹⁵⁶ - En Yucatán como en otras partes del país, todas aquellas acciones que implican un trabajo colectivo hacia la comunidad son identificadas con el "gobierno" (federal) que a lo largo de muchos años ha realizado en incontables ocasiones actos de manipulación e imposición y a quiénes despectivamente llaman "guaches".

el mestizo deviene en una imagen de indígena pacífico y proclive al cambio, en tanto que macehual se relaciona con la imagen del indígena belicoso, tradicional y resistente al cambio y por lo mismo más pobre y "atrasado" como sería el caso de la población indígena de muchos de los pueblos del oriente.

En este sentido el término mestizo es preferentemente usado en la actualidad como sinónimo de indio en la mayor parte del estado, sobre todo en los centros urbanos incluyendo la ciudad de Mérida y por supuesto en gran parte de la zona henequenera en donde la palabra macehual ha sido desechada, usándose solamente en forma peyorativa e incluso como ofensa claramente vinculada con una identidad devaluada no solamente en términos étnicos sino también sociales.

8.3.- Referentes identitarios intracomunitarios

Otra forma de utilizar la diferencia entre macehual y mestizo es hecha especialmente con referencia a la mujer, en función principalmente del vestido y secundariamente de la lengua y aun cuando también es aplicada a los hombres, sólo se emplea para denominar a los pocos ancianos que visten el vestido tradicional y a los jóvenes que lo portan en ocasiones especiales como la fiesta patronal y algunos eventos artísticos.

Como se vio en el tercer capítulo el vestido tradicional se encuentra en un acelerado proceso de desaparición como indicador de identidad étnica en el caso del género femenino, mientras que el masculino prácticamente ha desaparecido, convirtiéndose en parte del folklor yucateco¹⁵⁹. Así este marcador étnico en el caso de los varones persiste a través del ritual del baile considerado típico de Yucatán: la jarana. Es exclusivamente en ese espacio donde las generaciones jóvenes llegan a portarlo.

En cuanto a referentes de identificación se tomaron en cuenta tanto intra como extracomunitarios. En primer término tomamos como referente intracomunitario el tipo de trabajo, donde el 57.6% se identifica con los de su comunidad por ser campesinos, seguida de la respuesta que indica que no se sienten diferentes en nada porque todos

¹⁵⁹.- En el proceso de recomposición de la identidad, la indumentaria ha quedado en desuso en función del ocultamiento de uno de los rasgos más reveladores de "ser maya", se trata de evitar la discriminación que su uso implica al combinarse con otros elementos como el fenotipo físico o el lugar de residencia o bien el uso de la lengua nativa.

son iguales con el 31.2%. Un 1.4% se identifica con los que trabajan en la ciudad, un 0.7% con los comerciantes, un 4.3% declaró no saber con quién identificarse y un 4.7% no quiso o no supo contestar (cuadro 19)

Cuadro 19

Población Referente	Tipo de trabajo (campesino)	Lengua (maya)	Mundo simbólico (costumbres y creencias)	Situación Económica
Total Muestra	57.6	74.3	51.8	31.1
Valladolid	74.6	92.4	61.1	43.5
Motul	48.6	64.1	45.1	31.3

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Analizando este indicador y complementándolo con los datos de campo podemos plantear que la casi totalidad de aquellos que se reconocen como campesinos se autoidentifican como macehual o mestizo, que tomamos como sinónimo de maya y el nivel de identidad predominante es el local o comunitario y corresponde a su nivel de adscripción. Muchos de ellos continúan realizando las ceremonias de la milpa aún con las modificaciones señaladas anteriormente, son hablantes de maya aunque no son monolingües y la mayoría sigue conservando su lugar como jefe de la unidad familiar donde representa la máxima autoridad.

En cuanto a la respuesta de "todos somos iguales", tiene en ambos municipios una significación ambivalente, pues en algunos casos hace referencia a las condiciones de pobreza que se observa en la expresión "todos somos igual de pobres y fregados", pero en otros se encuentra influenciada por la religión ya que "para Dios todos somos iguales" "todos somos iguales porque somos hijos de Dios" o bien "todos somos hermanos". Estas dos últimas acepciones ha cobrado mayor relevancia en la medida en que otras formas religiosas no católicas han incrementado su presencia en las comunidades rurales. La mayoría de nuestros informantes que así se expresó pertenecía a alguna de estas manifestaciones religiosas.

Otro indicio identitario utilizado como elemento compartido es la lengua. Aquí la encuesta señala que el 74.3% del total de los jefes de familia entrevistados se identifican con los demás por hablar "la maya" mientras que el 20.7% no lo mencionó como referente de identidad. Analizado por municipio encontramos una gran diferencia, pues mientras en Motul el 64.1% lo considera referente de identidad étnica, en Valladolid casi la totalidad de la muestra, el 92.4% le da una gran importancia para identificarse como maya.

Un importante marcador de similitud interno es el que se refiere al mundo simbólico representado en este caso por las costumbres y creencias. Los datos nos muestran que para el 51.8% son significativos, mientras que el 43.1% no los tomó en cuenta para identificarse con los demás habitantes del pueblo. La diferenciación social que resulta de la situación económica nos demuestra que en un primer nivel, la percepción de clase no es un importante factor de identidad pero si de diferencia ya que la mayoría (59.8%) no se consideró identificado con los demás, en tanto que el 35.1% se siente igual a otros habitantes de la comunidad.

Esta condición se modifica si observamos los datos a nivel de los municipios estudiados, pues en Motul el 31.3% se siente semejante tanto en su condición económica como social. Esta cifra refleja la creciente diferenciación que se está dando entre los pobladores de la zona henequenera cuando menos en el nivel socioeconómico aparente y puede estar haciendo referencia al fuerte movimiento migratorio que se da en esta región. En comparación en Valladolid este indicador representa el 43.5% de la población encuestada, que se encuentra directamente relacionada con las características ocupacionales de la zona donde la mayor parte de los jefes de familia siguen dedicándose al trabajo agrícola.

Al analizar los datos anteriores encontramos que la autoidentificación como maya, macehual o mestizo es mayoritaria y que está vinculada de manera muy importante a la utilización de la lengua maya que opera como el principal referente de identidad étnica, siendo la condición de campesinos la que le sigue en importancia. Al respecto podemos inferir la importancia que tiene todavía el cultivo del maíz y el mundo simbólico vinculado al trabajo agrícola. Finalmente encontramos las costumbres y

creencias que representan todo también parte del mundo simbólico asociado a la vida cotidiana.

8.4.- Percepción primaria de la alteridad

Observando este indicador por municipio tenemos que en Motul el 48.6% se identifica con los demás por su condición de campesinos, un 29% con los que trabajan en la ciudad, un 7% con los comerciantes, un 47.1% consideró que todos son iguales y un 7% no se identifica con nadie. Por lo que respecta a Valladolid, el 74.6% considera que es igual a todos los que trabajan la tierra, un 16.7% siente que todos son iguales, un 8.7% no sabe con quién identificarse y no hubo nadie que se considere igual a los comerciantes y a los que trabajan en la ciudad. Los datos anteriores reflejan la situación que se vio en la totalidad de la muestra en relación con la importancia que continúa teniendo la agricultura en ambas zonas, a pesar de la situación de deterioro en que se encuentra el cultivo del henequén y el abandono paulatino del cultivo del maíz como actividad productiva. La relación con la tierra a través del cultivo de la milpa, incluso a nivel simbólico, representa un importante referente para la conformación del "nosotros". (ver cuadro 20)

En cuanto a los referentes de diferenciación el 33.3% de los entrevistados respondieron que se sienten diferentes a los que trabajan en la ciudad en relación con el tipo de trabajo que desempeñan, en tanto que un 31.5% dijo sentirse diferente a los comerciantes, el 22.3% a los maestros y médicos, un 6.3% expresó que todos somos iguales y 6.6% no supo qué contestar. Como puede verse el más alto referente de diferenciación se relaciona con el tipo de trabajo, lo cual es entendible si consideramos que la actividad primordial de los jefes de familia encuestados es la agricultura. El segundo referente hace alusión a la condición de clase, ya que dentro de la comunidad las actividades mencionadas son vistas como socialmente superiores en cuanto a los ingresos y por lo tanto a la ubicación social. Por lo que se refiere a la respuesta de igualdad, como en los indicadores anteriormente mencionados, también se manifiesta esa valoración ambivalente.

Población Referente	A los que trabajan en la ciudad	Comerciantes	Maestros y Médicos	Todos somos iguales	No contesto	Total
Total Muestra	33.3	31.5	22.3	6.3	6.6	100
Motul	34.1	30.3	31.1	2.4	2.3	100
Valladolid	36.4	35.7	14.7	11.6	1.6	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

* Estos porcentajes se tomaron de la pregunta: ¿A quien se siente diferente?

8.5.- Identidad extracomunitaria

Por lo que se refiere a la identificación con los habitantes de otros pueblos conocidos por los encuestados, encontramos que los referentes más mencionados fueron en primer lugar el vestido y la lengua (69.2%), en segundo lugar mencionaron las creencias y costumbres (39.9%) y en tercer lugar (32.2%) a la situación económica. En este caso como en otros anteriormente mencionados no se trata de números absolutos para cada rubro, sino de variables ponderadas en donde podían seleccionarse una o más.

Al respecto es conveniente señalar que en el presente, como en el pasado, existe entre los campesinos mayas una gran movilidad hacia otras poblaciones rurales y hacia las ciudades, no solamente en busca de trabajo sino también para realizar actividades comerciales o religiosas que les ha permitido tener información sobre las costumbres y formas de vida de otras comunidades.

Esta constante movilidad les permite establecer similitudes y diferencias con respecto a las propias, entendiendo por propias en este caso la particularidades que se dan a nivel local o regional. Sin embargo, considerando la amplitud territorial de los mayas peninsulares, estaríamos hablando de una movilidad horizontal que no implicaba

en el pasado ni ahora en el presente, sustanciales cambios en su mundo de vida ni en los referentes y emblemas identitarios.

Esta particularidad territorial y lingüística ha permitido a los mayas yucatecos mantener una matriz cultural y con ella un núcleo identitario que les ha asegurado su permanencia histórica y territorial. Aunque estrictamente no integran un grupo étnico en los términos en que los define Frederick Barth (sobre todo en lo que se refiere al aspecto organizacional), la propiedad de las otras características mencionadas por este autor les confiere una identidad étnica que se ha mantenido no obstante las diversas formas de dominación y de los procesos de cambio que han tenido lugar en su extenso territorio.

El postulado anterior no significa que en el interior de esta etnia no se presenten diversos fenómenos que influyen en detrimento de esta unidad étnica y de su identidad, sino que estamos en presencia, hasta el momento, de casos individuales que no podemos considerar como procesos colectivos. sobre todo en lo que se refiere a un cambio de identidad. Lo que vemos es un manejo identitario que funciona como una estrategia o mecanismo de adaptación a los acelerados cambios producto del nuevo proceso de globalización, que lleva a una pluralización de mundos de vida, que reflejan en última instancia la plasticidad de la identidad y la capacidad de los sujetos sociales para moldearla, ya sea reconstruyéndola o redefiniéndola según sean las características de su entorno social

La redefinición identitaria significa la creación de nuevos símbolos de identidad que no pierden su relación con aquellos que integran su matriz cultural y les ha permitido la ocupación de nuevos espacios sociales, políticos y económicos sin tener que renunciar a su identidad étnica primigenia

El análisis de la información presentada en este capítulo, nos permitió llegar a las siguientes conclusiones. Si atendemos a la búsqueda de un origen común que otorgue un sentido de unidad étnica a los mayas actuales, aun cuando ésta sea relativa, aparece muy claro que comparten un pasado común que se plasma en una continuidad biológica que se expresa a través del apellido y que opera como agregado de la cultura que es donde se reconstruye la identidad, que se da a través de la recreación de la memoria colectiva que guarda, expresa y codifica por medio de la lengua y de la historia

la identificación con los antepasados y por ende con la tradición. En este sentido la recuperación del pasado lo vuelve presente, el pasado se actualiza y permite la adaptación a las nuevas condiciones del mundo actual de una forma particular que como colectivo le confiere especificidad.

Por otra parte si tomamos en cuenta las diferencias vemos como éstas nos muestran el dinamismo de la cultura y de los procesos identitarios que constantemente se reconstruyen y resignifican para darles vigencia y adaptarse a las nuevas necesidades y funciones sociales. Así los procesos históricos diferenciado han dado paso a la caracterización de las dos zonas o regiones estudiadas, donde el territorio se ha convertido en un espacio de significación identitaria, que si bien expresa diferencias y conflictos no significa una pérdida de la identidad étnica, sino la posibilidad de acceder a otros espacios identitarios que implican un cambio, más en los referentes reales que simbólicos

El proceso de pluralización del mundo de vida que actualmente experimentan los campesinos mayas, aunque en primera instancia pareciera como una fragmentación de la identidad, en realidad se trata de un proceso de inclusión de otras imágenes que amplían la visión del mundo, permitiéndoles aprender a manejar otros contextos culturales y de esa manera reafirmar o resignificar su identidad.

SEGUNDA PARTE
EL SUSTRATO DE LA IDENTIDAD

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPITULO IV

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PERSISTENCIA CULTURAL

1.- Introducción

Los dos últimos capítulos tienen como objetivo principal el estudio de la organización social de los mayas-yucatecos, a través de la descripción y análisis de tres elementos que consideramos sustantivos en la conformación de la identidad y la persistencia étnica: el territorio, la religión y el poder¹, que les confieren especificidad étnica-cultural y les han permitido persistencia en el tiempo y en el espacio. Se trata de describir y analizar comparativamente a partir de estos tres elementos las características internas de su estructura social y de las formas de integración al resto de la sociedad tanto en los niveles regional como nacional. La selección de estos tres elementos no es arbitraria, surgieron como los privilegiados y utilizados por los propios miembros del pueblo maya para afirmar y mantener su diferencia cultural. La importancia de dichos elementos se dibujo en los indicadores de la encuesta, pero sobre todo se constató su relevancia en el trabajo de campo.

Con el objetivo de hacer más clara la presentación del material, decidimos dividir esta segunda parte en dos capítulos lo cual nos permitirá exponer lo más ampliamente posible partes que consideramos importantes de la información etnográfica, que conjuntamente con el resto de los datos proporcionan una imagen cercana y actual de los maya-yucatecos contemporáneos.

Partimos del supuesto de que tanto la zona milpera como la henequenera comparten una matriz cultural a pesar de los distintos procesos históricos vividos en las dos regiones de estudio, que les ha permitido reconstruir y resignificar su identidad

¹.- Considerando que la identidad es una construcción social que se conforma a partir de la red de relaciones sociales en que se encuentran insertos los sujetos sociales, los tres elementos mencionados son claves ya que el territorio es el espacio material y simbólico que vincula el pasado con el presente y donde se inscribe la memoria colectiva; en tanto que la religión representa la expresión de las relaciones del hombre con los seres y el mundo de lo sagrado. Por último el poder significa la voluntad de diferenciación, de autonomía y de definición de una identidad, ya que como dice Bourdieu (1980:63-64) "solo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de la autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás".

étnica en función de los cambios sociales, económicos y políticos que han marcado su desarrollo. Por consiguiente consideramos que el conocimiento de las formas sociales de los mayas-yucatecos, nos posibilitará adentrarnos en las acciones colectivas concientes e inconscientes que han contribuido a su persistencia étnica y cultural.

En función de lo planteado, iniciaremos nuestra exposición con la descripción y el análisis del primer elemento mencionado la tierra o el territorio. En primera instancia proporcionamos la información general sobre los dos municipios, para posteriormente abordar por separado cada uno de los municipios estudiados: Motul y Valladolid. Presentamos inicialmente un breve bosquejo histórico, ya que no es nuestra intención profundizar la dimensión histórica sino señalar los momentos de cambio que sirvan para contextualizar y aclarar la descripción y el análisis de la situación actual.

2.- Un atisbo al pasado

Durante la colonia ambas regiones estuvieron bajo el sistema de encomienda, dedicada a la ganadería y al cultivo del maíz y la disposición de fuerza de trabajo se dio a través de los repartimientos y el servicio personal que se obtenía de los pueblos de indios o repúblicas de indios. La encomienda da lugar a las estancias ganaderas que fueron la base del posterior desarrollo de las grandes haciendas en donde los indígenas se adscribieron a cambio de tierras para cultivar, un terreno para vivir y el trabajo gratuito de los lunes en las tierras de la hacienda, denominándoles por ese hecho como luneros. Las estancias al diversificar su producción y orientar algunos de sus cultivos al mercado, inician el cambio al régimen hacendario que aunque no ocasionó cambios significativos en cuanto al sistema económico productivo, sí afectó en gran medida los aspectos legales de tenencia de la tierra y las formas de control de la fuerza de trabajo. Mientras el encomendero pudo ejercer directamente la sujeción de los campesinos mayas, el hacendado lo hizo indirectamente mediante la apropiación de las fuentes acuíferas a las que les permitía el acceso a cambio de trabajo.

La tenencia de la tierra entre los dueños de las haciendas se basaba en la propiedad privada y en la renta de tierras públicas que eran escasamente trabajadas. En tanto que los indígenas mayas vivían agrupados en poblados dotados de tierras comunales por la Corona que explotaban colectiva e individualmente, sin que esto se

considerara propiedad privada. Esta forma de usufructo de la tierra dio origen a la formación de dos tipos de mayas directamente vinculados con el control de la fuerza de trabajo: "los mayas de las haciendas" que se encontraban sojuzgados por el hacendado a través del derecho al uso del agua, de la tierra y del endeudamiento de por vida y los llamados "mayas libres" de los pueblos que resultaron después de la desaparición de las repúblicas de indios.²

La situación servil de los mayas de las haciendas que se mantuvo aún después de la independencia de 1810, permitió a la clase hacendaria el cultivo de otros productos como la caña de azúcar, el añil y desde luego el henequén, con fines comerciales. El origen y los usos del agave se sitúan en tiempos tan remotos que forma parte del mundo mítico de los mayas yucatecos³, ya que desde siempre ha estado integrado a la vida del pueblo maya, pues desde la época prehispánica se reporta su utilización aunque con fines domésticos y en escala muy reducida.

Para el campesino maya el cultivo y usos de la planta no le eran desconocidos, por lo que nuevamente las habilidades, conocimientos y fuerza de trabajo de los habitantes del Mayab se utilizaron para beneficio "del otro". La comercialización del agave trastocó en lo esencial el mundo de vida de los mayas-yucatecos afectando tanto su entorno natural como su mundo simbólico. De pronto aquello que se cultivaba y utilizaba muy secundariamente, se convirtió en una actividad impuesta bajo nuevas formas de control y de explotación de su mundo natural y cotidiano. Desde entonces la historia y la vida de gran parte de los habitantes del estado yucateco permaneció estrechamente vinculada a la historia y desarrollo de la industria del henequén⁴. El cultivo de la fibra a gran escala que se implantó en la región norte-centro determinó cambios sociales sustanciales en función de la nueva orientación económica y la consiguiente organización y control de la fuerza de trabajo.

Esta nueva forma de cultivar el henequén trajo también cambios determinantes en el uso y la tenencia de la tierra. En el primer caso se forzó el desmonte de toda la

².- Véase Robert Patch (1983), Baños (ed.) (1990), Farriss (1992), Bracamonte (1993), (1994) entre otros autores que han abundado sobre el desarrollo histórico de los mayas yucatecos.

³.- Se dice que el henequén fue descubierto por un noble maya llamado Zamná quien previó todos los usos posteriores del agave para beneficio de su pueblo (Benitez, 1973:55).

⁴.- En Yucatán la especie de henequén más conocida es el henequén blanco, llamado en maya sah-ci.

zona y el consecuente abandono de los otros cultivos; en el segundo al generalizar la propiedad privada y permitir el libre mercado sobre este recurso sin excluir la tierra ejidal, permitió la apropiación de terrenos ya a través de la expropiación y/o de la compra. Por otra parte el Estado instauró el pago de un impuesto que significó una verdadera renta de la tierra que despojó al campesino de la "libertad" que hasta entonces había mantenido para seleccionar dónde y cómo trabajar la tierra. A medida que los hacendados fueron adueñándose de este recurso, los campesinos que carecían de medios económicos para el pago del impuesto se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo en las haciendas a cambio de que les dejaran cultivar el maíz, que es la base de su alimentación y subsistencia. Transcurrido el tiempo y en la medida en que se incrementaba el cultivo de la fibra, el cultivo de la milpa disminuía en forma considerable.

De esta forma el mundo de vida de los habitantes que hasta antes del auge del sisal giraba alrededor del cultivo de la milpa, experimenta una fragmentación, una ruptura forzada con su territorio. Primero como resultado de la servidumbre del indígena maya en las grandes haciendas henequeneras, después como trabajador del Estado a través de la industria de la fibra y actualmente como migrante a las ciudades para insertarse en el mundo laboral o bien empleándose en la industria maquiladora. Esta diversidad o pluralización de su mundo ha ocasionado que desde la perspectiva de la heteropercepción por mucho tiempo basada prioritariamente en lo indígena o maya, esté siendo sustituida por una heteroadscripción ahora más relacionada con el ámbito laboral o económico.

En contraposición con el proceso henequenero, en la región milpera del oriente tuvo lugar un desarrollo histórico diferente que contribuyó a convertirla en una zona de resistencia étnica y en ese sentido de persistencia cultural maya en Yucatán. Las características principales de estas comunidades es que han logrado mantener formas propias de organización, que se expresan en la persistencia de costumbres, ritos y rituales definidos como marcadores de la cultura y la identidad maya. Kanxoc especialmente, pero también otras comunidades del municipio de Valladolid (como Xocén, Tixhualactún) así como el municipio de Chemax, son definidas como las poblaciones más "tradicionales" de Yucatán.

En la mirada de los otros, estas comunidades particularmente Kanxoc, aparecen con una representación contradictoria. Por un lado es el imaginario de lo "maya" haciendo alusión a los antepasados, pero sobre todo se mantiene la imagen derivada del levantamiento de 1847 "como belicosa y peligrosa, principalmente por tener una población integrada en su mayoría por indígenas mayas descendientes de los "mayas alzados" que participaron en la Guerra de Castas y por seguir manteniendo casi las mismas costumbres que sus antepasados"⁵

Este pueblo se formó al igual que otros de la región con población indígena maya que huyó al concluir la sublevación de 1847 y que convirtió esta región en una zona de refugio. Algunos de estos pueblos permanecieron en relativo aislamiento con respecto a los centros de poder político regional, lo que les permitió mantener cierto nivel de autonomía y conservar formas propias de organización social y política como el llamado Sistema de Guardias, (del que nos ocuparemos más adelante), surgido durante la rebelión y que con algunas modificaciones introducidas para adecuarse al sistema político mexicano continua vigente.

3.- La tierra y la planta sagrada: el maíz

La discusión en torno a la etnicidad o etnicización⁶ ha otorgado diverso grado de importancia al territorio como ancla identitaria. Desde diferentes perspectivas teóricas, se reconoce que éstos procesos ha implicado forzosamente la ruptura de la estrecha vinculación entre el territorio y la cultura originando procesos de desterritorialización. El territorio no es por lo tanto sólo el espacio material, productivo o útil, es también el espacio simbólico donde se inscribe colectivamente el ser cultural y su identidad.

Para la especificidad de la identidad étnica y su relación con el territorio no puede generalizarse, sino hacer referencia a contextos históricos y sociales específicos. Es en ese sentido que el proceso de etnicización del cual son producto los grupos

⁵.- Esta fue la referencia que varios de los informantes de la ciudad de Mérida y Valladolid expresaron cuando se les pidió su opinión sobre los habitantes de Kanxoc.

⁶.- Actualmente se acepta que los colectivos que llamaron etnias son el resultado de un largo proceso histórico denominado de etnicización que se inicia en el siglo XVI con los descubrimientos geográficos que se prolonga hasta nuestros días, merced a los consecuentes procesos colonizadores y de globalización que han tenido lugar en la sociedad occidental (Giménez, 2000, pp. 46)

indígenas de México en general y los maya-yucatecos en particular les confieren una composición y variabilidad particular por la forma como se llevó a cabo dicho proceso. Las sociedades indias mesoamericanas aunque permanecieron en su territorio nativo, al ser dominadas por una colectividad ajena fueron forzadas a alterar los vínculos que las mantenían unidas a su territorio ancestral, convirtiéndose con el paso del tiempo en una minoría expoliada y subordinada.

De tal modo que la importancia que se ha otorgado a la relación con el territorio, como referente de identidad étnica en México y en general para los pueblos mesoamericanos, parte de una concepción del indio asociada al trabajo de la tierra y una producción campesina de subsistencia basada principalmente en el cultivo del maíz bajo el sistema de la milpa. Esto significa que la población indígena conserva su identidad étnica, en la medida en que su vida económica continúe girando en torno al cultivo de la tierra, y en consecuencia al mundo ritual y los sistemas simbólicos vinculados a esta actividad.⁷ Frente a esta concepción se encuentra la posición que con una propuesta más dinámica e incluyente, acepta la importancia que juega el territorio como una de las anclas de la identidad étnica, aunque no la considera como única o esencial para esta construcción identitaria.

Nosotros compartimos este planteamiento toda vez que en los últimos años la migración rural-urbana, ha determinado que cada vez un mayor número de campesinos se han integrado a la vida urbana, llevándose a cabo una "pluralización de su mundo de vida" e incluso de desterritorialización que les ha obligado a reproducir y/o refuncionalizar formas y relaciones comunitarias propias que refuerzan su identidad frente a la alteridad representada por los recientes espacios en los que se insertan y los nuevos sujetos sociales con los que interactúan.

Este proceso de pluralización se da principalmente a través de los movimientos migratorios que tienen lugar entre la población adulta joven, que se incorpora al

⁶.- En este sentido podemos decir que "La etnicidad nunca se ha traducido en un discurso único. La memoria colectiva puede entenderse como un ancla de la identidad y a la vez como un campo fértil para el surgimiento de nuevas y variadas formulaciones de la identidad. Así, las identidades colectivas no existen en forma pura y fija sino que se forjan con base en una multiplicidad de elementos interrelacionados susceptibles de modificación en el curso del tiempo" Susana B.C. Devalle, "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades"

mercado de trabajo regional y aún internacional. En el caso de Yucatán la integran en su mayor parte mujeres y hombres provenientes de la ex zona henequenera⁸ que han salido hacia los centros urbanos de la península e incluso hacia los Estados Unidos. Muchos de ellos siguen manteniendo vinculación con el territorio de origen, a través de las redes de parientes que permanecen en la población. La pertenencia a un colectivo determina una forma de identidad corporada, que puede ser tan inclusiva que va más allá de la identidad étnica, ya que ésta no depende básicamente de que trabaje la tierra⁹, "sino del compartir o rechazar una serie de actividades y representaciones colectivas que orientan el comportamiento individual y colectivo en cierta dirección"(Vázquez León, 1992:277).

Sin embargo en Yucatán, es frecuente utilizar, para referirse a la población indígena, el término campesinos milperos utilizándolos como sinónimos. Por lo que en la región henequenera esta connotación prácticamente ha desaparecido no obstante que también tiene lugar una continuidad en el trabajo de la tierra, no sólo por medio del cultivo del henequén sino también del maíz. Así los habitantes de esta zona aparecen a los ojos de los "otros" más como campesinos y menos como indígenas, soslayando e incluso negando de ese modo su particularidad y su diferencia. Esta percepción está estrechamente relacionada con las características del proceso histórico-productivo del henequén ya que en términos comparativos, el desarrollo seguido por los campesinos de la zona maicera o milpera resulta ser muy diferenciado¹⁰.

A pesar de los procesos de cambio que ha experimentado la economía yucateca en los últimos 20 años y que han estado orientados a buscar alternativas productivas tanto en el sector primario con la diversidad productiva, como en el impulso a la

en L. Reina coord. Los Retos de la Etnicidad en los estados-nación del siglo XXI, CIESAS, INI, Edt. Porrúa, México, 2000, pp 38

⁸- Sin embargo en los últimos años la situación carencial que afecta al campesino milpero de Yucatán ha ocasionado que el movimiento migratorio se extienda hacia otras zonas como la zona citrícola y maicera del sur del estado.

⁹- En el fondo de la vieja polémica entre los que propugnaban por la campesinización y los que auguraban la desaparición inminente del campesinado se encontraban diversas concepciones del cambio sociocultural que buscaban abstraer un tipo ideal de campesino al soslayar sus particularidades étnicas y culturales, sustrayéndolo de su colectivo social.

¹⁰- En otras poblaciones de la zona maicera como en la parte sur del estado, las alternativas de diversificación productiva se han dado también orientadas al mercado (como la citricultura) pero

industrialización¹¹ y los servicios (principalmente turísticos), la información estadística tanto censal como la obtenida en nuestra investigación demuestra que el trabajo agrícola y el cultivo del maíz continúa siendo parte medular unas veces real y otras simbólica de muchas de las familias que habitan en esta zona.

La información censal del 2000 para Yucatán, nos muestra que de un total 623, 033 de la población económicamente activa en el estado, 104 748 se dedican a la agricultura, en tanto que 381 129 son empleados y obreros (aquí se encuentran contemplados los trabajadores de la industria manufacturera local, de las maquiladoras y de la industria de la construcción) y 150,536 trabajan por cuenta propia (principalmente en el comercio formal e informal), como las actividades donde se concentra el mayor número de la PEA¹². Los números anteriores señalan que en relación con la ocupación de la población económicamente activa, se observa un incremento importante de la población dedicada a otras actividades en detrimento de la actividad agrícola. Esta información no coincide con la obtenida por nosotros, ya que del total de la muestra estudiada en los dos municipios, una mayoría significativa (79.3%) de los jefes de familia sigue trabajando la tierra¹³. Sin embargo es conveniente señalar que no obstante lo que señalan las cifras obtenidas por nosotros, la agricultura ha dejado de ser la principal actividad económica para una gran parte de las familias rurales de Yucatán y aun en la zona milpera, se observa la tendencia a convertirse en una actividad complementaria. (ver cuadros 21 y 22)

Esta disparidad en la información sobre la persistencia del trabajo de la tierra aún en pequeña escala, puede explicarse si tomamos en cuenta que según los datos del

han sido mucho más recientes y desde luego no han significado los grados de exproliación y subordinación de la mano de obra que caracterizó a la del henequén.

¹¹.- El proceso de industrialización interna que se está generando en Yucatán se ha centrado en la industria extractiva de materiales para construcción y en la textil, en cuanto a la de transformación se refiere. Dentro de esta última se ha dado gran apertura a la industria de la maquila principalmente de ropa que de esa manera aprovecha la habilidad manual sobre todo de las mujeres de la zona antes productora de henequén. Mientras que en el sector de los servicios, la actividad turística está centrada en promover los sitios arqueológicos como la principal atracción, para lo cuál "el rescate del patrimonio cultural" se ha vuelto prioritario para la investigación antropológica.

¹².- De estas cantidades las mujeres tanto en la PEA como en la población ocupada es notoriamente inferior a la masculina representando 191 992 y 190 818 respectivamente.

¹³.- El terreno cultivado puede ser con milpa (maíz y productos asociados) o solamente maíz, maíz y henequén y sólo henequén.

último censo agrícola y los obtenidos en la encuesta indican que un alto porcentaje (89.1%) de los que trabajan el campo, continúan sembrando maíz, que no solamente es la base de la alimentación de la población rural del estado, sino que continua siendo el articulador de gran parte del mundo simbólico de los mayas. Es necesario aclarar que aunque contempla la información para los dos municipios, la mayor parte de estos campesinos pertenecen a la zona milpera donde tiene todavía igual importancia material que simbólica.

Cuadro 21

	Total muestra	Valladolid	Motul
Trabajan la tierra	79.3	96.97	64.6
No trabajan la tierra	20.7	4.03	35.4

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Cuadro 22

Cultivo Sembrado	Total de la Muestra	Valladolid	Motul
Maíz y henequén	26.8		46.3
Solo henequén	10.5		32.2
Solo maíz	62.7	99.22	21.5

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Por lo que respecta a la zona henequenera, aún cuando la producción maicera es poco significativa en el aspecto material, tanto en el plano individual como colectivo, el maíz sigue siendo parte del mundo simbólico de todos aquellos que trabajan la tierra aún en pequeña escala. Esto nos muestra que la relación con la tierra y específicamente con el territorio tiene todavía un gran significado en la reconstrucción o redefinición de su identidad, que continúa siendo el ancla que fija su identidad y que les permite mantener el sentido de pertenencia que se trastoca como resultado del proceso de desarraigo resultado de la migración

4.- Del maíz al henequén: Motul de Carrillo Puerto

Los campesinos de la región del henequén continúan cultivando el maíz, aunque en un buen número lo hacen más como una práctica simbólica por medio de la cual expresan su arraigo al territorio local, que como una práctica económica, ya que la cantidad tanto del terreno cultivado como de la producción obtenida, no alcanza para cubrir sino en una mínima parte sus niveles de subsistencia.

La importancia que se otorgó al henequén se debió principalmente a que se convirtió de cultivo doméstico a un producto de exportación que reportó gran entrada de divisas en las arcas nacionales. En tanto que otros productos agrícolas como el maíz, el frijol, las hortalizas, la ganadería al ser productos de consumo interno e inmediato pues constituyen la parte fundamental de la alimentación y consecuentemente de la supervivencia, dejaron de tener importancia dentro del esquema económico planteado por el Estado Mexicano para Yucatán.

El municipio de Motul es un claro ejemplo de lo que está ocurriendo en el resto de la ahora llamada ex zona henequenera. Aunque la mayor parte de los campesinos del municipio que trabajan la tierra continúan sembrando maíz, el área destinada a este cultivo es mínima. Según nuestros datos de la encuesta, la mayoría (76.38%) trabaja un promedio de 10 a 15 mecates,¹⁴ que representa menos de una hectárea. Asimismo los productores que todavía siembran cultivos asociados apenas representan el 14% del total de los que trabajan la tierra y se limitan a una pequeña cantidad de hortalizas

¹⁴ - Mecate es una medida de longitud utilizada por los campesinos mayas cuya equivalencia es de 20 metros cuadrados, es decir que 25 mecates son igual a una hectárea

como rábanos, chile, cilantro, papa, calabaza, tomate, aguacate y algunos frutos como mango, plátano, mismos que también se siguen sembrando en el solar de la casa¹⁵.

Nuestra información nos revela que aunque todavía existe un predominio (64.6%) de la actividad agrícola en el municipio de Motul donde la mayoría (46.3%) de los jefes de familia combina el cultivo del maíz con el henequén y un número importante siembra solamente henequén (32.2%) o bien sólo maíz (21.5%), ésta no es en ninguno de los casos la principal fuente de ingresos de la unidad doméstica. De acuerdo con esta información podemos afirmar que en el municipio de Motul se está dando un acelerado proceso de abandono definitivo de la actividad agrícola, pues más de un tercio (35.4%) de los jefes de familia entrevistados, ya no tienen ni cultivan la tierra, dedicándose a otras actividades como el trabajo asalariado y el comercio en pequeña escala.

Si analizamos las cifras anteriores estamos en posibilidad de afirmar que el cultivo del maíz entre los campesinos de esta región ha perdido su significado como elemento material o productivo y que en la actualidad ya sólo forma parte del mundo simbólico. Es una forma de sentirse parte del territorio de origen, al mismo tiempo que opera como el mecanismo que les permite enfrentar el sentimiento de desarraigo producto de la pluralización de su mundo. Asimismo la continuidad del cultivo del maíz les da sentido de pertenencia a un colectivo social en tanto que el ciclo productivo de la planta les ofrece la posibilidad de continuar en contacto frecuente con la familia y la comunidad. No sólo por el trabajo mismo, sino también por las prácticas rituales vinculadas a esta actividad a las que de ese modo siguen teniendo acceso y les permite mantener relación con sus antepasados.

La vinculación que se dio desde tiempos remotos entre el maya y la naturaleza tuvo su sustento en el cultivo del maíz, fue siempre una relación armónica donde la práctica representaba la identificación del hombre con su mundo natural y consigo mismo. A través de la práctica agrícola el hombre refuerza su relación con la naturaleza

¹⁵- Nuestra información concuerda con el estudio realizado por Ana Paula de Teresa en 1983 en la zona, pues señala que "el cultivo del maíz se realiza en pequeñísimas parcelas de 1 o 2 mecatés (ubicadas) en los solares de la casas y/o las parcelas de henequén durante los primeros 3 años de cultivo. (Ana Paula de Teresa "Crisis agrícola y economía campesina. El caso de los productores de henequén en Yucatán", Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1992, pp.217.

ya que le permite la satisfacción de sus necesidades más elementales y su reproducción. Se establece un vínculo de reciprocidad con la naturaleza, en la medida en que ésta le da vida, pero a su vez también el hombre procura por su cuidado y evita su destrucción.

Esta forma de relacionarse queda plasmada en una concepción del mundo que implica formas de convivencia donde prevalece la armonía y la igualdad y que le dará sentido a la cultura y a la identidad. De tal manera que el maya deposita el sustrato de su identidad en esos lazos de colaboración y de respeto mutuo dándole a su entorno natural una connotación de sacralidad, que se guarda en la memoria colectiva, que se recrea constantemente mediante la tradición¹⁶.

Tanto el sentido de pertenencia a la comunidad como la participación directa o indirecta en los rituales comunitarios son referentes de autoidentidad ya no exclusivamente relacionados con una identidad étnica cerrada en lo maya, ya que, aunque conserva referentes de una matriz cultural, ha incorporado elementos nuevos que redefinen esa identidad étnica en términos más amplios, dando lugar a una redimensionalización identitaria que se traduce en diferentes niveles que serán tratados al final de este capítulo.

4.1.- El auge del Sisal

En el devenir histórico del pueblo maya de la región productora de henequén, la relación armónica e igualitaria con la naturaleza se deterioró, el cultivo del henequén introdujo modificaciones en el uso de la tierra, en la apropiación de sus productos y en los sistemas de trabajo que han conducido a la descomposición de los vínculos establecidos entre el hombre y su entorno. Aunque el campesino maya trató de mantener fija su ancla en la tierra, es una ruptura que parece extenderse, tal como lo demuestran los datos obtenidos por nosotros y cuyos resultados no son fáciles de prever.

El cultivo del henequén fue durante mucho tiempo la principal fuente de ingresos de las familias que habitaban esta región, primero dentro del sistema hacendario y

posteriormente en la empresa estatal. Actualmente según los datos obtenidos por nosotros para el Municipio de Motul, todavía el 64.6% de los jefes de familia trabajan la tierra, de los cuáles el 65.6% siembra henequén ya sea sólo o asociado al maíz, estas cifras muestran que a pesar de la agudización de la crisis en que se encuentra desde hace tiempo la producción de la fibra, los campesinos de esta zona no tienen otra alternativa de sobrevivencia que no sea la migración. El censo de 1990 señala que ya para esa década del total de la población económicamente activa del municipio, solamente el 36.5% se dedicaba a actividades agropecuarias, mientras que el 62.1% se ocupaba en otras actividades.

Para dar cuenta de la importancia del henequén como actividad productiva, pero sobre todo como principal ocupación y medio de supervivencia de los campesinos de la región hasta muy recientemente, comparemos los datos de los censos de 1970 donde se ve que del total de la población del estado el 69% correspondía a la zona henequenera y que de ese porcentaje, el 55.1% representada por la población económicamente activa se ocupaba en este sector y que para 1980¹⁷ los habitantes de esta región representaban el 74.8% del total del estado, a pesar del decrecimiento de la producción del sisal, que ya se había iniciado para esa época, su cultivo y procesamiento continuaba como la actividad económica más importante del total de estado, pero diez años después, según el censo de 1990 la producción de henequén había decaído seriamente debido a varias causas, entre ellas aparecieron como las más importantes el proceso de individualización del ejido colectivo que no pudo ser manejado por los campesinos y la contracción del mercado internacional de la fibra¹⁸. De esa época hasta la fecha la industria del henequén paulatinamente cayó en una profunda crisis que culminó con la liquidación de Cordemex y con ello prácticamente se decretó la desaparición de la industria henequenera como tal, así el colapso de la

¹⁶. - De acuerdo con lo planteado por Balandier (1989:89) consideramos que "la tradición es la suma de valores acumulados a partir de los acontecimientos y principios fundadores, por la colectividad que procede de ella"

¹⁷. - Lerner, S. F. Saavedra, A. Quesnel, L. Geller, Estudio sociodemográfico de la zona henequenera del estado de Yucatán, Tomo 1, Colegio de México, Mérida, Yucatán, México, 1982.

¹⁸. - A estas circunstancias estructurales deben sumarse las múltiples denuncias de derroche y corrupción de los funcionarios federales y estatales que en su momento estuvieron al frente de la industria y que también contribuyeron a su debacle.

industria del henequén repercutió dramáticamente en todos aquellos que vivían de su explotación.

Sin embargo, como vimos anteriormente, es todavía significativo el número de familias del municipio que como las del resto de la región, aun cultivan la tierra, pero que para poder sobrevivir, se ven obligadas a realizar otras actividades que se han vuelto suplementarias de los ingresos que el jefe de familia obtiene por el trabajo agrícola. Dichas actividades son desempeñadas tanto por el jefe como por los otros miembros del núcleo familiar. Aunque es en principio el jefe de familia el primero que se emplea en otras actividades, también la esposa y los hijos mayores lo hacen. Es en este sentido que se puede plantear que en esta zona, dadas las condiciones actuales, la familia juega un papel determinante, en las diferentes estrategias de supervivencia que sus habitantes, han diseñado para asegurar su reproducción individual y colectiva.

En función de este planteamiento presentamos una panorámica general de la relación entre consumo y trabajo según las diferentes etapas de desarrollo de las unidades familiares estudiadas. Partimos del supuesto de que el desarrollo de la unidad familiar de acuerdo a sus etapas de expansión, consolidación y dispersión define el comportamiento de la economía del grupo doméstico en relación con el número de miembros que sostienen o dependen del trabajo. Así la familia sigue desempeñando un papel determinante como mecanismo de supervivencia. Los cambios que están teniendo lugar se reflejan necesariamente en la estructura y funciones del grupo familiar, sobre todo con respecto a los papeles tradicionalmente asignados al hombre y a la mujer, que se han alterado en forma sustancial debido principalmente a la incorporación de la mujer al mercado de trabajo.

La mayor parte (65.3%) de los grupos familiares del municipio son familias nucleares se encuentran en la etapa de expansión o crecimiento (42.4%) con un total de 3 a 6 miembros, lo cual significa que solamente cuenta con los ingresos del jefe de familia que se ve obligado a emigrar en busca de trabajo ya sea en forma pendular o temporal. La salida de estos campesinos se da generalmente hacia los centros urbanos más importantes de la península e incluso a los Estados Unidos, que funcionan como polos de atracción para la mano de obra rural. En esta etapa del crecimiento familiar y ante la ausencia o el reducido salario percibido por el jefe, también la mujer se ha visto

obligada a participar con su trabajo en la economía familiar. De esta manera la influencia de la mujer como transmisora de la cultura se ha reducido, considerando el tiempo que dedica a convivir con sus descendientes, a lo que añadimos su incorporación al mundo laboral que le obliga a abandonar u ocultar ciertos marcadores de identidad como el vestido y la lengua, considerados como signos de una identidad devaluada.

En tanto que la familia extensa representa una tercera parte (34.7%) y puede estar formada generalmente en primera instancia por la pareja, los hijos y la familia de los hijos casados en la primera etapa de su formación familiar. El número de integrantes varía entre 8 y 11 miembros. Un tercio (38.2%) de estas familias se encuentran en la etapa de consolidación, que tiene lugar cuando los hijos han crecido y se encuentran en edad escolar y/o de incorporarse al mercado de trabajo por lo que antes de formar su propia familia, suelen contribuir a los gastos de la unidad doméstica. Esta participación continúa durante la primera etapa de su matrimonio ya que durante un tiempo siguen viviendo en el hogar paterno. Durante esta etapa el grupo funciona como una familia extensa ya que el hijo casado llega a compartir algunos de los gastos, en especial los relacionados con la salud y las actividades rituales como los gremios o la fiesta del santo patrón.

Después de esta etapa y debido a que al casarse cada uno de los hijos recibe una extensión del terreno propiedad del padre para construir su casa, se forman unidades familiares que comparten un terreno común, pero que no funcionan como unidades domésticas, ya que cada una se organiza para la producción y el consumo por separado como familia nuclear. En esta etapa el papel de la mujer tiende a reforzarse, ya que debido a la contribución de los hijos, abandona el trabajo asalariado para reasumir su papel tradicional de ama de casa. La estancia en el hogar determina una mayor influencia en los hijos e incluso en los nietos que se da principalmente en la transmisión de normas sociales y valores culturales.

La etapa de dispersión tiene lugar cuando los hijos han abandonado el terreno residencial paterno para irse a vivir a su propia casa con su pareja y sus descendientes. En la mayoría de los casos coincide esta etapa con el funcionamiento de la familia extensa, ya que a menudo uno o los dos padres de los cónyuges viven con alguno de

sus hijos y dependen totalmente de ellos, pues debido a su edad y el estado de salud han dejado de trabajar. Pero no solamente los padres, sino también otros parientes mayores como los tíos y los abuelos que actúan durante esta época como la memoria histórica del grupo y los guardianes culturales.

Las diferentes etapas del grupo familiar nos muestran como la llamada familia nuclear o restringida tiene con el grupo social una relación dinámica que la mantiene como tal sólo por un tiempo limitado, bajo la condición estricta de que a partir de sus partes componentes puedan incesantemente construirse o destruirse nuevas familias restringidas en un proceso perpetuo (Levi-Strauss, 1974:47).

4.2.- El fin del henequén. El caso de Uci

El colapso del llamado "oro verde"¹⁹ que se inició a finales de los ochenta, ha dado lugar a un acelerado proceso migratorio sobre todo de la fuerza de trabajo masculina, pero también femenina que esta transformando la imagen de los pueblos de esta zona²⁰ y el mundo de vida de sus habitantes. Un ejemplo de la grave crisis que esta afectando a la otrora próspera zona henequenera, pudo ser observado directamente en la comunidad de Uci

Esta comisaría forma parte del municipio de Motul y se encuentra a dos kilómetros de la cabecera municipal con la cual se comunica por una carretera que va de Mérida al municipio de Telchac Pueblo. El único medio de transporte es un servicio de tres taxis. Mientras que casi el total de la población cuenta con energía eléctrica, solamente las familias que se habitan en la parte central del poblado cuentan con servicio de agua potable. Para cubrir esta carencia se abastecen con el agua de dos

¹⁹ - "A raíz de su liquidación en 1991 las escasas cordelerías que quedaban de Cordemex pasaron a manos privadas y las desfibradoras a agrupaciones del sector social. La producción de la fibra ha decaído significativamente y su promedio anual actual es de 25,000 toneladas" Diario de Yucatán, martes 11 de abril del 2000, pp.1, Mérida, Yucatán. La nota anterior contrasta con la situación que todavía en 1973 privaba en la industria henequenera, cuando se celebró en Mérida capital del estado, una reunión de la FAO cuyo objetivo fundamental era mantener estables los precios internacionales de las fibras duras entre las que se encontraba el henequén. Las conclusiones de esta reunión con respecto a México fueron su reconocimiento como primer país exportador de productos elaborados con henequén y la única nación del mundo cuya industria de la fibra estaba totalmente integrada.

pozos colectivos. Tiene un patrón de asentamiento compacto que se edificó a partir de una pequeña elevación donde se encuentra la iglesia católica y un pequeño parque y el edificio que alberga a los poderes de la comisaría municipal y ejidal. A partir de este centro la población se divide en cuatro principales rumbos. Cuenta también con los tres niveles de educación y un centro de salud IMSS-Solidaridad, teléfono, servicio de correo y numerosos pequeños comercios distribuidos en todo el poblado que se incrementaron a raíz del cierre de la industria henequén. (ver croquis de Uci)

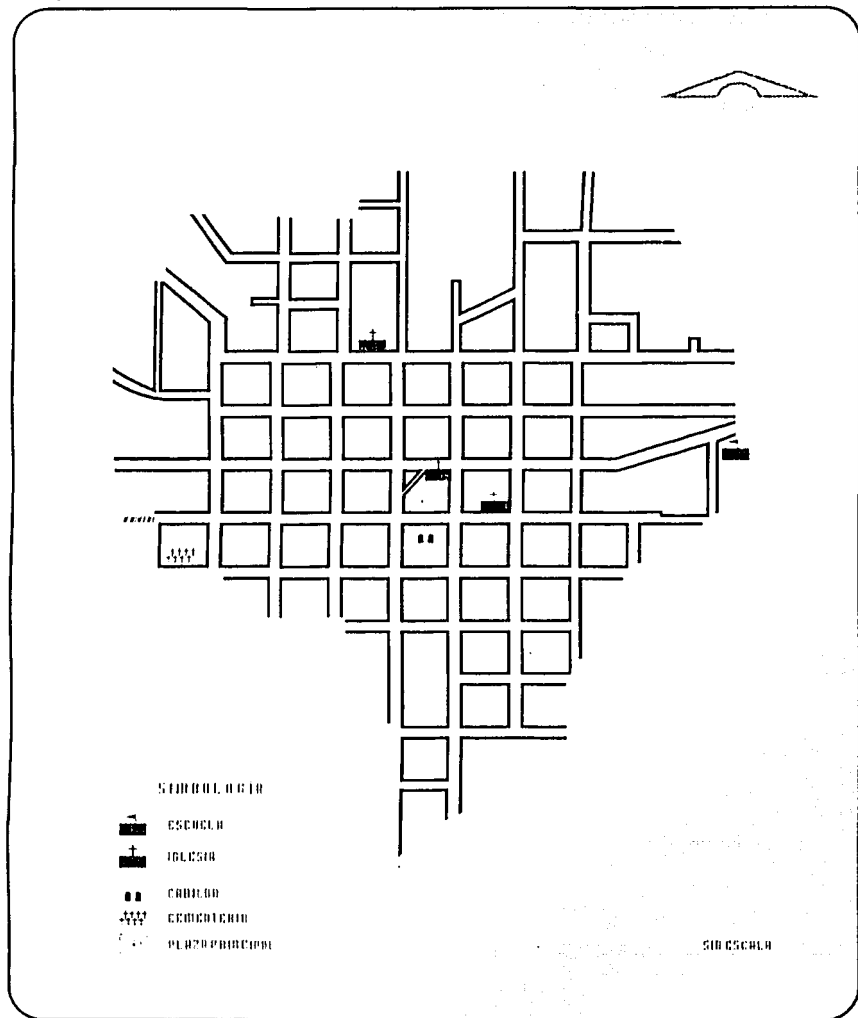
Al igual que en otras comunidades de la región, esta comisaría presenta graves problemas de desempleo e incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo ya sea industrial o servil que se traduce en una alta migración. Mientras que en su lucha por sobrevivir, los campesinos que no pueden emigrar han desarrollado otras estrategias productivas como incorporarse al trabajo asalariado en la región como peón agropecuario, iniciarse en el sector pesquero, dedicarse a la siembra de hortalizas y de cítricos en pequeña escala, así como a la cría de abejas o ganado también en pequeña escala al mismo tiempo que continúan cultivando el maíz²¹ y/o henequén o ambos en extensiones muy reducidas. El campesino que decide permanecer en su comunidad se ve obligado a realizar hasta tres de estas actividades para poder sobrevivir.

De acuerdo con el padrón agrario en Uci se encuentran registrados un total de 265 ejidatarios, sin embargo las autoridades ejidales reconocen que más de la mitad ya no trabaja la tierra. De los que aún trabajan la tierra aproximadamente menos de la mitad (43%) continúan cultivando el henequén como cultivo principal, por lo que se han incorporado al Programa de Rescate del Henequén promovido por el gobierno de Cervera Pacheco ya que según expresaron, "el henequén todavía tiene futuro siempre y cuando reciban ayuda y apoyo económico pero se les deje en libertad de decidir tanto la extensión de la tierra cultivada como la forma de organización y comercialización de la producción".

²⁰.- Actualmente muchas de las comunidades de esta zona parecen estar habitadas solo por mujeres, ancianos y niños, asemejan pueblos semiabandonados con casas habitación de construcción moderna pero en su mayoría, permanecen cerradas.

²¹.- Debido a que la extensión cultivada de esta planta no llega a una hectárea tampoco reciben el apoyo que el gobierno federal otorga a los campesinos milperos a través del programa de apoyo a los productores de maíz, el PROCAMPO.

Croquis de la Localidad de Uci



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En este sentido encontramos que entre más de la mitad de los campesinos de Uci que continúan cultivando el henequén, apareció como principal razón de esta persistencia la satisfacción de su necesidad material de sobrevivencia, pero también la de mantenerse arraigados a su territorio y sentirse parte de un espacio real pero sobre todo simbólico. Por eso las nuevas condiciones que se estaban dando en la zona debido al Programa del Rescate les hizo pensar en la posibilidad de recuperar por lo menos en parte el pasado reciente del desarrollo henequenero. Finalmente puede interpretarse como una forma de resistencia a abandonar el mundo de vida conocido y de mantenerse vinculados al territorio de sus antepasados ya que la relación con la tierra representa para ellos el único lazo material entre el pasado y el presente.

Los ejidatarios motuleños incluyendo los de Uci que se encuentran dedicados todavía al henequén están agrupados (29.9%) en dos organizaciones²² vinculadas directamente a instituciones oficiales que los controlan política, económica e ideológicamente a cambio de brindarles apoyos crediticios para el cultivo de la fibra. Los campesinos pertenecientes a estas organizaciones están obligados a vender a la desfibradora del gobierno su producción y a votar corporativamente por el todavía por el Partido Revolucionario Institucional en Yucatán, así como ser parte de los grupos demostrativos de apoyo en las épocas de elecciones o cualquier otro evento político que requiera "probar" la fuerza del partido.

A pesar del control ejercido por el Estado sobre los trabajadores del agave, algunos de los ejidatarios han logrado formar una organización ejidal independiente que pretende mantenerse al margen del manejo gubernamental y que por lo tanto se encuentra fuera de los programas oficiales de apoyo a la producción. A cambio ha logrado cierto margen de negociación para la venta²³ de su producto con las desfibradoras privadas, que pagan ligeramente más que el gobierno, así como una relativa autonomía política que les ha permitido incorporarse a la oposición.

²².- Las agrupaciones más numerosas son: Federación de Parcelarios Hernildo Chalé y la Federación Regional de Socios de Solidaridad Social Henequenera e Industrial que cuentan con el apoyo estatal y federal.

²³.- La comercialización de la fibra implica una serie de gastos que se descuentan del capital obtenido por la venta, tales como el corte, estibación y traslado a las desfibradoras que corren a cuenta del productor. Cabe aclarar que estos gastos no se presentan si la comercialización se hace con la desfibradora gubernamental, además de que otorga un seguro contra siniestros.

En un intento de recuperar el control total de los ejidatarios, más como una medida política que económica, el gobierno estatal con evidente apoyo del gobierno federal, puso en marcha el Programa de Rescate del Henequén²⁴ a cargo de la Secretaría de Desarrollo Rural que consiste en tratar de recuperar algunos planteles que fueron abandonados a raíz de la liquidación de Cordemex y que están en condiciones de ser reutilizados. El trasfondo político de este programa queda de manifiesto en su carácter transitorio y en los débiles argumentos esgrimidos por el gobierno estatal para justificar la implementación de este programa, cuando estipula que sólo se otorgará por dos periodos a partir de los cuales el campesino se hará cargo del cultivo y comercialización del agave ya que este plan "tiene como fin último solucionar el índice de desempleo que afecta a los campesinos que fueron liquidados por Cordemex y es una forma de hacerlo responsable y de esa manera hacerlos capaces de valerse por sí mismos y dejar atrás el paternalismo en que han vivido por tanto tiempo".²⁵

En contradicción con esta afirmación el gobierno estatal aduce como principal razón para mantenerse en la comercialización de la fibra "la de proteger al campesino de los abusos de las desfibradoras particulares, así como brindarles apoyo necesario para seguir sembrando el henequén". Por otra parte debemos señalar que para tener acceso a los créditos que otorga el gobierno federal como el llamado Crédito a la Palabra o el mencionado Rescate del Henequén es requisito pertenecer a cualquiera de las dos organizaciones de productores ya mencionadas, que se encuentran afiliadas a la Confederación Nacional Campesina (CNC) organismo filial del partido oficial (PRI). Sin embargo según nuestros datos solamente una minoría (8.6%) integrada por los líderes o sus allegados tienen acceso a los créditos en tanto que la mayor parte de los entrevistados negaron tener crédito para trabajar la tierra, no obstante ser miembros de las organizaciones mencionadas.

²⁴.- El apoyo que se otorga es de \$480.00 por hectárea para la limpieza o chapeo del terreno, corte de las pencas útiles, cuidar la limpieza del terreno y continuar el cultivo de la fibra que se dará solamente en dos ocasiones. La primera se otorgará al momento de iniciar el trabajo en el terreno y posteriormente en una segunda ocasión para empezar la resiembra.

²⁵.- Esta afirmación fue expresada en esos términos por algunos integrantes del personal encargado de administrar y aplicar este proyecto así como por autoridades ejidales.

En la ahora llamada ex zona henequenera, la relación hombre-naturaleza que el campesino maya había mantenido ancestralmente a través de la tierra y sus productos, se deterioró con el surgimiento de las grandes haciendas, experimentando una fractura que se profundizó cuando esta industria pasó a manos del Estado. La forma como nuestros informantes vivieron esta época, queda expresado a través de las palabras de don Jacinto,²⁶ uno de nuestros entrevistados:

cuando trabajábamos para Cordemex éramos solamente trabajadores del gobierno, ni la tierra ni lo que plantábamos eran nuestros, por eso aunque sea en poquito seguimos sembrando maíz. Y aunque lo que nos pagaba el gobierno era poco y el trabajo mucho, al menos teníamos comida y medicinas para nosotros y la familia. Ahora ya no tenemos nada.

Sin embargo nosotros planteamos que en un nivel profundo su relación con la naturaleza se mantiene vigente a través no sólo de la siembra del henequén con todas las limitaciones que implicó, sino también debido a la continuidad de la siembra del maíz que aunque se redujo a solamente una pequeña extensión, les permite conservar una parte de su mundo anterior, porque "En su universo de relaciones sociales los campesinos { } sobre los asuntos agrarios tienen mucho de que hablar, pues se trata de la base material de sus vidas" (Alejos, 1994:46).

Mientras el maya fue peón de las haciendas, el territorio percibido como espacio productivo y simbólico se mantuvo relativamente vigente como referente fundamental de la identidad colectiva. Podemos decir que durante esa época, la confrontación con el otro era más directa y "visible". Sin embargo al ser retomado el proceso de trabajo del henequén por el Estado, el vínculo con la tierra se rompió casi en forma definitiva, mientras que la alteridad se volvió difusa, menos clara y visible. De este modo la contrastación con el otro se dispersó y la percepción de la autoidentidad se tuvo que reconstruir a partir de otros elementos que integraban su matriz cultural.

En este sentido su identidad tuvo que ser redefinida básicamente en función del mundo laboral. El cambio que significó la ruptura de la relación con la tierra que se daba

²⁶.- Entrevista con el señor J. Caamal, Uci, Mpio. de Motul, Yuc. 1998. Trabajador henequenero que fue jubilado con \$150.00 mensuales a raíz de la liquidación de Cordemex y en el momento

a través del cultivo del maíz implicó para el campesino maya modificar sustancialmente algunos de los referentes que le servían para autodefinirse como mayero. Tanto en el plano material como en el simbólico, el nuevo proceso productivo que implicaba el cultivo del henequén alteró su mundo de vida y se reflejó incluso en su cotidianidad. De este modo el espacio social privado se vio fuertemente impactado y dejó de ser en buena parte el reducto donde por cientos de años se resguardo el "discurso oculto"²⁷, aquél que contenía los significados y significantes que daban contenido a la identidad étnica maya²⁸ y les permitía participar en el pacto social establecido.

La reconstrucción de la identidad es un proceso que se hizo a partir de los elementos culturales que pudieron conservar y refuncionalizar, en especial el territorio, representado por la comunidad de origen y el mundo simbólico que se encuentra a él vinculado y que forman parte de una matriz cultural compartida con los habitantes del resto del estado, incluso con una parte de los pobladores de Mérida, la capital del estado. Algunas de las prácticas rituales asociadas al cultivo de la tierra en esta región continúan siendo realizadas hasta la fecha, aunque con varios cambios y entre un número cada vez menor de campesinos. Entre los campesinos que habitan la zona henequenera los rituales vinculados a la tierra han dejado de realizarse de acuerdo con el ritual tradicional, siendo el principal cambio la sustitución del terreno de cultivo por la iglesia católica como espacio de culto y el *h'men* por el sacerdote católico. Actualmente sólo una de las ceremonias se realiza: el *chaak-chak*, en la que se sintetizan todas las otras peticiones y ceremonias que se realizan en la zona milpera.

Los campesinos que desean realizar la ceremonia se reúnen y pagan al sacerdote para que celebre una misa a través de la cuál se ruega por la venida oportuna y suficiente de las lluvias. Pero también esta ceremonia es utilizada para pedir

de la entrevista trabajaba como ayudante de albañil en la ciudad de Mérida, capital del estado.
²⁷ - El discurso oculto, por definición representa un lenguaje –gestos, habla, actos- que normalmente el ejercicio del poder crea. Entre los grupos subordinados, que de esa manera, reaccionan frente a la dominación construyendo un espacio simbólico que resguarda todos aquellos elementos que le sirven para enfrentarse al poderoso y al dominador y que no puede hacer públicas. A su vez éste elabora también un discurso oculto donde se articulan las prácticas y exigencias de su poder que no pueden ser expresadas públicamente

²⁸ - Esto es así porque la identidad étnica se construye a partir de la relación de exclusividad que establece un grupo social delimitado con un patrimonio cultural (incluidos recursos naturales y bienes materiales también) que considera propios "por lo que al fragmentarse [...] deja de existir el control unificado del patrimonio común". (Bonfil B., op. cit. 1991: 72-73).

protección para el campesino contra los peligros de la milpa como las mordeduras de serpientes o los accidentes que tienen lugar durante la tumba o la quema del terreno. Asimismo se conserva como parte del ritual la presentación de la ofrenda que consiste en el guiso ceremonial de relleno negro, acompañado de flores y velas²⁹.

Algunos otros campesinos han reducido el complejo ritual del *chaak chak* a una ceremonia menor que llaman *saká* para la cual no es necesaria la intervención del sacerdote. Se realiza en el terreno, se lleva el *jomá* o jicara donde se depositan dos litros de *saká* (maíz molido con chile) y se cuelga en una mata por lo menos dos horas como ofrenda a los dioses, mientras se efectúa el rezo. También sirve para el henequén y cuando los animales domésticos (aves y ganado) se enferman.

La continuidad de estas prácticas demuestra la eficacia simbólica que para estos descendientes de los antiguos mayas tienen estos ritos. Ya que si bien su realización ha perdido su sentido como procurador de eficiencia con respecto a la actividad productiva, sigue conservando su significado como la forma de acercarse a la naturaleza y al mismo tiempo un modo de recuperar su memoria histórica.

En ese sentido mantiene vigente la relación con sus antepasados y con la imagen del pasado que de esa forma se vuelve presente. En la medida en que el campesino que habita en esta región abandona estas prácticas tiene que reubicar su ancla identitaria, tratando de encontrar el significado de pertenencia y con él la seguridad de ser parte o pertenecer. De esta forma el territorio se encuentra ahora restringido al espacio geográfico en el que se asienta la comunidad, es visto como el espacio material y simbólico asequible que le proporciona sentido de pertenencia y fija su identidad. Podemos plantear que en el caso de "los hombres del sisal", si bien el nivel comunitario o local se ha constituido en el primer nivel de autoadscripción ha dejado de ser el único referente que le da sentido de pertenencia ya que se encuentra dentro de un proceso de reconstrucción de una identidad más amplia e incluyente.

Por último queremos señalar que los entrevistados que ya no tienen ni cultivan la tierra, se dedican a otras actividades como el trabajo asalariado y el comercio en

²⁹.- En la celebración de esta misa participan la mayoría de los campesinos que todavía siembran maíz, a excepción de aquellos que han dejado la religión católica y ahora pertenecen a cualquiera de las otras manifestaciones religiosas que tienen presencia en la entidad y

pequeña escala, por lo que el vínculo con la tierra y el sentido de pertenencia a la comunidad que esta relación simboliza ha perdido su significado como referente identitario tanto étnico como comunitario y en muchos casos ha sido trasladado a la propiedad de la vivienda para sí y para sus descendientes, así como a otros espacios simbólicos relacionados con la religión, reforzándolos mediante la participación aún a distancia, especialmente en los gremios o la fiesta patronal.

Actualmente muchos de los migrantes son quienes ponen mayor empeño en la continuidad de estas actividades colectivas, pues aunque no se encuentren presentes, a través de sus parientes financian económicamente estos eventos y participan del sistema de cargos apareciendo incluso como presidentes de los gremios o como diputados³⁰ de la fiesta del santo patrón, cargo que en algunos casos mantienen en forma indefinida ya que dadas las condiciones de deterioro económico de las familias de la región, la participación en las fiestas colectivas de la comunidad ha quedado en manos de aquellos que tienen los recursos económicos que les permitan solventar los gastos que implica su organización o las relaciones principalmente políticas que les permiten realizar alianzas con beneficios económicos.

5.- Los hombres de maíz

La estrecha vinculación con el cultivo del maíz que ha caracterizado a los pueblos mesoamericanos tanto en el mundo material como simbólico ha sugerido la expresión "el hombre de maíz" o la "cultura de maíz" utilizada por algunos autores para referirse a los integrantes de los grupos autóctonos de Mesoamérica³¹. Esta expresión fue retrato fiel de la cultura maya y aún en los albores del siglo XXI lo sigue siendo para muchos de

quiénes han abandonado por completo los rituales mayas tradicionales vinculados con el trabajo de la tierra.

³⁰. - En Yucatán actualmente a los principales organizadores de la fiesta patronal que en otros sistemas de cargos se les denominan mayordomos aquí se les conoce como diputados.

³¹. - Mesoamérica "es una de las más importantes centros de origen de plantas cultivadas en el mundo", gracias a la diversidad de plantas domesticadas y en proceso de domesticación que finalmente son el resultado de siglos de observación y experimentación de su entorno realizados por el campesino y que se expresan en las estrategias agrícolas y en el manejo de las plantas. D. Zizumbo y S. Terán "Las semillas de la cultura" en Boletín de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Vol. 12, No. 72, Mérida, Yuc. México, 1985.3-18.

sus descendientes. La también llamada "planta sagrada" es parte esencial del sistema agrícola de la milpa³², utilizada por los grupos mayances.

La vigencia del cultivo de esta planta se mantiene todavía para una gran parte de la población yucateca. En los inicios del nuevo siglo el campesino maya sigue teniendo como el centro de su mundo de vida a la milpa, al maíz como la base de su alimentación³³ y a éstos como el eje de su reproducción como individuo pero también como colectivo cultural. La dependencia que el habitante de las áreas rurales de Yucatán mantiene con respecto a esta planta es aún importante. Aunque en la zona henequenera en algunas comunidades su importancia como satisfactor de necesidades reales ha disminuido en grado importante, en otras el cultivo del maíz sólo se mantiene solamente en el nivel imaginario³⁴. La mayor parte de los habitantes de esta zona acuden al mercado para abastecerse de maíz y satisfacer sus necesidades alimenticias.

En efecto entre los mayas yucatecos la persistencia del cultivo del maíz se mantiene como una necesidad real pero también simbólica. Lo mismo se siembra en las milpas tradicionales del oriente, que en las modernas parcelas mecanizadas del sur y aún en los pequeños espacios que el henequén le ha dejado.³⁵ En Yucatán, se puede

³².- "En la península de Yucatán se llama milpa al espacio y al complejo técnico de la agricultura itinerante" que consiste en la tumba, roza y quema de un terreno previamente seleccionado, donde se siembra el maíz que es la planta principal y un conjunto de cultivos asociados. Este sistema implica un conocimiento profundo de la naturaleza y de la agricultura. "La milpa, como agrosistema básico y tradicional, es sinónimo de sobrevivencia biológica, de permanencia y reproducción de la sociedad". La milpa esta también fuertemente vinculada al mundo simbólico maya que se expresa en la realización de diversos rituales a lo largo del ciclo agrícola. Warman Arturo, Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Autónoma de México, México, 1985, pp 9.

³³.- La dieta diaria de los campesinos mayas y en general de los estratos bajos se compone principalmente de maíz, que constituye aproximadamente el 80% de su alimentación tanto cotidiana como ritual. También Villa Rojas (1977) y Bonfil (1962) reportan un porcentaje similar del 85%.

³⁴.- La diversidad y flexibilidad de este sistema agrícola ha sido y es todavía la base de la sobrevivencia del campesino maya en la medida que permite previamente equilibrar las diferentes actividades productivas. (Warman, op cit, pp 25).

³⁵.- El maíz ha sido la fuente vital de desarrollo y expansión de las grandes civilizaciones mesoamericanas. Pero entre los mayas adquirió y conservo un valor tan especial que desde el amanecer de su historia ha sido identificado con la vida misma "el maíz se ha mantenido como la actividad central de los núcleos familiares, porque aparte de ofrecer el sustento alimenticio básico, asegura la reproducción del grupo con base en criterio de identidad imborrables". Marie

decir que es en la región del oriente donde es posible encontrar una mayor continuidad en la siembra de esta planta con técnicas tradicionales que datan desde antes de la conquista.

Las más tempranas alusiones que se tienen del trabajo de la milpa en Yucatán, no difieren en mucho de las que podemos encontrar hoy en día. Si tomamos en cuenta el tiempo transcurrido, los cambios ocurridos son mínimos y se han dado fundamentalmente en la técnica de cultivo, aunque no en los instrumentos de trabajo. Las condiciones generales del suelo de Yucatán, pedregoso, calizo y poco profundo no ha permitido la introducción de tecnología como el arado o el tractor y ha impedido la formación de corrientes superficiales de agua³⁶ que ha obligado al campesino a depender totalmente del temporal ya que la construcción de sistemas de riego sería altamente costoso.

La mayoría de los campesinos que cultivan el maíz siguen utilizando los instrumentos tradicionales tales como las hachas, los machetes, la coa y el *xul* o bastón plantador ahora con punta de hierro³⁷. Así está escrito en la Relación de los pueblos de *Campocolché* y *Chocholá*:³⁸

lo que ellos (los indios) siembran para su sustento se da con muy poco trabajo; la tierra es muy fértil porque con ir al monte a rozar e cortar algunos árboles grandes e pegalles fuego hacen fácilmente sus sementeras; y al tiempo de sembrallas no hacen más de un hoyito pequeño con un palo aguzado en el suelo y allí echan cinco o seis granos de maíz e tres o cuatro fresoles e otras tantas pepitas de calabazas, se les da comida; el algodón por lo consiguiente e todo lo que siembran sin arallo ni caballo, como sucede en España; y si subceden buenos años, tienen abundancia de comida y de todo lo que han de menester, aunque algunos años son estériles de agua e padecen necesidad de comida.

Odile Marion, "Identidad y ritualidad entre los mayas", Instituto Nacional Indigenista. Secretaría de Desarrollo Social, México, 1994:114.

³⁶.- Con la excepción de la región del Puuc donde los suelos son más profundos que en el resto del estado, condición que ha permitido la agricultura mecanizada y la construcción de sistemas de riego, pero que no está orientada prioritariamente al cultivo del maíz.

³⁷.- Pacheco Cruz, Santiago "Usos, costumbres, religión y supersticiones de los Mayas. Apuntes históricos con un estudio psicobiológico de la raza" Mérida, Yuc., 1947.

La mención más antigua sobre la agricultura milpera para Yucatán se encuentra en los trabajos de los primeros cronistas españoles tales como Diego de Landa y posteriormente Diego López de Cogolludo que en uno de sus párrafos escribió:

Son aquellos indios amícosimos de estarse en los montes y en sus milperías (que son las tierras donde siembran) lo más del año si los deja { } muchos indios e indias les traían tortillas de maíz, una bebida que usaban llamada pozol que se hace de ello, algunos huevos³⁹

Mención también de la milpa se encuentra en Las Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán de 1569. Por su parte las fuentes indígenas de los Chilam Balam aunque no hablan directamente de la milpa si hacen referencia a algunas plantas que forman parte de este sistema y mencionan sus usos. En cuanto a información de la época colonial sólo se cuenta con los trabajos de historiadores actuales como Patch (1978,1980,1990),García Bernal (1972) y Farriss (1984). Para el siglo XIX se encuentran los trabajos de Moisés González Navarro y otros historiadores que han abordado el régimen hacendario. Por ejemplo los historiadores Channing y Tabor⁴⁰ mencionan en su trabajo realizado a finales del siglo XIX en Yucatán que

el maíz es hoy lo que siempre ha sido para la península, lo que fue para los mayas hace cuatro siglos, el principio y el fin de toda la agricultura yucateca.⁴¹

5.1.- Valladolid la perla del oriente

Valladolid es el municipio de Yucatán reconocido como "el corazón del oriente tradicional", las comunidades que lo integran han sido identificadas como las que han

³⁸.- Citado por Augusto Pérez Toro en La milpa, Publicaciones del Gobierno de Yucatán, Mérida de Yucatán, 1942: 1-2.

³⁹.-Diego López de Cogolludo, Historia de Yucatán, IV edición, Comisión de Historia, Gobierno de Campeche, 3er. Tomo, libro IX, Campeche, 1955, pp.15 y 64.

⁴⁰.- Channing Arnold y J. Tabor Frost, The American Egypt: a record of travels in Yucatan, cap.XIX, Londres, 1905 que forma parte de la recopilación de Friedrich Katz, La servidumbre agraria en México, Ediciones Era, México, 1980: 61-67.

⁴¹.- Op. cit. En este trabajo los autores describen también las dos formas de realizar la técnica de roza, tumba y quema que la mayoría de los campesinos milperos de Yucatán siguen practicando para cultivar la tierra. Asimismo dan cuenta de la explotación de que eran objeto los

preservado gran parte de las costumbres y tradiciones de la cultura maya yucateca. Es además el territorio donde se asientan buena parte de las comunidades conocidas como maiceras o milperas. Para el campesino de estas tierras, el tiempo parece haberse detenido en la forma de trabajar la tierra, la descripción de la Relación de los pueblos de *Campocolché* y *Chochola* parecería estar tomada del presente de este municipio del oriente de Yucatán. Por principio la imagen que contemplamos es diferente a la que vimos en la zona henequenera. La relación del campesino maya con la tierra, lo mismo en el mundo natural que el simbólico nos hablan de la persistencia del llamado "hombre de maíz".

La relación de dependencia ya sea real y/o simbólica del maíz se mantiene vigente entre los habitantes de esta región. Los últimos datos censales⁴² de 1995-96 para el municipio señalan que de las 9 710 ha. de la superficie sembrada de cultivos cíclicos, el maíz ocupa casi la totalidad (9 530 ha.). En tanto que los obtenidos por nosotros en la encuesta, nos indican que en el municipio de Valladolid, la mayoría (96.97%) de los jefes de familia siguen trabajando la tierra como actividad principal y sólo una minoría (4.03%) no tienen ni cultivan la tierra dedicándose al trabajo asalariado. Asimismo demuestran que el total de los campesinos que practican la agricultura en este municipio (99.22%) dedica su tierra prioritariamente al cultivo del maíz, con extensiones que van de dos a cuatro hectáreas

En esta región el cultivo del maíz continúa realizándose dentro del llamado sistema de milpa⁴³. Así el maíz se siembra asociado a otros cultivos como el frijol y la calabaza, dedicando algunos espacios a la siembra de hortalizas, árboles frutales y la cría de abejas. Asimismo el monte -como le llaman los mayas- todavía se aprovecha

indígenas mayas por parte de los hacendados bajo el régimen de servidumbre que prevaleció durante el siglo XIX, y al que los propios campesinos llaman como "la época de la esclavitud".

⁴². Cuaderno estadístico Municipal Valladolid, Estado de Yucatán, Edición 1997, INEGI, México, 1998.

⁴³. "En Yucatán, el sistema tradicional de uso y manejo de los recursos naturales más importante, ha sido y es la milpa bajo roza-tumba y quema, que en sentido estricto, es un sistema agrícola, pero que en sentido amplio, constituye un verdadero sistema productivo, porque articula múltiples actividades productivas, la organización familiar y comunal y la cultura" Silvia Terán y C. Rasmussen, La milpa de los mayas, Talleres Gráficos del Sureste, Mérida, México, 1994: VI introducción. Una percepción similar sobre la milpa tienen otros autores que han escrito sobre Yucatán como Pacheco Cruz (1947), Hernández X. (1981), Redfield (1967), Pérez Toro (1942), etc.

para la cacería del venado⁴⁴ y de pequeñas especies como conejos, pavos y cerdos de monte, al mismo tiempo que se siguen utilizando las especies forestales maderables y medicinales.

La economía de traspatio sigue formando parte del sistema agrícola de la milpa en los dos municipios, tal como lo muestran nuestros datos que señalan la continuidad de esta práctica casi en la totalidad (98.3%) de la muestra. En Valladolid las familias lo tiene y se desarrolla en el solar de la casa familiar, donde se cultivan casi los mismos productos que en el terreno de cultivo, maíz, hortalizas y otras plantas comestibles y medicinales. Asimismo este espacio se utiliza para la cría de animales domésticos como aves, cerdos y a veces ganado vacuno en muy pequeña escala. Por si esto fuera poco la familia campesina incorpora otras actividades como las artesanías. Lo que se produce en el solar, sobre todo en el caso de los animales, funciona principalmente como una fuente de ahorro para las épocas difíciles o eventos especiales como fiestas y enfermedades graves y secundariamente se destina al autoconsumo.⁴⁵

En función de las actividades que se realizan, la milpa es un sistema porque integra un conjunto de prácticas agrícolas y no agrícolas vinculadas al cultivo del maíz, que encierran una racionalidad que responde a la forma como el trabajador del campo percibe su entorno ecológico, se adapta a él y trata de conservarlo. Es también una estrategia económica familiar y expresa la continuidad de las prácticas ancestrales de la economía familiar maya.

La milpa es a fin de cuentas una estrategia⁴⁶ inducida por las difíciles condiciones ecológicas en las que se asentaron los mayas yucatecos y representa un policultivo que ha funcionado por mucho tiempo para el campesino maya, ya que este sistema significa la presencia de muchas plantas y de diversos espacios productivos.

⁴⁴. Aunque el venado está en proceso de extinción debido sobre todo a que es objetivo comercial para los grandes hoteles y restaurantes turísticos del Estado y del Caribe, los campesinos siguen reuniéndose para salir de cacería o como ellos dicen "para hacer una batida" aún cuando muchas de las veces regresan con las manos vacías.

⁴⁵.- La variabilidad de los cultivos del solar dificultó a los informantes precisar el monto de la producción. En el caso de los animales cada familia llega a criar entre 15 y 20 aves de corral y entre 2 y 5 cerdos. Un escaso número cuenta con 1 a 3 cabezas de ganado vacuno o caballar.

⁴⁶.- Denominamos estrategia a la respuesta constante que tiene el campesino en su relación con los grupos dominantes y que consiste en ajustar previamente las diferentes actividades productivas cuya diversidad y flexibilidad son la base de sus posibilidades de supervivencia.

Contrariamente a las nuevas estrategias productivas que se han implementado en Yucatán apoyando el monocultivo, llámesé henequén, cítricos, frutales, arroz, etc.. la milpa representa en su versión primigenia la posibilidad de obtener diversos productos, incluyendo el maíz de ciclo corto, en tanto llega la cosecha anual del maíz grande que es la más importante⁴⁷ no solamente por la cantidad sembrada, sino también por la calidad esperada. Es esta cosecha la que sirve para cubrir la mayor parte de la alimentación y otras necesidades de la familia campesina. Como en el caso de la zona henequenera, también en la zona milpera tratamos de profundizar en las variables seleccionadas a través de un estudio de caso en la comisaría de Kanxoc perteneciente al municipio de Valladolid.

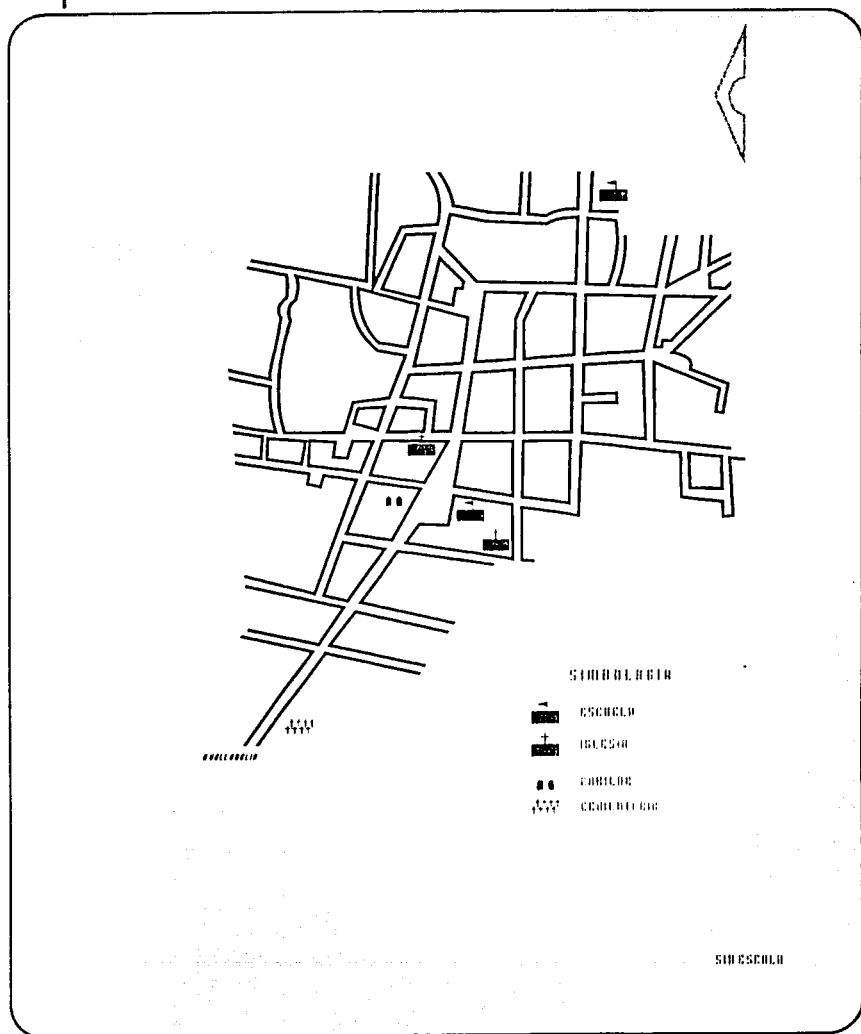
5.2.- Un pueblo milpero del oriente: Kanxoc

Kanxoc es una comunidad considerada representativa de los pueblos de la región oriente y donde se puede percibir con mayor fuerza, la importancia que todavía tiene para muchos habitantes de Yucatán, la relación con la tierra como signo diacrítico de identidad. Perteneció políticamente al municipio de Valladolid y se encuentra comunicada con la cabecera municipal por una carretera de 13 kilómetros en muy mal estado pues desde su construcción en 1960 no se le ha dado mantenimiento. La comisaría tiene un patrón de asentamiento semidisperso formado por el poblado y varias rancherías comunicadas por caminos de terracería sin terminar y brechas realizadas por los propios habitantes. (ver croquis de Kanxoc)

En el centro del poblado se localizan los edificios de uso público como la sede de la comisaría municipal, las tres escuelas, la iglesia católica, un centro de salud y algunas pequeñas tiendas. La mayoría de su población cuenta con servicios de energía eléctrica y agua potable. De acuerdo con el censo de 1990 cuenta con una población de 1408 habitantes de los cuáles 690 son hombres y 718 mujeres.

⁴⁷ . En el sistema de la milpa el agricultor tiene la posibilidad de sembrar tanto maíz como frijol de tiempo corto que se cosecha más rápidamente que los otros y los utiliza en tanto llega la cosecha grande. Generalmente utiliza un terreno que ya fue utilizado una primera o segunda vez.

Croquis de la Localidad de Hanxoc



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Es identificada junto con las otras comunidades ya mencionadas de esta parte de Yucatán y algunas del actual Estado de Quintana Roo, como "el último reducto de la cultura maya tradicional" en Yucatán y a sus habitantes como herederos de la resistencia maya que dio origen a la Guerra de Castas, cuyo impacto prevaleció mucho tiempo después de terminado el conflicto confiriendo a estas comunidades el sello de peligrosidad que se basaba en el temor a un nuevo levantamiento.

Los campesinos de esta comisaría continúan cultivando el maíz con el sistema tradicional de la milpa⁴⁸ y su importancia es tan grande para la supervivencia y reproducción de los campesinos kanxoques que podemos afirmar que su vida cotidiana y ceremonial continúa, al igual que en el pasado, girando alrededor del maíz. De tal manera que a pesar del incipiente movimiento migratorio de los jóvenes hacia Cancún, la actividad agrícola basada en la siembra de esta gramínea es determinante para la existencia de sus habitantes y de la comunidad.

El campesino milpero del oriente y especialmente el de Kanxoc sobrevive del sistema milpero, prácticamente con la misma tecnología de roza-tumba y quema y los mismos instrumentos que le sirvieron a sus antepasados. La totalidad de la tierra sembrada en el municipio es de temporal, por lo que los agricultores kanxoqueños dependen totalmente del régimen de lluvias. En este sentido aunque los cambios han sido mínimos en el aspecto tecnológico, en los aspectos ecológicos y económicos son muy significativos. Actualmente los campesinos milperos de la región que cultivan esta gramínea, se enfrentan a una situación muy diferente a la que tuvieron sus antepasados.

El agricultor kanxoqueño actual se enfrenta ahora a condiciones que actúan negativamente para el desarrollo milpero entre las que destacan el empobrecimiento de la tierra, ocasionado por la presión sobre la tierra y la consecuente reducción del tiempo de descanso para que el suelo recobre su fertilidad, la introducción de cultivos

⁴⁸.- La milpa en Kanxoc se compone de maíz de ciclo corto y largo, frijol en diferentes variedades, íbes y calabaza, que son sembrados junto con frutos como la papaya, la sandía, el plátano y algunos cítricos como la naranja dulce y agria, mandarina, toronja y limón. También cultivan diversos tubérculos como la papa, el camote y la yuca. Asimismo hortalizas tales como el tomate, el cilantro, la lechuga y el chile (dulce, habanero, de árbol, katic) Complementando todo esto con los productos que se cultivan en el solar, principalmente frutas y hortalizas y la cría de animales domésticos como aves, cerdos y borregos que poseen una que otra familia.

comerciales y el olvido y marginación de la actividad milpera por parte del Estado. Tal situación está originando una producción cada vez más deficitaria tanto en la relación necesidad-satisfacción como en la de costo-beneficio.

No obstante, la mayor parte de los campesinos en Kanxoc continúan viviendo del trabajo de la milpa. Nuestra información muestra que el 97% de los jefes de familia tienen y trabajan la tierra, de los cuáles el 99.2% siembran maíz como cultivo principal bajo el sistema de la milpa. El proceso de deterioro del sistema milpero como resultado del poco descanso para que la tierra recupere sus nutrientes que debe ser entre 15 a 20 años pero que actualmente se ha reducido a 5 años y cuando mucho a 10, se ha acelerado en los últimos años, pues se ha combinado con una rápida deforestación que trae como consecuencia periodos de sequía, dando como resultado una baja productividad. Sin embargo este proceso se vislumbraba ya a mediados del siglo XX, cuando el agrónomo Augusto Pérez Toro en 1942 escribe que:

*Las tierras ya no son tan fértiles; los montes altos tienden a desaparecer y sólo podemos tener una idea de lo que eran los bosques de Yucatán por los escasos manchones que aún existen en los lugares alejados de las poblaciones y las vías de comunicación [] el suelo continúa empobreciéndose a la par que aumenta la población del Estado*⁴⁹.

En la actualidad aunque los campesinos de Kanxoc dedican toda su producción al autoconsumo, el monto obtenido es insuficiente para cubrir los requerimientos anuales que necesita el grupo familiar. La producción deficitaria de maíz obliga a la familia campesina ha adquirir el maíz necesario en el mercado, ya sea por medio de la venta de otros productos agropecuarios o del trabajo asalariado del jefe de familia y/o de otros de sus miembros. Sin embargo el maíz y los cultivos asociados continúan siendo la base la alimentación de la familia. Los frutos allí cultivados son los principales componentes de la dieta cotidiana y ceremonial.

⁴⁹.- La obra de Pérez Toro "La milpa" es considerada uno de los trabajos clásicos escritos sobre el sistema de la milpa en Yucatán por la detallada descripción de todo el proceso y por incluir información etnográfica acerca de las diversas ceremonias que todavía en ese entonces se practicaban entre los campesinos milperos. Pérez, Toro Augusto, La Milpa, Ediciones del Gobierno de Yucatán, Mérida la de Yucatán, 1942, pp.2.

La extensión de terreno que cada campesino siembra depende en primer lugar de la disponibilidad de fuerza de trabajo familiar y secundariamente de sus necesidades. El promedio de tierra sembrada es de 2 a 5 hectáreas, la gran mayoría de las milpas, aproximadamente el 70%, se localizan a una distancia de 4 a 6 kilómetros. El empobrecimiento de los terrenos cercanos debido a la sobreexplotación obligan al campesino milpero en general ha buscar, tierras más productivas ya sea que hayan estado en descanso o que se encuentren en los pocos manchones de monte medio y alto que todavía se conservan. Actualmente un gran número de campesinos kanxoques al igual que muchos campesinos milperos de otros municipios tienen que alejarse de su pueblo y recorrer grandes distancias para llegar a su terreno de cultivo⁵⁰.

La milpa implica por parte de los agricultores el manejo de las plantas basado en un amplio conocimiento de los recursos naturales disponibles, así como de los tiempos y espacios que forman su entorno natural. El primero determina las diferentes variedades de plantas que se siembran y el segundo las diversas etapas que marcan el ciclo agrícola. Cada una de estas etapas significa la demostración del conocimiento y la habilidad de trabajador del campo pero también marca el momento en que se establecen relaciones con el mundo de lo sagrado.

El lograr la cosecha no es sólo resultado de la acción del hombre sino también de aquellos que integran el espacio simbólico. La conjunción de ambos otorga al campesino la certidumbre de pertenencia e implica la identificación con la tierra y con la naturaleza. La importancia de la milpa como estrategia productiva, así como la fuerte vinculación del campesino con el mundo sobrenatural está en gran parte determinado por las difíciles condiciones ecológicas del mundo maya-yucateca que se dan tanto por las características del tipo de suelo como por la ausencia de fuentes acuíferas superficiales, representando así para el campesino milpero un constante desafío.

Para enfatizar la importancia que los campesinos de Yucatán en general y los kanxoques en particular, han otorgado y otorgan a la milpa y al maíz como centro de su existencia tanto individual como colectiva, consideramos necesario presentar una

⁵⁰. Los campesinos que tienen su milpa lejos del pueblo pueden permanecer hasta ocho días en el terreno sobre todo en ciertas etapas como la tumba o bien para vigilar su sembrado. Para ello construyen una "chan casita" como le llaman los campesinos. Es un jacal de reducidas dimensiones construido con madera y ramas que les sirva para protegerse y dormir.

descripción sucinta de cada una de las etapas del ciclo productivo y el mundo simbólico vinculado a este proceso que fue recabada en Kanxoc. Al respecto es necesario decir que antiguamente cada etapa del ciclo estaba acompañada de un rito relativo a la práctica que debía realizarse. En la actualidad solamente en ciertas etapas⁵¹ se continúan llevando a cabo algunos rituales mediante los cuales el hombre entra en contacto con el mundo sobrenatural, éstas son presididas por el *h'men* que es el especialista en el conocimiento del mundo ritual, conoce el lenguaje para comunicarse con los dioses o dueños del monte, sabe también de las plantas medicinales, de los presagios y de todo aquello que tiene que ver con el mundo simbólico, es quién guarda los significados más profundos de los rituales y por lo tanto el único que puede realizarlos. *El h'men* además de las funciones simbólicas que cumple con relación a la milpa es también el curador de más alta jerarquía entre los curadores tradicionales ya que además de sus conocimientos técnicos sobre el proceso salud-enfermedad, atención también es el poseedor de los elementos simbólico asociado a este proceso y en general a la cosmovisión maya.

El cultivo de la milpa en Kanxoc implica las siguientes actividades:

1.- Selección del terreno.- El ciclo agrícola inicia con la selección del terreno. Previo recorrido por el monte se escoge el terreno para la milpa. Aunque a nuestros ojos puede parecer extraño, para sembrar el agricultor prefiere el suelo negro (*eeklum*) y arbolado aunque pedregoso por sobre el rojo que se encuentra en terrenos más planos. Esta preferencia se da en función en primer lugar de la gran cantidad de nutrientes y materia orgánica que contiene la tierra negra; y en segundo a la escasa cantidad de sales que tiene la roja y que propicia el surgimiento de gran cantidad de maleza que al campesino se le dificulta quitar. Ya Fray Diego de Landa escribió al respecto que:

es cosa maravillosa que es tanta la fertilidad de esta tierra sobre las piedras y entre ellas, que todo lo que ella hay y se dá, se dá mejor y más abundantemente las piedras que en la tierra, por que sobre la tierra que acierta haber en algunas partes, ni se dan árboles ni los hay, ni los indios en ella siembran sus simientes ni hay sino yerba; y entre las piedras y sobre ellas siembran y se dan todas sus semillas, y se crían

⁴⁸.- Algunos de estos rituales han quedado restringidos a los campesinos de mayor edad y que por lo general ocupan o han ocupado algún cargo en la estructura del sistema de cargos.

*todos los árboles; y algunos tan grandes y hermosos, que a maravilla son de ver. La causa desto creo que es haber más humedad y conservarse más en las piedras que en la tierra*⁵².

Existe una clasificación de la milpa de acuerdo con el tiempo que se utiliza la tierra. Cuando es terreno nuevo y se va a sembrar por primera vez se llama milpa roza o *cha'akbe'en* y cuando se siembra por segundo año se denomina milpa caña o *sak'ab*. Aunque el campesino dedica su mayor tiempo y esfuerzo a la milpa roza por ser más productiva, muchos campesinos de la zona milpera trabajan paralelamente la milpa roza y una parte de la milpa caña donde siembran maíz de ciclo corto, de mazorca chica, frijol y algunos tubérculos y hortalizas. En ocasiones el terreno se llega a trabajar hasta un tercer año que se designa como milpa de segundo año, cañada u *ox sak' ab*, donde se siembra también maíz, frijol y se cosechan tubérculos y frutales. Actualmente no hay mucho margen para escoger y la selección es cada vez más restringida e incluso suelen ocupar terrenos que en otras épocas se desechaban. Nos referimos a aquellos suelos de tierra roja que mencionábamos al principio y que están empezando a ser utilizados.

Para hacer la milpa los kanxoques seleccionan rumbos⁵³ que se determinan en función de donde la familia cultivó el primer terreno. Debido a la siembra simultánea de tres milpas y a la vigilancia y cuidado que cada una requiere, se considera como más adecuado escoger la milpa roza cerca de las dos anteriores. De este modo el campesino y su familia pueden dedicarle mayor tiempo a la milpa roza que es la más productiva al mismo tiempo que pueden estar pendientes de los otros dos terrenos sin que tengan que trasladarse a grandes distancias.⁵⁴ El acceso a la tierra está determinado por la "antigüedad" que cada grupo familiar tiene de trabajar en

⁵². Citado en Pérez Toro, 1942, pp.,4.

⁵³.- En esta forma de división del espacio productivo y simbólico puede verse la continuidad de la concepción prehispánica de los cuatro colores de los rumbos cósmicos (negro, blanco, rojo y amarillo) correspondiente a los cuatro puntos cardinales que estaba asociada a *Chaak* una de las deidades cuádruples de los mayas yucatecos.

⁵⁴.- Los campesinos de Kanxoc no siembran en su totalidad los terrenos de las milpas caña y cañada ya que consideran que la productividad de la tierra es menor, por lo que los productos sembrados son de ciclo corto. Debemos señalar que el ciclo de roza-lumba y quema se organiza a partir de las variantes de maíz grande o de ciclo largo que son las más importantes. Semejante situación describen otros trabajos sobre la milpa. (Pacheco Cruz 1947, Pérez Toro, 1981; Arias, 1981, Terán y Rasmunssen, 1994).

determinado rumbo. Ésta les otorga "el derecho" a seleccionar su terreno según el rumbo que les pertenece por tradición familiar. La manera de validar este acceso, se hace solamente notificando a la autoridad ejidal en turno el rumbo y la extensión del terreno de cultivo.

Esta forma de distribución del espacio productivo disminuye posibles fricciones entre los agricultores, ya que es usual que haya una legitimación social en relación con la "pertenencia" o "propiedad" de ciertas familias sobre un determinado rumbo⁵⁵ para la selección de los terrenos. Asimismo las autoridades ejidales reconocen esta forma de apropiación y usufructo de la tierra. Por otra parte esta distribución del territorio contribuye a reforzar los lazos de solidaridad y ayuda mutua entre los familiares y parientes.

La amplitud de cultivos que el agricultor maya de Kanxoc maneja a través de las tres variantes de milpa mencionados, nos deja ver el amplio conocimiento que debe tener sobre la diversidad de recursos existentes en su entorno ecológico y la capacidad de manejo de varios espacios agrícolas al mismo tiempo. El conocimiento y dominio sobre su mundo natural y que se expresa a través de la práctica agrícola, es lo que permite al campesino identificarse con la naturaleza y sentirse parte de ella. Por otra parte la disposición de la diversidad de productos que cosecha en diferentes tiempos nos muestra una vez más la racionalidad de este sistema agrícola que ha permitido a los mayas yucatecos su continuidad étnica y cultural

2.- El desmonte y cercado.- La segunda etapa del ciclo de roza-tumba y quema es el desmonte, que se inicia con la medición del terreno seleccionado. Se abre una pequeña brecha o *holché*. Cada 20 metros se coloca una mojonera provisional para señalar los mecates que se quiere sembrar. A partir de esta brecha se mide la milpa utilizando sogas de 20 metros lineales. La época de realización es variable pudiendo ser en agosto o septiembre.

Una vez medido el terreno empieza la tumba o desmonte que consiste en el corte de los arbustos, matorrales y ramas bajas de los árboles, posteriormente se talan los árboles de monte alto. Esta etapa es considerada como la más peligrosa del ciclo

agrícola, ya que durante su realización tiene lugar el mayor número de accidentes como cortadas con el hacha, la mordedura de víboras y la picadura de otros animales como tarántulas y alacranes. Cuando la tumba es en monte alto se inicia desde agosto o septiembre y se deja preparado el terreno para la quema, que será en los meses de abril o mayo. La anticipación de la tumba se debe a que en esa época los árboles grandes tienen suficiente humedad, condición que facilita el corte. La tumba en monte bajo se realiza en el mes de enero⁵⁶.

Actualmente para muchos de los kanxoques especialmente para los de mayor edad, antes de empezar a tumbar el monte alto, todavía es importante realizar una ceremonia para pedir permiso y protección a los señores del monte o *yumil ik' o' ob*.⁵⁷ El ritual consiste en levantar un altar en el terreno donde el *h'men* coloca 13 jicaritas con pozol o *saká*⁵⁸, que es ofrendada a los dioses al mismo tiempo que se les reza en maya explicándoles lo necesario que es para ellos tumbar el monte y sembrarlo, asimismo se les pide perdón por cortar los árboles y se les ruega su protección en contra de las mordeduras de víboras, las picaduras de animales venenosos como tarántulas, alacranes y otros animales.

Asimismo solicitan sus cuidados en contra de los accidentes que son frecuentes en esta época por el manejo del hacha y el machete, especialmente entre los jóvenes que recién se integran al trabajo. Para los campesinos kanxoques los dioses o señores del monte así como los rituales realizados en torno al trabajo agrícola tienen una gran importancia por cuanto tienen la posibilidad de disminuir la ansiedad del agricultor ante

⁵⁶ - Como nos aseguró Don Marcelino uno de los campesinos kanxoques "aquí nadie pelea por la tierra porque desde los antiguos cada familia sabe en que rumbo le toca trabajar la tierra, los pleitos son porque el gobierno no ayuda parejo a todos" (entrevista de campo).

⁵⁷ - Pérez Toro (1942:5) menciona la realización del *bak'uche* que consiste en cortar los retoños, ocho o quince días antes de la quema y que se presenta cuando la tumba se anticipó. Sin embargo esta actividad depende, si en el lapso entre la tumba y la quema se presentaron lluvias que permitieran el crecimiento de los brotes o si "hubo secas" como dicen los kanxoques o "si "hay sol" como dicen en Xocen (Terán y Rasmunssen (1994:1).

⁵⁸ - Plural de *Yum káas*, deidad de los bosques y de la agricultura.

⁵⁹ - De los estudios citados solamente los de Villa Rojas, Pacheco Cruz y Terán y Rasmunssen describen con amplitud los rituales agrícolas, los otros escasamente los mencionan (Pérez Toro) o simplemente no los registran (Hernández, X.) Así este ritual según Terán y Rasmunssen representa en Xocen la incorporación bastante clara de elementos católicos, pues dos de las jicaras que se cuelgan en el altar son en ofrenda a Jesús y María.

la inseguridad que implica el trabajo de la tierra. Al mismo tiempo a través de ellos refuerza su pertenencia a la naturaleza y su relación con el mundo sobrenatural⁵⁹.

En Kanxoc al mismo tiempo que se realiza la tumba se hace el cercado del terreno o *nok-ch'ak*, donde se aprovechan los árboles que se encuentran en la brecha y cuando no existen se utilizan ramas gruesas que se sostienen con horquetas. En la actualidad el cercado tiene como objetivo marcar los límites del terreno de milpa roza. Anteriormente y hasta la promulgación de la ley de 1972, que obliga a los dueños de ganado a cercarlos, el ganado bovino era el peor enemigo de los milperos, por lo que se protegían cercando sus terrenos. Entre los kanxoques sólo el 4.3% de los campesinos que tienen ganado cercan su terreno de milpa en la forma que se hacía antes, pues después lo usaran para tener a sus animales. Del resto una parte hace un cercado aunque muy simple, mientras que otros únicamente delimitan su terreno con mojoneras.

3.- La quema del monte.- La siguiente etapa que también implica la conjunción de conocimientos y habilidades pero asimismo de peligros es la quema, que tiene lugar en los meses de abril y mayo. Previamente a la quema de la vegetación se limpia la guardaraya o brecha dos o tres metros para impedir que el fuego se propague a las otras milpas. Aunque en la actualidad ya muy pocos la practican, antes de iniciar la quema tiene lugar una ceremonia que preside el *h'men* en la que se ofrece a los señores del viento, o *Yumil ik'o'ob*, pozol o *saká*⁶⁰ o bien la bebida ceremonial llamada *balché*⁶¹. Se pide protección para que no ocurra un accidente y ayuda para que haya una buena quema⁶². Después de realizado el trabajo el *h'men* reparte la ofrenda entre

⁵⁹.- Al respecto Villa Rojas (1985:176) refiere que para los mayas de Quintana Roo, los dioses más significativos son aquellos que están relacionados con la agricultura y que son reconocidos como *yuntzil'ool* o "patrones" o "dueños de la milpa". Terán y Rasmussen (1994:191) indican que los campesinos de Xocen hacen una ceremonia a *yum káax* o *kanaan k'aas* dueño del monte "para avisarle que van a trabajar allí, pedirle permiso y solicitarle que retire sus animales y sobre todo a los que pican como víboras. Asimismo piden protección para evitar accidentes laborales.

⁶⁰.- El *zaká* es la bebida ritual elaborada con maíz y endulzada con miel que se utiliza como ofrenda y alimento en los rituales de la milpa.

⁶¹.- El *balché* es el licor sagrado que se elabora de la corteza del árbol del mismo nombre que se remojan en agua preferentemente de pozo en una gran vasija de barro y se le agrega miel para endulzarla y fermentarla.

⁶².- Pacheco Cruz, Pérez Toro, Villa Rojas y Terán y Rasmussen (op. cit.) dan cuenta de ceremonias para la quema semejantes a la que se realizan en Kanxoc. Aunque habría que

los asistentes y se procede a tomar el pozol. Tanto en la realización de la quema como en la elaboración de la bebida participan únicamente los hombres⁶³.

Entre los kanxoches no observamos la participación de las mujeres en la preparación del pozol y menos aún su presencia en el terreno de cultivo durante la realización de esta ceremonia⁶⁴, ni siquiera cuando el terreno de cultivo estaba relativamente cerca del poblado. Según los campesinos, dado lo peligroso de esta actividad no se considera adecuada para las mujeres ni para los niños pequeños. Además de que la preparación de los alimentos que se consumen no implica ninguna dificultad y son comida "propias de hombres, de campesinos acostumbrados a ellos"⁶⁵.

Generalmente la vegetación se quema entre un mínimo de dos personas, ya que una debe ir con una tea hacia el poniente y otra hacia el oriente para encontrarse en la esquina sur del terreno. La realización de la quema implica el conocimiento de la dirección de los vientos, ya que según ellos se debe quemar primero en dirección contraria a como sopla el viento, para evitar que este pueda "agarrar fuerza" y propagarse a los otros terrenos. Al momento de la quema se suscita un ambiente festivo con gritos, bromas y risas por parte de los participantes. Algunos de los estudios

aclarar que solo es realizada por algunos de los campesinos más ancianos, mientras que prácticamente ha desaparecido entre los campesinos entrevistados en las otras comunidades encuestadas. En general los campesinos de las zonas estudiadas consideran a la quema como una actividad peligrosa que requiere de muchos cuidados y conocimiento de los vientos ya que pueden originar un accidente.

⁶³.- Al respecto algunos de nuestros informantes más ancianos como Don Florentino, Don Marcelino y Don Máximo mencionaron la realización de una ceremonia propiciatoria que prácticamente ha desaparecido y que tenía lugar posterior a la quema. Consistía según sus propias palabras en "dar de beber" a la tierra el líquido de las ofrendas de *zaka*. Esta bebida es preparada con los granos de una de las mazorcas que se destinarán para semilla de siguiente ciclo que se deposita en un *loc* (especie de olla hecha de una planta) y se cuelga en la milpa durante toda la noche. Al día siguiente se reparte en 13 jicaras, cuatro de la cuáles se depositan en cada una de las esquinas de la milpa y las restantes nueve se vacían en el centro. Pérez Toro (1942: 16-17) también menciona esta ceremonia aunque hace la aclaración de que solo se realiza en aquellos "lugares donde se conservan mejor las antiguas costumbres".

⁶⁴.- Según Pérez Toro (op. cit.: 16) las mujeres participaban en la preparación del pozol cuando las milpas no se encontraban muy distantes ya sea preparándolo en el mismo terreno o llevando "pelotas de pozol que les sirve a la vez de comida y bebida".

⁶⁵.- A través de las entrevistas observamos que cuando menos casi la totalidad de los entrevistados manejan ideológicamente su situación de carencia asumiéndola como positiva al vincularla a una especie de gran fortaleza y estoicismo ante las condiciones de trabajo y de alimentación que predominan entre estos campesinos.

ya mencionados⁶⁶ que se realizaron al respecto coinciden con lo que sucede entre los kanxoques.

Por lo que respecta al monte bajo, durante los meses de enero y febrero tiene lugar la tumba o limpieza del terreno, utilizando para ello el machete y la coa ya que la vegetación esta formada por arbustos y yerbas. Debido a estas características la vegetación seca pronto y la quema puede realizarse al mes o mes y medio. En este caso también se limpia la brecha o guardaya para evitar la propagación del fuego y se toma en cuenta la dirección de los vientos, aunque la quema de estos terrenos no implica los cuidados y peligros de la milpa roza. La facilidad de esta actividad en las milpas caña y cañada hace innecesaria la ceremonia que tiene lugar en la milpa del primer año o milpa roza.

4.- La siembra y la pedida de las lluvias.- La siguiente etapa del ciclo agrícola es la siembra o *pakal* que se lleva a cabo en los meses de mayo o junio y después de la primera lluvia⁶⁷. Para ello utilizan como único instrumento el bastón plantador o *xul*, con el que se hace un hueco en la tierra para depositar las semillas de maíz, frijol y calabaza. Una vez colocadas las semillas se tapa el hoyo empujando la tierra con la punta del pie. Se siembran dos tipos de maíz: el maíz de ciclo corto o *xmehen nal* variante de mazorca chica que se cosecha en tres meses y el maíz de ciclo largo o *xniuc-nal* de mazorca grande y que representa el cultivo de maíz más importante por ser el mas productivo y que se siembra en la milpa roza y requiere un lapso de siete a ocho meses. La siembra se considera una de las etapas más fáciles y tranquilas del ciclo agrícola ya que se pueden sembrar hasta 5 hectáreas en 15 días y su realización no implica ningún peligro.

Mucho se ha hablado de los mecanismos de ayuda mutua para el trabajo, como característica intrínseca a las formas de organización indígena, sin embargo entre los campesinos de Kanxoc la ayuda mutua para el trabajo agrícola, se da en su mayoría entre padres e hijos solteros, ya que los hijos casados prefieren trabajar individualmente su propia tierra y trabajar para su propia familia. Aunque en algunas familias la mujer

⁶⁶ - Pacheco Cruz, (1947), Pérez Toro, (1976), Terán y Rasmunssen (1994).

⁶⁷ - Sin embargo lo errático del régimen pluvial origina que en numerosas ocasiones la siembra se pierda y el campesino se vea obligado a volver a sembrar.

suele ayudar a levantar la cosecha no es una práctica frecuente entre la población, ya que se considera que es responsabilidad del hombre el mantenimiento de la familia.

La división del trabajo por sexos esta fuertemente arraigada en la comunidad ya que existe una fuerte restricción de la mujer a la esfera pública, quedando confinada al espacio doméstico como inherente a su condición de género. El ámbito de lo privado es femenino, mientras que el espacio de lo público es propio de lo masculino e incluye no solamente el espacio productivo y/o político sino también el espacio simbólico. En el ámbito público el único espacio donde la mujer tiene una participación más activa es la iglesia católica donde acude en mayor número que los hombres a los actos litúrgicos como la celebración de la misa o los rosarios que se realizan diariamente. La excepción a esta situación se presenta durante las fiestas del santo patrón o los gremios donde la participación de los hombres es predominante.

Posterior a la siembra tiene lugar la ceremonia más importante del ciclo agrícola maya, el llamado *Chaak Chak*⁶⁸ o petición de la lluvia dedicada al dios *Chaak* dios para que la lluvia llegue con oportunidad y cantidad necesaria para que se logre una buena cosecha⁶⁹. Este dios es el más representado tanto en los códices mayas como en los documentos coloniales, por lo que se considera la deidad más importante del panteón maya encontrándose asociado siempre al maíz, a la lluvia y al agua en general. Según el Calepino de Motul⁷⁰ *Chaak* puede ser visto como un héroe cultural "*Chaak fue un hombre así grande que enseñó la agricultura, al cual tuvieron después por dios de los panes, del agua, de los truenos y relámpagos*" (Folio 133v)⁷¹.

En un informe del cura de Yaxcabá realizado a principios del siglo XVIII en respuesta a las condiciones de vida y costumbres de los indios y de la continuidad de

⁶⁸.- Estrechamente relacionado con el *Chaak Chak* se encuentra el concepto de las Cabañuelas o *Xok Kin* que según afirman consiste en estudiar el mes de enero para poder pronosticar como se presentarán las lluvias el resto del año. Aunque en Kanxoc el h'men es el encargado "oficial" de hacer la observación, los campesinos también lo hacen desde su propia perspectiva.

⁶⁹.- Marie Odile Marion, op. cit., describe este ritual que con algunas variaciones es muy semejante a lo encontrado por nosotros en Kanxoc.

⁷⁰.- Arzápalo M., El Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM, 1995:1

⁷¹.- El vocablo *Chaak* tiene otras acepciones como *ocol* u *cah chaak* "ya entran las aguas", *ocaañ chaak* "ya son entradas las aguas", *chelaan chaak* "ya han comenzado". (Folio 133v)

sus prácticas idolátricas colectivas, encontramos una mención de lo que parece ser el ritual del *Chaak chak* con el nombre de misa milpera⁷²

Hay catecismo en lengua maya aprobado por obispos. Me parece ya muy rara en todo el obispado aquella idolatría en que en otro tiempo se daba culto al demonio en diversas figuras de barro o de piedra. La que hasta hoy dura es la que los indios llaman tich que quiere decir oblación o sacrificio y vulgarmente misa milpera por ser un remedo de la verdadera misa y es en la forma siguiente.

Sobre una barbacona o tapesco formado de varillas iguales que le sirve de mesa se pone un pavo de la tierra en cuyo pico el que hace de sacerdote va echando pitarrilla, luego lo mata y los asistentes lo llevan a sazonar mientras se cuecen bajo la tierra unos panes grandes de maíz que llaman canichuntaz, esto es, de 14 tortillas o costras entreveradas con frijol "cuyo misterio no me han declarado". Después de sazonado todo se va colocando en la mesa con varias jícaras de pitarrilla, luego el sacerdote lo inciensa con copal. "Algunos de los denunciadores y de los principales reos y de sus cómplices" me aseguran que comienzan invocando a las tres personas divinas y rezan el credo y que tomando la pitarrilla con un hisopo la van rociando a los 4 vientos invocando los 4 pahuhtunes que son señores o custodias de las lluvias. Luego se acercan a la mesa y levantan en alto una de las jícaras e hincándose los asistentes se la van aplicando a la boca. Concluye la función todos comiendo y bebiendo a satisfacción y el oferente es el más aprovechado llevando porción bastante a su casa.

Un capataz como de 80 años, instado a declarar quiénes eran esos pahahtunes me dijo que el pahahtun colorado que está sentado al oriente es Santo Domingo; el blanco sentado en el septentrión, San Gabriel; el negro sentado en el occidente, San Diego y la amarilla que también se llama xkanleox sentada en el medio día, es Santa María Magdalena. Confesó también que era cierto había dicho que la pitarrilla es el yaxha que quiere decir primer agua o primer licor porque había oído que es el primer licor que Dios creó y con esto Dios Padre dijo la primera misa y al subir al cielo con María dejó a los 4 santos cuidando las lluvias.

Con respecto a este ritual encontramos que del total de la muestra el 69.2% continúa realizando este ritual, en tanto que un 30.0% ha dejado de hacerlo. En el nivel municipal tenemos que en el Municipio de Motul el 59.0% lo sigue practicando y el

⁷² - AGN, Indios, Vol. 100, exp. 108 y 109, Informe del cura de Yaxcabá Bartolomé del Granado Baeza por el interrogatorio de 36 preguntas enviado de Ultramar sobre el manejo, vida y costumbres de los indios, Yaxcabá a 1° de abril de 1813, pp. i-vii.

40.2% ya no. Comparativamente en el municipio de Valladolid el 80.3% continúan realizando este ritual y el 18.9% ya no lo realiza. Con respecto a la otra ceremonia agrícola el *Wahi kol* un 61.9% lo sigue practicando en tanto que un 34.42% ya no lo hace.

De estos porcentajes el 50.6% perteneciente al municipio de Motul continúa realizándolo mientras que el 43.0% ya no lo realiza. Si comparamos con el municipio de Valladolid, tenemos que el 74.2% sigue haciendo este ritual, en tanto que un 25.0% ha dejado de hacerlo, la diferencia expresada entre los dos municipios es entendible si consideramos los procesos productivos diferenciados que se han llevado a cabo en ambos municipios y la mayor o menor presencia de formas religiosas no católicas. (ver cuadro 23)

Cuadro 23

Ritual	Total muestra		Valladolid		Motul	
	Si	No	Si	No	Si	No
Chac-chaac	69.2	30.0	80.3	18.9	59.0	40.2
Waji cool	61.9	34.4	74.2	25.0	50.6	43.0

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Si partimos del supuesto de que el campesino maya obedece a una racionalidad cuando realiza estos rituales, pues sabe que desde sus más remotos antepasados la buena o mala cosecha de la milpa depende de las lluvias, así como de seres sobrenaturales que cuidan la tierra, entenderemos la continuidad de estas prácticas. Dentro de su mundo simbólico, las razones expresadas para la realización de estos rituales fueron en orden de importancia: 80.43% dijo realizarlas para lograr buena cosecha y para atraer a las lluvias, 29.71% para agradecer a los señores de la milpa y 32.25% por seguir la costumbre. En este caso tampoco se trata de porcentajes absolutos para cada rubro, sino que los resultados presentan una combinación de las tres posibles respuestas. (ver cuadro 24)

Tomando en cuenta que estos rituales están asociados necesariamente al cultivo del maíz, podemos decir que un número importante de los campesinos que cultivan el maíz aun en cantidades reducidas, continúan realizando las ceremonias de la milpa introduciendo cambios y modificaciones para adaptarlas a sus actuales condiciones de vida. De este modo encontramos que del total de la muestra en ambos

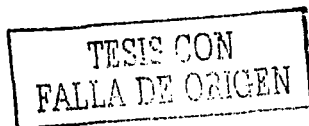
Cuadro 24

Ritual	Total muestra	Valladolid	Motul
Para lograr buena cosecha y atraer las lluvias	80.43	78.7	88.5
Agradar señores de la milpa	29.71	42.3	20.0
Seguir la costumbre	32.25	40.0	27.2

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

De este modo encontramos que del total de la muestra en ambos municipios, el 2.9% contestó que ya no se acostumbra, un 2.54% afirmó que no son efectivas, que no sirven o que no le gustan y un 11.23% dijo que su religión se lo prohíbe.

Al analizarlo por municipio observamos que en Motul el 4.8% ya no lo realiza porque según dijo ya no se acostumbra, el 2.7% porque no lo considera efectivo y el 9.0% por su religión. Por su parte en Valladolid el 0.7% porque ya no se acostumbra, el 2.2% no cree en su efectividad y un 13.6% por prohibirlo su religión. Cabe aclarar que las respuestas "no son efectivas", "no sirven", "no le gustan" o "no ayudan" están determinadas por la religión ya que en realidad están indicando una ocultación del cambio religioso de los entrevistados cuando generalmente es muy reciente. De esta forma la causa de más peso en ambas zonas esta representada por la prohibición religiosa que está estrechamente relacionada con la presencia de manifestaciones religiosas no católicas particularmente protestantes en las dos regiones, aunque es ligeramente más alta en Valladolid. (ver cuadro 25) En un lugar secundario aparecen las razones de tipo económico para no realizar estas ceremonias ya que muchos de los



entrevistados mencionaron su precaria situación económica como el principal impedimento pues como nos dijo Don H. Dzib:

Nosotros los pobres campesinos ahora solamente tenemos para medio comer y mantener a la mujer y los hijos, ya no alcanza para nada más que para mal vivir y las fiestas cuestan mucho dinero.

Cuadro 25

Razón	Total muestra	Valladolid	Motul
No son efectivos	2.54	2.2	2.7
Se lo prohíbe su religión	11.29	13.6	9.0
Ya no se acostumbra	2.9	0.7	4.8

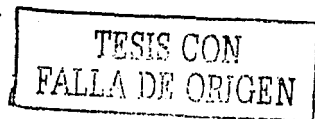
Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Al respecto don M. Chan también nos comentó:

Últimamente no se están haciendo las ceremonias como se hacían cuando estaba mi papá, algunos hombres del pueblo ya no lo quieren hacer porque son hermanos de otra religión y como que ya no creen. Pero tampoco se pueden hacer como antiguamente porque cuesta dinero, antes se juntaba casi todo el pueblo para hacerlas, ahora no hay dinero y no quieren cooperar. Además están esos ch...chiquitos que una vez que tienen buena cosecha ya no quieren hacer la ceremonia. Por eso creo que ya no se da buena cosecha

No los grupos religiosos de mayor presencia son los presbiterianos, pentecostés, evangélicos y la Asamblea de Dios. Para la totalidad de nuestros informantes en ambos municipios hacer el *Chaak chak* va contra los preceptos de su religión, porque no está dirigida a Dios⁷³. El ritual para pedir la venida de las lluvias y el de agradecimiento por la

⁷³ .- Porque como dijo Don C. Noh "ahora ya conocen la palabra de Dios y eso que hacían antes no le agrada a Dios sino a los hombres" o como nos contestó D. E. Cocom "porque es malo, es pecado ante Dios". (Entrevista de campo).



cosecha, los campesinos no católicos la han conjuntado en una sola que le llaman "acción de gracias" que se realiza en el lugar de culto⁷⁴. La única parte del ritual que se conserva es la entrega de la ofrenda. El día fijado para la acción de gracias, los campesinos llevan "atole nuevo" y *pibinal*⁷⁵ que son compartidos entre todos los asistentes y son llamados "primicias" en sustitución del vocablo maya *wahi kol* que tiene el mismo significado como mecanismo de redistribución aunque con un ritual diferente al maya tradicional que se describe más adelante.

Sin embargo como se desprende de la información anterior la mayoría de los campesinos del municipio del oriente continúan realizando el *Chaak chak*. Una buena parte de este porcentaje la integran los campesinos de Kanxoc, donde del total de encuestados el 70.58% continúan rindiendo culto al dios de las lluvias, en comparación con un 29.41% que ya no lo realiza. Como en el caso de los rituales anteriores, esta ceremonia es presidida por el *h'men* y también esta reservada casi exclusivamente a los hombres. Las mujeres no pueden participar ni siquiera en la preparación de las ofrendas o de la comida que se consume durante la celebración de la ceremonia.⁷⁶ En cambio los niños varones tienen una participación muy activa y protagónica en la realización del ritual. Según los autores que hemos venido mencionando para la milpa en Yucatán, la realización de esta ceremonia, aunque puede presentar algunas variantes de acuerdo a los diferentes lugares donde se practica, en lo esencial es muy semejante por lo que no se altera su significado.

Lo azaroso del clima y la composición del suelo ha determinado la importancia y la continuidad de este ritual aun entre algunos campesinos para los que la agricultura se ha convertido en una actividad secundaria. En este municipio todo el trabajo agrícola

⁷⁴ .- "Ahora festejamos con la primicia en el templo. Ahí se lo entregamos a Dios, sólo él se le pide la lluvia en el culto" (F. Koyoc, entrevista de campo).

⁷⁵ .- Se llama atole nuevo el que se elabora con el maíz de la primera cosecha. En tanto que *pibinal* el elote cocido bajo la tierra en el horno o *pib*.

⁷⁶ .- En algunas comunidades, la exclusión de las mujeres de los rituales de la milpa ya no es tan rígida y actualmente se les permite estar presentes en algunas fases del desarrollo ceremonial, sobre todo en las comunidades donde esta ceremonia ha sufrido importantes cambios como las del sur del estado y la zona henequenera. Por el contrario en comunidades donde estos rituales permanecen vigentes como en el caso de Kanxoc y otras del oriente, la restricción se mantiene. En la región henequenera donde los rituales de la milpa han perdido parte de su contenido simbólico, la participación de la mujer se da durante toda la ceremonia,

que se realiza es de temporal. Las lluvias son el elemento indispensable para la supervivencia del milpero. Así podemos decir que ahora como antes la vida y los intereses de gran parte de los actuales habitantes de Yucatán siguen girando en torno a la milpa, incluso su propia existencia depende de la cosecha del maíz, los otros productos como el frijol y otros frutos son complementarios en la dieta alimenticia. Debido que la cosecha de este cereal depende en gran parte de la oportunidad y cantidad de las lluvias, resulta que la realización de esta ceremonia representa una súplica a sus deidades, para que propicien óptimas cosechas del grano que en función de la necesidad ha sido considerado como divino.

Esta ceremonia entre los kanxokes tiene una duración de tres días incluyendo las noches, su realización es colectiva y se lleva a cabo en la milpa. Aunque cabe señalar que en otros lugares como las comisarias de *Pixoy* y *Ticuch* también de Valladolid, esta práctica aunque se sigue realizando en la milpa es individual⁷⁷. Sin embargo en Kanxoc el único que puede presidirla es el curandero o *h'men*⁷⁸ quién decide la fecha, tomando en cuenta las fases de la luna. Aquí también podemos observar modificaciones con respecto a otras comunidades como *Tixhualactún*, vecino de Kanxoc y sobre todo, las de la zona henequenera y el sur donde la presencia del *h'men* ya no es indispensable, pues ha sido sustituido por el sacerdote católico y aunque se efectúa colectivamente también el espacio de la milpa ha sido reemplazado como espacio sagrado y el ritual ha sido trasladado al interior de la iglesia.

Seleccionado el lugar, el primer día se limpia alrededor de un mecate y se construye un altar de palos, ramas y hojas formando una especie de enramada⁷⁹. Al

incluso algunos campesinos "ofrecen" a los extraños la reconstrucción de los rituales a cambio de una remuneración en dinero o en especie.

⁷⁷ - También Villa Rojas (1978) reporta que en *Tixcacal Guardia* esta ceremonia era individual, aunque en la obra conjunta con Redfield sobre *Chan Kom* es reportada como colectiva. Asimismo Marion M.O.(1994), Terán y Rasmunssen (1994) afirman que en Xocen es comunitaria.

⁷⁸ - En Kanxoc los *h'menoob* son dos ancianos Don Aniceto conocido como Don Anis y Don Donato, siendo el primero de mayor jerarquía el más respetado y con mayor poder en la toma de decisiones. Aunque al ser entrevistados hicieron mucho énfasis en que sus funciones se limitaban al espacio simbólico incluyendo la organización de la fiesta del santo patrón y los gremios, pudimos constatar que son consultados por las autoridades civiles para tomar decisiones que competen al ámbito sociopolítico.

⁷⁹ - Según Pérez Toro (1942. pp.27) representa el firmamento, pero para los campesinos de esta comunidad, este significado parece haberse perdido.

oriente del altar se levanta una cruz cuyo significado primigenio aparentemente⁸⁰ se ha perdido y actualmente es la representación no muy clara del símbolo cristiano y la deidad de su antigua religión. Enseguida se procede a preparar el *balché* y el *saká* que se colocan debajo del altar donde permanecerán toda la noche.

Una vez terminadas estas actividades el *h'men* recibe como obsequio una botella de anís de la que tomará durante el tiempo que dure la ceremonia. Lo acompaña un curandero muy prestigiado (Don Donato) que hace las veces de su ayudante. Debido a que el ritual es muy amplio a continuación se hace una descripción que trató de ser lo más clara y resumida posible.

El ritual se inicia con la selección que hace el *h'men* de cuatro campesinos preferentemente ancianos, para que representen los vientos y se sitúan en cada uno de los puntos cardinales; a ocho niños, cuatro para que representen a los sapos y cuatro a las aves. Cada uno de los cuatro ancianos lleva en la mano un ramo del arbusto *zibché* con el que bendicen o purifican a los participantes. El *h'men* comienza las oraciones para pedir la lluvia a los *chaques* o *chaak'oob* al mismo tiempo que santigua hacia los cuatro puntos cardinales. Cuando esto sucede los niños comienzan a croar como sapos y a imitar el canto de los pájaros, en tanto que los ancianos imitan el ruido de los truenos. Durante todo el tiempo que duren los rezos se reparte *balché* y *zaká* entre los asistentes.

En la madrugada del último día se empiezan a preparar los guisos que servirán como ofrenda y se comerán al final de la ceremonia. La comida es cocida en el *pib* u horno⁸¹. En su totalidad es elaborada por los hombres ya que la presencia y participación femenina está prohibida entre los *kanxoques*. Se considera que la asistencia de la mujer puede atraer a los malos vientos de la milpa que son los más

⁸⁰.- Decimos aparentemente porque la respuesta del *h'men* solo hizo alusión a la costumbre, aunque nos dio la impresión de que no quiso decirnos más que lo indispensable. Según la interpretación de Marie Odile Marion (1994:127) "el crucifijo de madera es la estilización del árbol de la vida, que se encuentra en todas las culturas mayenses asociado con los más diversos rituales, siempre en relación con su capacidad de asegurar la reproducción de la vida (animal, vegetal y humana)"

⁸¹.- Entre los mayas de Yucatán es frecuente que las comidas ceremoniales sean cocinadas en un horno hecho en la tierra donde se colocan sobre unas maderas las ollas con los guisos, se cubren con hojas de plátano, se les ponen otras maderas y encima piedras previamente expuestas a un fuego intenso. La comida se cuece en un promedio de 10 a 12 horas.

peligrosos debido a que se cree que traen enfermedades e incluso pueden ocasionar la muerte.

Una vez preparada la comida se separa una parte que servirá como ofrendas sobre el altar donde permanecen hasta aproximadamente la una de la tarde cuando tiene lugar el último rezo que es acompañado con la quema de incienso. Al finalizar el rezo el *h'men* santigua a los concurrentes, se reparte la comida y se da por terminada la ceremonia. "Todo lo que se hace no es solamente por agradecer, sino para proteger de algún peligro al campesino. Pides que no atraviesen cosas malas en tu camino, ruegas al dueño que no castigue donde uno trabaja, no haya culebra, no te suceda ninguna desgracia donde buscas tu vida" dijo Don Lorenzo⁸².

5.- La dobla, el chapeo y la cosecha.- Antes de la cosecha tienen lugar dos actividades, la dobla del maíz cuando esta madurando para protegerlo de los animales y el chapeo que es la limpieza del sembrado para impedir el crecimiento de la hierba. Finalmente llega la última etapa del ciclo: la cosecha. Relacionada con esta etapa del ciclo agrícola, los campesinos de esta comisaría realizan otra ceremonia que tiene como objetivo agradecer la buena cosecha: el *wahi kol* o comida de la milpa, que no tiene un carácter colectivo sino familiar por lo que puede celebrarse tanto en la milpa como en el patio de la casa. Según los datos derivados de la encuesta, encontramos que entre un número importante de campesinos de Valladolid (75.6%) persiste el ritual de agradecimiento, mientras que entre los kanxoques casi todos lo realizan.

El altar se improvisa en una mesa que se coloca ante una gran cruz de madera de donde penden dos *ch'uuyubes* o aros para depositar la ofrenda. Sobre el altar se colocan dos cruces pequeñas, velas, veladoras y los *su'ules* o jicaras donde se ofrendará el balché, un recipiente donde se quema el incienso, 300 kg. de cacao en grano y flores de bugambilia y tulipán. Los oficiantes de este ritual son cuatro: el *h'men*, un ayudante o *its'aak*, el *t'aap kib* el que enciende las velas y el que mantiene vivo el

⁸² .- Don Lorenzo es un campesino joven que en el momento de la investigación ocupaba el cargo de Comandante de la Guardia y cultivaba una extensión de tres hectáreas correspondiente a 75 mecales de milpa roza. En la fiesta patronal de ese año fue uno de los 7 diputados y su participación según dijo era con la intención de acrecentar su prestigio ofreciendo el mejor día de la fiesta con la intención de asumir el cargo de organizador de la fiesta del siguiente año y prepararse para que a un largo plazo pueda ocupar el cargo de Don Donato. (Entrevista de campo).

fuego del incensario. Los participantes en esta etapa del ritual son solamente hombres, mientras las mujeres se encuentran dentro de la casa preparando la comida que consiste en carne de cerdo y pollo, así como panes hechos de maíz y pepita. Como en las otras ceremonias mencionadas todos los guisos se cocinan en el *pib*.

El *h'men* es quien realiza el ritual, que consiste en repartir el *balché* junto con tres bolitas crudas de maíz (*p'izaaj*) entre los asistentes. Una de las jícaras simula un cáliz (*saantooj*) en donde se depositan los granos de cacao y la bebida ceremonial. Posteriormente el *h'men* lo cubre con un trapo blanco, se hinca y traza la cruz en el aire en varias ocasiones, los demás participantes hacen lo mismo. Las bolitas de maíz junto con un grano de cacao se remojan en la bebida sagrada y se ingieren durante los rezos después de ser bendecidas por el *h'men* haciendo la señal de la cruz. Estas se les proporciona en la boca a cada uno de los hombres que se encuentran formados en fila, haciendo un símil de la ostia que se da en el ritual católico.

Al finalizar esta parte de la ceremonia, la comida y los panes son llevados como ofrenda hasta el altar, donde también son bendecidos por el *h'men*. Una vez hecha la bendición de las ofrendas, se permite la entrada a las mujeres, que igual que los hombres se forman en fila y se les ofrece lo mismo, solo que ellas deben inclinarse ante el *h'men* al momento de recibir esta especie de comunión. Al término de la ceremonia los hombres rezan una serie de rosarios y posteriormente las jícaras que contienen el *Chocob*⁸³ son bendecidas por el *h'men* que extiende esta bendición hacia los cuatro puntos cardinales. Durante toda esta parte del ritual las mujeres permanecen a un lado del altar en silencio.

Terminada la ceremonia se reparte la comida y los panes entre los organizadores y los oficiantes. Se deja el *chocob* para compartir entre todos los demás asistentes e invitados. Al concluir la comida se retira el altar y tiene lugar la bendición de las otras cruces por el *h'men* quien junto con los demás participantes se hincan con la mirada hacia abajo, dando por terminado el *wahi kool*.

Este ritual como los otros vinculados con el ciclo agrícola no implica sólo una continuidad cultural vista en términos ideológicos sino una parte fundamental de la

reproducción cultural y la identidad del campesino maya. Aunque opera como un mecanismo redistributivo, las nuevas condiciones lo restringen cada vez más solo al ámbito familiar, según nuestros informantes implica un gasto que a veces es costoso, especialmente cuando la cosecha no ha sido muy abundante. Al mismo tiempo la racionalidad y continuidad de estos rituales expresan por un lado la persistencia de creencias ancestrales, pero también la apropiación y adaptación de elementos provenientes del mundo simbólico de la cultura impuesta y que lejos de implicar la desaparición de las prácticas propias, han permitido su recreación y con ello su continuidad.

Si tomamos en consideración la continuidad de estas prácticas como parte real y objetiva de la vida cotidiana y por lo tanto como integradoras del mundo de vida de las comunidades estudiadas, estaremos haciendo alusión a otro elemento cultural común a ambas zonas y parte importante de un sistema económico pero también simbólico que es determinante para la supervivencia.

6.- Solidaridad y reciprocidad

Por último queremos señalar en relación con las prácticas sociales que se consideran propias o parte de los usos y costumbres de los grupos étnicos en el rubro del intercambio económico, se encuentra la forma en que los campesinos trabajan la tierra. Los principios de solidaridad y reciprocidad que se expresan a través de las relaciones de ayuda mutua para el trabajo agrícola funcionan como mecanismos integradores dentro de la comunidad y se manifiestan tanto en el espacio productivo como ritual. Al parecer estos principios también han sufrido modificaciones hacia el interior de las comunidades.

La información obtenida nos revela que actualmente un poco más de la mitad (51.8%) del total estudiado expresó que realiza el trabajo agrícola sólo, mientras que un 31.4% lo realiza con la ayuda familiar, principalmente de los hijos, aunque también son vigentes los mecanismos de ayuda mutua entre parientes, amigos y vecinos cuyo origen se sitúa en la época prehispánica. En tanto que un 16.4% combina la ayuda

⁸³.- El *chocob* es el pan más grande que se despedaza hasta convertirlo en una masa suave y se mezcla con el caldo, la carne y el *taan kool*. Este platillo únicamente se come en la

familiar con el trabajo asalariado en algunas de las etapas del ciclo agrícola⁸⁴. Él más alto porcentaje de este mecanismo de reciprocidad en cuanto al trabajo de la tierra se presenta entre los campesinos de la zona milpera, empero esto no quiere decir que la solidaridad y ayuda mutua hayan desaparecido entre las otras familias de las zonas rurales, sino que ahora se expresan en otras formas. (ver cuadro 26)

Cuadro 26

	Total muestra	Valladolid	Motul
Trabaja solo	51.8	58.6	44.1
Con ayuda familiar	31.4	31.3	32.3
Paga por ayuda	13.2	9.4	18.3
Ayuda familiar / paga	3.2	0.8	5.4

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Actualmente a nivel del núcleo familiar, la solidaridad se manifiesta a través de los hijos que insertos en el mercado laboral contribuyen con su salario al mantenimiento de la familia y a la de aquellas prácticas sociales colectivas que reproducen y fijan su identidad. En tanto que en el espacio extrafamiliar y debido a la alta migración hacia las ciudades o al extranjero, la reciprocidad se manifiesta en la ayuda que reciben por parte de parientes y amigos para instalarse en su lugar de residencia.

celebración del *wahi kol* o las Primicias como le llaman en castellano.

⁸⁴ - La situación deficitaria del sistema milpero ha originado la migración en busca de mejores condiciones de vida, lo que ha influido en la disminución de la extensión de cultivo ya que según nuestros datos y la información estadística aproximadamente el 78% de la población que se dedica a la milpa siembra menos de una hectárea. Esto a su vez ha contribuido para prescindir de la necesidad de ayuda para cultivar un terreno cada vez más reducido.

7.- La pluralización del mundo de vida

Sin embargo a pesar de la importancia que aun tiene la agricultura en la región oriente, se puede observar el inicio del proceso de abandono de esta actividad y la migración principalmente de los jóvenes hacia Mérida la capital del estado, las ciudades del caribe mexicano, principalmente Cancún e incluso hacia los Estados Unidos⁸⁵.

Las principales causas de la migración ya fueron expuestas al inicio de este apartado, por lo que a continuación hablaremos de cómo este proceso migratorio ha dado por resultado la pluralización del mundo de vida de los mayas de Yucatán que necesariamente impactará en la conformación de su identidad.

La situación deficitaria con que opera la actividad agropecuaria impulsa en primera instancia a los jefes de familia a buscar una segunda ocupación que le permita subsanar este déficit. Existe una diferencia significativa entre la situación de los jefes de familia de Motul y los de Valladolid, al analizar la ocupación secundaria del jefe, aunque finalmente lo que nos muestran los datos es que en ambas zonas las familias campesinas se ven en la necesidad de utilizar diversas estrategias económico-productivas para poder subsistir, entre las cuáles destaca como la más reciente el trabajo asalariado, ya no solamente del jefe de familia sino también de otros de sus miembros.

En efecto poco más de la mitad (52.49%) de los entrevistados en ambos municipios, tienen una actividad complementaria que les permite cubrir en lo indispensable sus necesidades de subsistencia. Aunque cabe destacar que solamente un tercio de las familias (34.4%) dependen exclusivamente del jefe de familia, ya que el 65.5% cuentan con uno y hasta cuatro integrantes que contribuyen a la economía de la unidad familiar a través del trabajo asalariado no calificado. Se puede apreciar diferencias entre los migrantes de acuerdo con el lugar en donde realizan su actividad laboral. Entre los que trabajan dentro de la región de origen o en el estado, la actividad laboral se localiza en el sector secundario, principalmente en la industria de la construcción (la albañilería) y más recientemente en la industria maquiladora y en

⁸⁵ - En los últimos años se ha incrementado la migración hacia algunas ciudades de los Estados Unidos como los Ángeles, Chicago y la Florida hacia donde viajan en grupos.

menor medida como cargadores en el mercado o como jardineros en las casas. También algunos jóvenes se han incorporado como trabajadores del servicio de limpieza o de policía de la ciudad de Mérida. (ver cuadro 27)

Cuadro 27

	Total muestra	Valladolid	Motul
Tiene otra actividad	50.5	41.4	67.7
Jornalero Agropecuario	40.0	25.0	33.3
Asalariado o maquila	21.8	50.0	23.5
Cuenta Propia	18.2	25.0	17.5
Jubilado o pensionado	18.2	—	25.5

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

En tanto que de acuerdo con nuestra información la mayor parte de los que migran fuera del estado, tanto pendular como temporalmente se encuentran ocupados en el sector secundario, principalmente en la industria de la construcción y en el terciario en el campo de los servicios, desde luego en trabajos no calificados relacionados con el servicio doméstico y otros similares.

En consecuencia encontramos que muchos de los jóvenes migrantes son trabajadores de los restaurantes y hoteles de los sitios turísticos como Cancún, Cozumel o Isla Mujeres donde se emplean como camareros, meseros, lavaderos de ropa, de trastes, dependientes de tiendas, lavadores de coche entre otros oficios. En el nuevo espacio los migrantes a partir de la matriz cultural resignifican y reinterpretan los nuevos elementos y de ese modo reconstruyen su identidad. Los migrantes recrean en su nueva situación las prácticas sociales y simbólicas que le dan sentido de pertenencia.

También aquí se aprecia otra diferencia entre ambos municipios con respecto a la importancia de la actividad secundaria en la subsistencia de la unidad familiar.

Encontramos que en la ex zona henequenera esta estrategia ha dejado de ser complementaria para volverse la actividad determinante, tanto desde la perspectiva del jefe de familia como de los otros miembros que la integran. Así en el municipio de Motul, la mayoría de los jefes de familia que trabajan la tierra y tienen una actividad secundaria (67.74%), ésta es permanente. En tanto que en Valladolid el porcentaje se reduce a menos de la mitad (41.40%) y la actividad es temporal, ya que está determinada por el ciclo agrícola o bien por las necesidades económicas de la familia, siendo todavía una actividad complementaria del ingreso que se obtiene del trabajo de la tierra. Puede decirse que entre estos campesinos el trabajo asalariado subsidia al trabajo agrícola en la medida en que tanto el jefe como los otros miembros de la familia que trabajan en otras actividades invierten parte de sus ingresos en apoyar la continuidad del trabajo de la milpa y en la celebración de las ceremonias relacionadas con esta actividad.

De lo anterior se desprende que en el municipio de Valladolid, aunque se mantiene a la agricultura como principal actividad económica, no significa que las condiciones de la producción maicera logren la satisfacción de las necesidades de las familias dedicadas al cultivo de la milpa. Aunque por mucho tiempo el cultivo de la milpa fue suficiente para alimentar y mantenerla, actualmente, el sistema milpero tiende a dejar de ser la forma principal de subsistencia de las familias campesinas mayas y se hace necesario contar con otras actividades que complementen el déficit con que opera el cultivo de la tierra, obligando a los miembros de la unidad familiar a buscar fuera del espacio comunal, regional e incluso estatal, los medios que permitan su reproducción.

Estas modificaciones se expresan también en el mundo mítico vinculado al cultivo de la milpa. Algunos de los rituales han sufrido modificaciones que han alterando la cosmovisión de los mayas yucatecos, que por tanto tiempo según ciertos autores (Villa Rojas, Pacheco Cruz, Terán y Rasmussen) mantuvo la armonía y el equilibrio en la relación hombre-naturaleza. Antiguamente los mayas guardaban una relación de reciprocidad con la naturaleza, en donde la tierra era percibida como la benefactora ya que regala al hombre sus frutos, a cambio de los cuales el hombre le aseguraba su no destrucción y le expresaba su agradecimiento a través de un sistema ritual que se manifestaba en cada una de las etapas del ciclo agrícola con ceremonias y

ofrendas que reforzaban la relación hombre-naturaleza pero también los lazos de solidaridad entre el grupo y el sentido de pertenencia que da significado a la identidad. Sin embargo esto no significa que en momentos de crisis como fue la guerra de 1847, el campesino maya hiciera uso de sus recursos forestales para obtener otros bienes materiales que le eran necesarios para su supervivencia como lo fueron las armas que fueron compradas a Belice a cambio de permisos para la explotación forestal.

Aunque las principales modificaciones en el cultivo tradicional de la milpa se han dado en el aspecto técnico, también el mundo simbólico ha resentido los efectos de estos cambios. Este proceso de cambio implica para el campesino milpero maya la alteración de la memoria colectiva y consecuentemente de la tradición, ya que al tratar de recuperar el pasado y actualizarlo para hacerlo presente mediante las prácticas tradicionales, se da una confrontación entre la realidad y ese pasado que representa un elemento integrador de la identidad. No obstante las prácticas simbólicas se adecuan a las necesidades del presente, incorporando todos aquellos contenidos que le permitan estar en el presente y formar parte de la memoria colectiva.

La introducción de productos químicos como los fertilizantes, herbicidas y pesticidas significa una alteración del curso natural e implican una agresión a la naturaleza misma⁸⁶, de tal manera que la relación hombre-naturaleza deja de ser armónica, recíproca e igualitaria. El pasado entra en contradicción con el presente. Las transformaciones que ha experimentado esta relación que permitía al hombre identificarse con la tierra y en ese sentido identificarse como parte de la naturaleza, han incidido también en los significados de la autoidentidad.

Ante las contradicciones identitarias que se originan como parte de este proceso, el campesino maya adopta una actitud pragmática y en respuesta a su presente, caracterizado por el paulatino empobrecimiento de la tierra y la baja productividad,

⁸⁶. La agresión se manifiesta más claramente en relación con la aplicación de herbicidas y pesticidas, ya que al matar las arvenses también deterioran los nutrientes e impiden la siembra de los cultivos asociados como el frijol y la calabaza propios del sistema de milpa. Pero estos agroquímicos no solamente afectan la tierra y la producción, sino lo que es más grave inciden en la salud de los campesinos ya que la mayoría de ellos no tienen ni el conocimiento ni los materiales para protegerse de su toxicidad. Aunque se han querido ocultar los daños que ocasionan a la salud de los trabajadores, existen registros y algunos estudios médicos que lo registran pero que no han tenido la suficiente difusión.

resuelve el conflicto de esta contradicción entre su realidad y su mundo simbólico haciendo uso de diversas estrategias que por un lado, le permitan mantener sus vínculos con la tierra y le den la posibilidad de mejorar la producción y por la otra le reduzcan los tiempos agrícolas que hagan realizable el acceso a otras alternativas económicas que le aseguren su subsistencia y su reproducción. De este modo su mundo de vida que anteriormente estaba centrado en la relación hombre-naturaleza se abre hacia espacios y relaciones sociales que dan pluralidad a ese mundo de vida y con ello a su identidad.

8.- Cosmovisión e identidad

El conjunto de creencias, prácticas y rituales que expresan una visión particular del mundo, y que se encuentra estrechamente vinculada a la vida cotidiana de los pueblos o grupos indígenas ha sido considerado tradicionalmente por los antropólogos (Villa Rojas, Aguirre Beltrán, Bonfi Batalla, Bartolomé y otros) como un indicador "clásico" de identidad étnica conjuntamente con la concepción del territorio como espacio sagrado analizado en el apartado anterior. Es en este sentido que decidimos tomar en cuenta esta variable en nuestra investigación a fin de obtener información nueva sobre este aspecto, actualizarla y detectar su vigencia como marcador étnico. Se trató de detectar muy particularmente la persistencia de creencias y prácticas consideradas como "tradicionales" y que se suponen derivadas de prácticas mayas de antes de la colonización tales como la llamada "medicina tradicional" y otros rituales como el *hanal pixan* o ceremonia de los muertos y el *hets' mek'* o bautizo.

En primera instancia presentamos la información relacionada con la manera en que los individuos se enfrentan a la enfermedad y a la muerte. Debido a que el objetivo era conocer la persistencia de las prácticas y diagnósticos tradicionales, tomamos en cuenta como principales indicadores, las terapéuticas utilizadas en los eventos de morbilidad y las concepciones sobre el origen de algunas de las enfermedades tradicionales más conocidas y más frecuentemente manejadas por la Antropología Médica. Antes de presentar el análisis de la información obtenida en esta investigación cabe mencionar que entre los curadores tradicionales de Yucatán pueden distinguirse tres grupos:

El mágico-religioso, representado por los *h'men oob o curanderos*, cuya terapéutica esta basada principalmente en el eficacia simbólica y es al parecer el depositario de los conocimientos médicos mayas y reproductor ideológico de las concepciones de salud-enfermedad, así como de los prácticas rituales vinculadas al ciclo agrícola.

En el segundo grupo que denominamos técnico se encuentran las parteras empíricas, hueseros, culebreros y yerbateros cuya técnica curativa depende más del manejo de habilidades cognoscitivas y técnicas que de elementos mágico-religiosos.

El último grupo esta representado por las medidas de autoatención que son implementadas en primera instancia por el grupo familiar, siendo la mujer la encargada de esta función. (Menéndez, (1981); Guzmán, (1997)..

A continuación presentamos la información obtenida en este estudio. En el caso de las terapéuticas médicas utilizadas se encontró que el 97.5% de la población estudiada recurre tanto a la medicina moderna como la tradicional, el 1.4% sólo utiliza terapéuticas tradicionales y el 1.1% expresó que utiliza exclusivamente terapéuticas provenientes de la medicina moderna. El análisis de esta información en cada uno de los municipios nos muestra que en Motul el 79.3% de las familias combina ambos tipos de terapéuticas y el 20.1% utiliza solamente las tradicionales. En tanto que en el municipio de Valladolid el 77.3% combina ambos tipos de terapéuticas, el 22.7% utiliza sólo las tradicionales. (ver cuadro 28)

Cuadro 28

Tipo de terapéutica	Total muestra	Valladolid	Motul
Solo terapéuticas tradicionales	1.4	22.7	20.1
Tradicionales y modernas	95.5	77.3	79.3
Solo modernas	3.1		0.6

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Como se desprende de la información, existe una importante disminución en cuanto al uso de la práctica tradicional como principal medio curativo, en tanto que se observa un porcentaje significativo que señala que ante la presencia de la enfermedad, la gente suele acudir a ambas terapéuticas en la búsqueda de solución para sus problemas de salud. Estos datos nos muestran la notable penetración de la medicina moderna pero también la persistencia de las prácticas tradicionales. Sin embargo es necesario explicar que de acuerdo con la información recabada en los dos estudios de caso, la continuidad de estas prácticas se da sobre todo en el nivel de la automedicación con los llamados remedios caseros. Así en la carrera del enfermo los remedios caseros representan el primer nivel de atención en la etapa inicial de la enfermedad, posteriormente se pasa a la automedicación con medicamentos⁸⁷, seguida por la consulta al curandero y finalmente cuando la enfermedad se torna grave la gente decide acudir al médico. Si la enfermedad no cede se consulta con otros médicos locales al mismo tiempo que hace uso paralelamente de los curadores tradicionales. Cuando la enfermedad se agrava llegan incluso a consultar a los médicos de la ciudad de Mérida, no obstante que esta acción implica un fuerte gasto para la familia, que muchas veces significa la pérdida de algún bien material para resolver el problema. Desde Luego que esta carrera del enfermo depende mucho de los recursos con que cuente el enfermo y/o sus parientes cercanos. Dentro de los representantes tradicionales encontramos importantes diferencias entre los dos municipios estudiados.

En la parte estudiada de la zona henequenera los *h'men* oob prácticamente han desaparecido tanto en el nivel curativo como simbólico. Así por ejemplo mientras en la encuesta aplicada en el municipio de Motul no fue posible ubicar a un *h'men* o algún hierbatero, en el trabajo de campo localizamos en la comisaría de San Pedro Chabacal distante 6 km. de Uci a un *h'men* o curandero, don Sabás que tiene 92 años es monolingüe maya. Según él cura todo tipo de enfermedades, adivina la suerte y también es sobador. Aunque insistió mucho en aclarar que no era *h'men* sino solamente hierbatero, la mayoría de los entrevistados que encontramos en la consulta

⁸⁷ .El rol femenino como primer agente curador en la familia la sitúa como el principal mecanismo de reproducción de las concepciones sobre la salud-enfermedad y las acciones terapéuticas". (Guzmán, V. "Prácticas médicas tradicionales en Yucatán" en Revista Salud-Problema, UAM., 1977, pp.26.

lo reconoció como *h'men*. En cuanto a su participación en las ceremonias de la milpa sólo participa en las primicias porque las otras ceremonias ya casi nadie las realiza.

Dentro de los curadores tradicionales aunque las parteras empíricas⁸⁸ representan la continuidad de las prácticas tradicionales, también han experimentado importantes cambios en el papel que desempeñaban como especialistas en la atención del embarazo y el nacimiento. Actualmente las parteras⁸⁹ han asumido algunas de las funciones curativas que desempeñaban los *h'men oob* o curanderos y los yerbateros, mientras que en relación con el ciclo reproductivo en muchas ocasiones solamente actúan como sobadoras⁹⁰ que es una práctica que tiene todavía una gran aceptación entre las mujeres embarazadas en el medio rural e incluso en la zona conurbada de la ciudad de Mérida.

Estos altos porcentajes del uso de la medicina moderna están directamente relacionados con la amplia cobertura que en los últimos años ha tenido la medicina institucional por parte del estado a través de la medicina pública con los centros de salud del programa IMSS-Solidaridad, que se instalaron sobre todo en regiones estratégicas (ya sea económica o políticamente) como lo fue la ex zona henequenera. Esta situación se refleja en un paulatino abandono de las prácticas médicas tradicionales y su sustitución por la medicina moderna tanto a nivel del diagnóstico como de la terapéutica.

Por lo que se refiere a la otra región, encontramos que aunque existe una mayor presencia de las prácticas tradicionales y de sus representantes, tanto a nivel del diagnóstico como de la terapéutica, también se observa la tendencia creciente a utilizar la medicina moderna debido en parte a la introducción del programa institucional ya

⁸⁸.- Las parteras empíricas son mujeres de las poblaciones rurales que se especializan en la atención del proceso reproductivo de la mujer. Se ocupan del cuidado del embarazo, el parto y el posparto. Así como de otros eventos como el aborto y las enfermedades relacionadas con la vida sexual de las mujeres.

⁸⁹.- En la actualidad muchas de las parteras empíricas que todavía realizan esta función son adiestradas técnicamente por la medicina moderna que son inscritas en un registro por medio del cual son controladas por las instituciones públicas de salud. Al término del curso de adiestramiento se les proporciona el material indispensable para la atención del parto y de primeros auxilios.

⁹⁰.- Está práctica parece ser muy antigua y consiste en sobar por medio de masajes, con un aceite especial el vientre de la embarazada a fin de constatar la vida del feto, cuidar la posición

mencionado ya que gracias a su implementación la población con menos recursos puede tener acceso a los servicios médicos cuando no pertenecen a ningún sistema de seguridad social o carecen de medios económicos que les permitan asistir a la medicina privada. Sin embargo la presencia en esta región de la medicina indígena maya es más notoria ya que todavía existe un número importante tanto de *h'menoob* o curanderos como de yerbateros. En el caso de los primeros, todavía se observa una continuidad tanto de su función curativa como simbólica por cuanto están ligados a los rituales de la milpa y a otras actividades del mundo simbólico como las fiestas de los gremios y del santo patrón en las que su participación es determinante. Pero aun en este caso la penetración de la medicina occidental puede notarse también en estos curadores pues la mayoría de ellos ha incorporado algunos medicamentos de patente dentro de su cuadro curativo así como algunos diagnósticos utilizados por la medicina occidental aunque esa incorporación no es mecánica sino a través de una reinterpretación a partir de sus propios conocimientos.

La penetración que la medicina moderna tanto pública como privada ha tenido en las últimas décadas ha influido también en lo que se refiere a las nociones tradicionales de la enfermedad, tales como el mal aire, el mal de ojo, el empacho, etc., Así encontramos que en el 41.7% del total de la muestra ya no aparece el diagnóstico "tradicional" de la enfermedad, el 15.6% sólo hizo mención de una y dos enfermedades tradicionales, el 13.8% mencionaron de tres a cinco enfermedades y la mención de más de seis enfermedades presenta porcentajes muy inferiores a los apuntados anteriormente aún en el municipio de Valladolid, aunque agrupados representan el 28.9%. Comparando ambos municipios se observa que un alto porcentaje (62%) de los informantes de Motul contestaron no creer en ninguna enfermedad tradicional, el resto sólo mencionó entre 1 y 2 padecimientos. En tanto en Valladolid la mayoría de los entrevistados mencionaron conocer entre 3 y 6 enfermedades tradicionales. (ver cuadro 29)

del producto durante todo el embarazo cada mes para "acomodar al niño" y evitar que la piel se agriete.

Cuadro 29

Diagnóstico	Total muestra	Valladolid	Motul
Moderno	41.7	20.8	62.0
Tradicional 1 o 2 enfermedades	15.6	26.9	32.4
De 3 a 5 enfermedades	13.8	37.6	5.6
Más de 6 enfermedades	28.9	14.6	
Total	100	99.9	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Sin embargo aquí también debe tomarse en cuenta que las respuestas están influenciadas por la posición subordinada de los conocimientos y prácticas tradicionales al modelo médico hegemónico, que es excluyente en cuanto a la posición de poder que le confiere el monopolio del conocimiento médico. Pero por otro lado, habría que considerar que a través de la actitud que los grupos subalternos en general y los indígenas en particular, adoptan en el proceso salud-enfermedad-atención, se expresa también el sistema de transacciones que opera en función del sentido de realidad, el pragmatismo y las relaciones de poder que se establecen entre los grupos que integran al conjunto social y que permite a los individuos resolver sus problemas vitales como es el de la salud. Esto es así porque finalmente aunque "la enfermedad es concebida y manejada socialmente y surge como un hecho aparentemente individual, su etiología y su eliminación implica siempre relaciones sociales, así se trate de enfermedades nuevas o "tradicionales" como el mal ojo o el hechizo, que implican relaciones interpersonales" (Guzmán V., 1993)⁹¹

⁹¹ - Para mayor información sobre esta propuesta véase Guzmán M. Violeta, "Salud-enfermedad y las enfermedades tradicionales en Pustunich, Yuctán" en Ma. Josefa Iglesias y Frances Ligorred, *Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 1993, pp. 501.

Para complementar la información sobre la visión del mundo de los actuales habitantes de estos municipios, incluimos en la encuesta dos preguntas que tienen que ver en primer lugar con el conocimiento de seres sobrenaturales, la mayoría de ellos estrechamente vinculados al territorio como espacio simbólico, y en segundo con los ritos relacionados con el ciclo de vida. En Yucatán algunos de seres sobrenaturales más conocidos tales como los *chaques*⁹², los *aluxes*⁹³, los *uayoob*⁹⁴, la *ixtabay*⁹⁵, los *yumdzilooob*⁹⁶ etc. "viven en el campo" pero tienen siempre una relación directa con los seres humanos a través de acciones que en ocasiones sirven como mecanismos de control social. Los casos más conocidos son los que se refieren a los *uayoob* que son los *h'menoob* que al convertirse en animales vigilan por la noche a la gente y aprovecha para hacer maldades; o la *ixtabay* que se vincula con el alcoholismo y la infidelidad masculina. Aquí las cifras arrojaron que mientras en el municipio henequenero de Motul se concentra el mayor porcentaje (34.1%) de entrevistados que no mencionaron a ningún ser sobrenatural, en Valladolid encontramos el porcentaje más alto (93.4%) de los que mencionaron hasta 7 seres sobrenaturales⁹⁷, perteneciendo la mayor parte de este porcentaje a las comunidades de Kanxoc y Tixhualactún. Sin embargo sería necesaria otra investigación que aborde con mayor amplitud este aspecto de la

⁹².- Son un conjunto de deidades todavía vigentes en la cosmogonía de los campesinos ya que se encuentran relacionadas con las lluvias y los rayos, su denominación general es *Ah hoyaab* "los que riegan" o "los que orinan"

⁹³.- Son duendecillos en forma de un niño de tres o cuatro años que habitan en los montes y que denotan su presencia con travesuras para que se les regale alimentos de su agrado, suelen aparecer después de la puesta del sol. A veces pueden ocasionar enfermedades por el "viento dañino" que dejan a su paso.

⁹⁴.- Algunos *h'menoob* o curanderos suelen transformarse por la noches en diversos animales para hacer una maldad, uno de los más conocidos es el *uaychivo*.

⁹⁵.- Es uno de los seres sobrenaturales más conocidos, esta representada por la figura de una mujer que se aparece a los hombres y después de seducirlos los conduce a la muerte. Suele aparecerse junto a una vieja ceiba esperando a que pase su víctima a quién llama e invita a seguirla por el monten donde le da muerte. Es la representación de *Ixtab* diosa del suicidio. También se dice que el hombre que logra sobrevivir pierde la razón porque la *ixtabay* le robó el alma.

⁹⁶.- Son los dueños del monte y son los encargados de proteger a las milpas, a los hombres y a los pueblos y su imagen es semejante al del hombre común.

⁹⁷.- Otros seres sobrenaturales mencionados fueron: *xok k'in*, o dueños del tiempo, los *balamoob* o jaguar son los que cuidan a los pueblos, son cuatro para cada uno de los puntos cardinales, *X'Juan Tul* dueño del ganado.

cosmogonía de los mayas yucatecos actuales y su relevancia en la reformulación de su identidad. (ver cuadro 30)

Cuadro 30

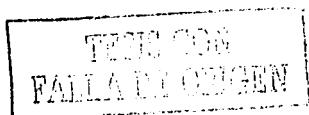
Frecuencia	Total muestra	Valladolid	Motul
1 - 5	46.0	32.1	63.0
6 o más	33.3	61.3	2.9
Ninguno	20.7	7.6	34.1
Total	100	100	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto Los Mayas. Identidad, cultura y poder

En cuanto a la celebración de ritos y ceremonias, tomamos en consideración como los más relevantes además de los relacionados con el trabajo agrícola que ya fueron anteriormente descritos y analizados, dos rituales que tienen que ver con el ciclo de vida pero que no implican una participación colectiva extensa, sino que se reducen al ámbito de lo privado e involucran a grupos exclusivamente parentales. Nos referimos al *hets' mek'* o bautizo maya y al *hanal pixan* o fiesta de muertos. El primero tiene lugar en los primeros meses de vida y significa "abrazar o aligerar la carga".

El *hets' mek'* es un rito de paso que simboliza la confirmación social de los papeles que por su sexo le corresponderá desempeñar⁹⁸. Se realiza en el ámbito privado de la familia y es presidida por una pareja que puede o no ser matrimonio y que son los *hets' szuloob* o padrinos quienes a partir de ese momento sellan el

⁹⁸.- En el interior de la casa se colocan en una mesa varios platillos conteniendo huevos cocidos, pepita gruesa, pinole, chaya cocida, maíz y el platillo o comida que se regalará a los padrinos y se repartirá entre los invitados. También se colocan los enseres o herramientas según sea el sexo del bautizado. Generalmente si es niña se colocan hilos, bastidor para bordar, tijeras, ollas etc. Si es niño se ponen una coa, machete y calabazo. Los padrinos a su vez tienen el compromiso de regalar al ahijado un ajuar completo de ropa nueva.



compromiso de apoyar al ahijado durante toda su vida y protegerlo en caso del fallecimiento del padre. (ver cuadro 31)

Cuadro 31

Ceremonias	Hets meék		Hanal pixan	
	Si	No	Si	No
Total de la muestra	85.5	14.5	88.4	11.6
Valladolid	93.1	6.9	84.6	15.4
Motul	79.9	20.1	94.4	5.6

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto : Los Mayas. Identidad, cultura y poder

Con respecto al *hets' mek'* o bautizo maya la encuesta reportó que el 85.5% del total de la muestra continúa realizándolo mientras que un 14.5% ya no lo realiza. El alto porcentaje en la continuidad de este ritual nos indica se sigue efectuando independientemente de la religión que profesen sus miembros, pues aun entre aquellas familias que han dejado la religión católica, la nueva fe, aunque no lo promueve, pero tampoco hace explícita ninguna prohibición al respecto. Para las familias que continúan haciéndolo no es excluyente con el bautizo religioso ya sea católico o protestante, sino que se ve como complementario en relación con la buena fortuna y protección que se desea para el infante aunque también puede interpretarse como el reforzamiento de los papeles de género que la sociedad le ha asignado a cada individuo en función de su sexo, que en el caso de las mujeres evidencia su restricción al espacio de lo privado y de subordinación por su dependencia con respecto al hombre.

Comparando los dos municipios encontramos que mientras en Motul el 79.9% dijo seguir celebrando este ritual el 20.1% ya no lo hace. Por su parte en Valladolid se observa que el 93.1% mantiene su continuidad y en el 6.9% ha desaparecido. Como puede verse, aunque en ambos municipios es todavía muy amplio el número de

quiénes conservan este rito, en el de Motul puede observarse una disminución que está señalando una tendencia hacia su abandono. En el caso de este ritual como de otros se presentan modificaciones tanto en las familias católicas como las no católicas que reflejan de alguna manera los cambios sociales experimentados por el grupo y en función de este cambio, las nuevas expectativas que se tienen para el futuro. Así en cuanto a los instrumentos y herramientas sobre todo en el caso de los varones pero también de las niñas, (sobre todo en Motul) encontramos una tendencia a sustituir o colocar además de los elementos tradicionales, cuadernos, lápices y dinero

En cuanto al *hanal pixan* o ceremonia de los muertos, corresponde a la fiesta de Todos Santos y de los Fieles Difuntos del calendario litúrgico de la religión cristiana. Para recibir a los difuntos se coloca un altar dentro de la vivienda, donde se depositan las ofrendas y flores para los familiares fallecidos. Se invita sólo a la familia y se contrata a una rezadora para que rece junto con los familiares varios rosarios mientras se sahuma el altar. Al finalizar los rezos se reparte el *chakbi hanal* que es la comida especial para este día consistente en caldo de carne de gallina y puerco. Entre los mayas tiene lugar ocho días después otro ritual llamado *bix* o *ochovario*, que significa el día que los difuntos retornan al mundo de los muertos. Para ese día también se hacen rezos y se ofrece una comida especial de despedida llamada *pib* o *mucbipollo* consistente en panes de maíz de tamaños y rellenos diversos cocidos en horno subterráneo o *pib* que se acompañan de bebidas como el atole dulce o salado o si se tienen recursos chocolate.

Por lo que respecta al *hanal pixan* o ceremonia de los muertos el 88.4% del total de la muestra lo sigue practicando y un 11.6% ya no lo practica. Si lo vemos por municipio tenemos que en Motul el 94.4% lo realiza y sólo un 5.6% no lo hace. En comparación en el Municipio de Valladolid el 84.6% si lo practica y el 15.4% no lo hace.

El análisis de los dos rituales anteriores nos permite observar que mientras en Valladolid el *hets' mék* alcanza un porcentaje más elevado de participantes, esta situación se presenta en Motul pero para el *hanal pixan*. Recordando lo que se dijo en el aspecto de la religión para ambas zonas, este indicador también nos demuestra que en Valladolid se conserva más el ritual que tiene posibles raíces mayas en contraposición con Motul donde el *hanal pixan* con más elementos de la religión católica

es el prevaleciente, aunque con un margen poco significativo. No obstante estas diferencias nos hablan por una parte de la menor influencia de la iglesia católica en Valladolid, pero también de una mayor presencia todavía de elementos originarios de la cultura maya.

El acercamiento a esta parte de la cosmovisión de los mayas yucatecos contemporáneos, nos permitió constatar la importancia que tiene todavía la relación del hombre con la tierra, no solamente como medio de producción sino como el espacio simbólico que fija la identidad. Al mismo tiempo que nos permite constatar la continuidad cultural e ideológica que la realización de estas prácticas supone.

9.- Los hombres sin tierra

Yucatán aparece todavía como un estado básicamente agrícola, lo cual es relativamente cierto ya que desde hace poco más de 20 años el abandono del campo ha sido paulatino en todo el estado, hasta alcanzar grados alarmantes a raíz del colapso de la industria del henequén, que dejó a muchos campesinos sin tierra y sin trabajo.

Encontramos que en las zonas de estudio, del total de la muestra aproximadamente el 20.3% son jefes de familia que no tienen ni usufructúan la tierra. En el municipio de Motul el 35.4% de los entrevistados han abandonado definitivamente la actividad agrícola, en tanto que en Valladolid sólo el 3% declaró no dedicarse a esta actividad ni directa ni indirectamente.

Sin embargo la mayoría de los que no tienen ni usufructúan la tierra (40.0%) obtiene sus ingresos como jornalero agropecuario en la comunidad o en la región. Estos trabajadores se concentran en el municipio de Motul, donde se ocupan como jornaleros en las escasas plantaciones henequeneras que aún se mantienen, mientras que en el oriente son trabajadores de los ranchos ganaderos que se localizan en la región. El 21.8% son migrantes que se mantienen del trabajo asalariado en los sectores secundario y terciario, en el primer caso insertos en la albañilería y la maquila y en segundo en el sector servicios. En tanto que el 18.2% trabaja por cuenta propia principalmente en el comercio y el restante 16.2% es jubilado o pensionado.

Esta última categoría se encuentra exclusivamente en la región del henequén y es el resultado de la liquidación de la planta industrial denominada Cordemex. La cantidad que reciben estos campesinos por pensión o jubilación varía de entre \$1,000.00 y \$1,500.00 mensuales. Muchos de estos jefes de familia han migrado de sus comunidades en busca de trabajo, otros han tratado de retomar el cultivo del henequén a instancias del programa estatal de Rescate del Henequén y algunos más se encuentran en el desempleo⁹⁹.

Comparando los dos municipios estudiados, la mayor parte de los jefes de familia que han abandonado en forma definitiva el trabajo agrícola se concentra en el municipio de Motul, la mayoría de ellos han migrado hacia fuera de la comunidad en forma temporal o permanente. Cuando es el jefe de familia quién sale a trabajar dentro del estado, la migración es pendular y es la ciudad de Mérida el principal centro de atracción de mano de obra. Son la albañilería y el sector servicios los espacios privilegiados para estos trabajadores, que regresan a su comunidad cada ocho o quince días.

En tanto que para aquellos que salen fuera del estado principalmente hacia los sitios turísticos o el extranjero a algunas ciudades de los Estados Unidos, la migración es temporal pues su regreso a la comunidad implica lapsos cada vez más largos, para terminar migrando definitivamente llevándose consigo por lo menos a su familia nuclear. Aunque ello no significa siempre el desarraigo, ya que la mayoría de ellos siguen conservando relación con su lugar de origen a través del reforzamiento de sus lazos parentales. La mayoría de ellos mandan con regularidad ayuda económica a sus parientes más (padres, hermanos, esposa), así como contribuciones- como ya se mencionó- para la continuidad de las fiestas colectivas de la comunidad¹⁰⁰.

Aunque en Valladolid el porcentaje es notablemente inferior, los datos nos muestran ya el inicio de un proceso de abandono del trabajo agrícola especialmente

⁹⁹.- Al momento de redactar este capítulo campesinos de por lo menos dos municipios (Hunucmá y Tetiz) que se incorporaron a este programa habían realizado manifestaciones de inconformidad por la falta del apoyo prometido por el gobierno de Cervera Pacheco y el engaño de que fueron víctimas.

¹⁰⁰.- Aunque según Smailus, (1976, pp. 222) la pérdida de creencias y ritos comunales que acompañan a la agricultura ha originado un estado de inseguridad y peligro ya que estas

entre las generaciones jóvenes para ocuparse en actividades asalariadas que consideran más rentables. Los hombres más jóvenes (pero también algunas mujeres) prefieren salir de sus comunidades ante la perspectiva de mejorar sus condiciones de vida. El principal centro de atracción para los migrantes de esta región son los centros del caribe como Cancún, Cozumel e Isla Mujeres, aunque también son destinos Chetumal e incluso la frontera beliceña.

Tanto en Motul como en Valladolid los hombres jóvenes que deciden dejar en forma definitiva su lugar de origen, generalmente suelen regresar para contraer matrimonio con una mujer de su comunidad y de esa manera reforzar sus vínculos con "su pueblo" no solamente por medio de los lazos de parentesco consanguíneo sino también por la extensión de sus parientes por afinidad. Estas relaciones les permiten continuar participando en la vida social y ritual lo que le asegura su sentido de pertenencia y de alguna manera la posibilidad de regresar. Así se observa que por lo general conservan sus casas, que están al cuidado de los parientes, quienes cada determinado tiempo le proporcionan mantenimiento, mejoran su construcción o bien ocupan provisionalmente.

Al respecto es conveniente señalar que en este proceso también existen numerosos casos de migrantes tanto temporales como permanentes que "deciden" inducidos por los sistemas de dominación imperantes, reconstruir su identidad a partir de nuevos referentes culturales que lo identifiquen con el "otro". La alteridad es lo deseado y para ello es necesario renunciar a su identidad primigenia. El proceso se presenta en mayor grado entre los migrantes definitivos y se inicia con el abandono de los indicios de identidad más visibles como pueden ser el vestido y la lengua.

Posteriormente se abandonan también los elementos emblemáticos de la identidad como son las prácticas sociales y simbólicas mediante las cuáles se reconstruye la identidad colectiva. Se deja de transmitir a los descendientes el uso de la lengua materna y la realización de las prácticas que daban sentido a su identidad primaria (en este caso la identidad maya) y que a sus ojos aparece devaluada. Para estos individuos el nivel local de la identidad, es decir el que lo vinculaba con su

ceremonias y creencias eran punto de seguridad y unión del pueblo, y no se compensa con las creencias cristianas.

comunidad de origen tiende a ser sustituido por el nivel regional representado en este caso por el estado de Yucatán. Para ellos el mundo de vida de los campesinos mayas pretenden que sea un mundo lejano en el tiempo y en el espacio, quedando los parientes como el único vínculo con su territorio de origen.

10.- La otra cara de la identidad

La otra cara de la identidad de los mayas-yucatecos esta representada por las mujeres que representan más de la mitad de la población total del estado. Su presencia y las actividades que realiza han sido determinantes para la reproducción social y cultural de la etnia maya, pese al lugar secundario y subordinado que ha ocupado dentro del colectivo social y determinado por las relaciones de poder hombre-mujer, que se manifiestan tanto en la estructura social como en el ámbito de lo simbólico.

Debido a que es un tema colateral de nuestra investigación y en función de su complejidad, no profundizaremos en el tema, sin embargo, el material obtenido nos obliga a hacer referencia a la situación de las mujeres en las zonas estudiadas. La información obtenida nos permite describir parte del mundo femenino y hacer algunas reflexiones sobre los cambios que han experimentado en el desempeño de los papeles socialmente asignados. No obstante tampoco se puede hablar de una homogeneidad social ni cultural al interior de este colectivo y por lo tanto tampoco se puede hablar de una identidad femenina única.

Las mujeres de las familias que habitan en la zona henequenera se han visto obligadas a mantener a su familia, insertándose en el mercado laboral a través del servicio doméstico o como vendedoras de hortalizas en el mercado de la ciudad de Mérida. Aunque ello no implica la total desatención de sus labores domésticas, ya que al regreso de su trabajo deben ocuparse del lavado de la ropa y de la elaboración de los alimentos que deberán dejar preparados antes de irse a trabajar a la ciudad.

Respecto a la participación de la mujer, debemos señalar que de acuerdo con nuestra información aproximadamente el 40% de las mujeres amas de casa que habitan en la zona de estudio del municipio de Motul, han tenido que salir en busca de trabajo para mantener a su familia. De este porcentaje 25% se inserta en el mercado laboral a través del servicio doméstico principalmente en la ciudad de Mérida, mientras

que el resto se dedica al comercio ambulante y al trabajo fabril en las maquiladoras. En el caso de las mujeres solteras generalmente salen cada 15 o 30 días de su lugar de trabajo, para permanecer un fin de semana con su familia.

En tanto que las mujeres casadas y/o con hijos viajan diariamente o tres veces a la semana a la ciudad para realizar su actividad.¹⁰¹ Estas relaciones aunque en el nivel manifiesto aparecen como nuevas básicamente debido al salario y en ese sentido como diferentes con respecto a las que se establecieron antiguamente entre las mujeres indígenas mayas y las mujeres de las clases hegemónicas, en realidad más profundamente continúan siendo de servidumbre pero al igual que en el pasado son matizadas por actitudes paternalistas que sin embargo dejan muy clara la frontera étnica y de clase existente entre ambas.

El 15% restante, un pequeño grupo se dedica al comercio ambulante en el mercado local o bien en el centro de abastos de la ciudad de Mérida. Su mercancía esta constituida por pequeñas cantidades de algunos de los productos provenientes de la milpa y del solar familiar, principalmente hortalizas como el tomate, chile, rábano, naranja, papaya, sandía, etc. Este grupo de mujeres generalmente porta el vestido tradicional (hipil) y son hablantes casi monolingües del maya. El poco español que hablan es el indispensable para realizar su venta, viajan diariamente de su comunidad a la ciudad y llegan muy temprano entre 6 o 7 a.m. y permanecen hasta las 3 o 4 de la tarde.

Entre las mujeres los principios de solidaridad y reciprocidad funcionan con el cuidado y atención de los hijos, ya que para poder salir los dejan al cuidado de otras mujeres de la familia o incluso de vecinas a quienes posteriormente se les devuelve el favor en la misma forma, con un servicio o en especie. Sin embargo esto no significa la total desatención de sus labores domésticas, ya que al regreso de su trabajo debe ocuparse del lavado de la ropa y de la elaboración de los alimentos que deberá dejar preparados antes de irse a trabajar a la ciudad.

¹⁰¹. - Las que viven en su lugar de trabajo o fijas como les llama la gente tienen un salario que en 1998 variaba de \$1, 500 a \$3,000 mensuales dependiendo del estrato económico al que sirva. Las que trabajan por día devengan un monto que va de los \$50.00 a \$70.00 que en la mayor parte incluye sus alimentos más una cantidad adicional para sus pasajes.

Por otra parte la selección de este municipio para la introducción de la industria maquiladora, con vistas a convertir a la región en un corredor industrial, esta originando la incorporación masiva de la mano de obra joven principalmente femenina para quién la presencia de esta industria representa una alternativa aparentemente más significativa que el servicio doméstico, sobre todo en relación con los ingresos. Es conveniente señalar que aun cuando las maquiladoras inicialmente contrataron preferentemente mujeres jóvenes y solteras, posteriormente han ido incorporado hombres jóvenes como una alternativa más rentable para estas empresas en relación con las prestaciones sociales que deben proporcionar a las mujeres como es el embarazo y el parto, ya que las condiciones de seguridad laboral y social que ofrecen no corresponden sino en una mínima parte con lo establecido por la Ley Federal del Trabajo en nuestro país.

A las trabajadoras de las maquiladoras se les exigen altas cuotas de producción y jornadas prolongadas que implican un fuerte ritmo de trabajo, en donde hasta la satisfacción de las necesidades primarias está sujeta al tiempo y ritmo laboral. La mayoría de las mujeres que trabajan en las maquiladoras sobrevaloran¹⁰² el monto del salario y la oportunidad de salir de su comunidad¹⁰³. Por otra parte la inserción de la mujer en el mercado de trabajo más institucionalizado que el campo laboral informal, conlleva cambios en el desempeño de los roles tradicionalmente asignados por su género, así como posibles redefiniciones de la identidad femenina.

Las mujeres que son jefas de familia ya sea debido a que el esposo está desempleado o porque "está ido" a trabajar fuera, preferentemente trabajan por días en diferentes casas de la ciudad más cercana o en la ciudad de Mérida y obtienen un

¹⁰² - Las mujeres que trabajan en las maquiladoras valoran el salario que devengan en las maquiladoras por sobre las condiciones del proceso de trabajo que se da en estas empresas caracterizadas por intensidad del proceso productivo que les exige cumplir cuotas de producción, jornadas muy largas y condiciones mínimas de trabajo. Tal como afirmó D. Bacab "gracias a las maquiladoras las mujeres podemos ganar buen dinero para ayudar a la familia, ya que antes sólo nos queda trabajar en las casas trasteando, lavando y planchando y la paga no era buena pues gastábamos mucho en pasajes o teníamos que quedarnos fuera toda la semana". (entrevista de campo).

¹⁰³ - Al parecer la intensidad del sistema de trabajo de las maquiladoras, ha ocasionado un cierto índice de deserción o bien el incumplimiento de las cuotas de producción y de calidad, Estas son otras condicionantes que están influyendo en lo que parece el inicio de un proceso de sustitución de la mano de obra femenina por la masculina. (Castilla, B. Y B. Torres, 1994).

salario de entre \$50 a \$70.00 diarios, aunque se dan casos en los que la mujer llega a trabajar en dos casas el mismo día. El salario obtenido contempla en la mayor parte de los casos el importe de sus pasajes y generalmente desayuno y comida. Se convierten también en vendedoras ambulantes de productos de la milpa, donde obtienen una cantidad similar a las trabajadoras domésticas. En ambos casos permanecen hasta catorce horas fuera del hogar. Este último grupo suele estar integrado por mujeres que apenas hablan el español y siempre visten el traje tradicional, en tanto que las que trabajan en el servicio doméstico son en su gran mayoría bilingües, algunas portan el hipil y otras, las más, ya utilizan vestido.

Las mujeres solteras tienen dos alternativas ocupacionales: el servicio doméstico y las maquiladoras. En el primer caso generalmente permanecen fuera desde una semana hasta un mes. El salario que obtienen tiene un monto que fluctúa de \$1,500 hasta \$3,000, dependiendo de la zona de la ciudad y/o de la edad de la trabajadora, pues mientras más joven menor salario¹⁰⁴. El cambio más importante en cuanto al mercado de trabajo para la mujer es la apertura de las maquiladoras, ya que representan una alternativa nueva, aunque preferentemente dirigida a aquella mujer joven y soltera que habla bien el español y tiene una escolaridad mínima de primaria.

El salario es muy variable y depende del tipo de maquila de que se trate, así como de los reglamentos de productividad que cada empresa fije. A los ojos de muchas mujeres jóvenes el trabajo de maquila es una oportunidad de tener un mayor ingreso que implica más ayuda a la familia y la posibilidad de acceder a una forma mejor de vida. En este sentido podemos decir que también entre las mujeres se origina una pluralización de mundos de vida, que al igual que en el caso del hombre, influye en la reconstrucción de la identidad femenina. Estas mujeres son quienes han iniciado un proceso de cambio que empieza con el abandono del vestido tradicional o hipil y el ocultamiento de su lengua materna considerados los indicios más visibles de su identidad étnica. Posteriormente incorporan nuevos patrones de consumo que se reflejan en la alimentación, el vestido y el uso del tiempo libre que se invierte entonces

¹⁰⁴. - Es común que en algunas casas las señoras prefieran a jóvenes de hasta 11 o 12 años pues argumentan que son mejores ya que "las enseñan a trabajar, las hacen a su manera y no hay que pagarles mucho. En cambio las mayores son menos obedientes y piden mayor sueldo".

en ir al cine, asistir a los bailes que se organizan en los salones populares con música moderna o bien "pasear en las plazas".

La inserción de la mujer en mercado de trabajo ha cambiado sustancialmente el papel tradicionalmente reconocido como inherente a su sexo. Aquellas que contribuyen a complementar el ingreso del jefe de familia, aunque mantienen una situación de subordinación con respecto al hombre, ésta tiende a disminuir en relación directa a la mayor aportación a la economía familiar. La ausencia de la mujer ha originado una reasignación de los papeles que desempeñaban cada uno de los miembros de la familia, en la cuál la participación de la familia extensa se ha vuelto necesaria. Así las mujeres de la parentela que no trabajan fuera del hogar se hacen cargo de la atención y cuidado de los hijos de la trabajadora, no así de otras labores como el lavado de la ropa o el aseo de la casa, que siguen siendo realizadas por la madre de familia. En reciprocidad la mujer esta comprometida a devolver el favor con su equivalente o en especie consistente en alimentos como frijol, arroz, azúcar, galletas, chocolate, café y en algunos casos con dinero.

Cuando son las hijas quienes trabajan se les libera de la realización de las labores domésticas y se les concede cierto grado de "autonomía" para la toma de decisiones con respecto a su vida privada, como la forma de vestir y la adquisición de algunos bienes como radios, grabadoras, etc. Más esto no implica la pérdida del poder del padre, sino concesiones que se otorgan por la ayuda brindada a la familia, la hija continua bajo la sujeción paterna.

Diferente es el caso de aquellas mujeres que se han convertido en jefas de familia, pues ante la ausencia o el desempleo de su marido, son ellas quienes se han hecho cargo del mantenimiento de sus hijos. El asumir en su totalidad la carga familiar ha modificado sustancialmente su posición no sólo en la familia sino también dentro de la comunidad. Corresponde a las mujeres actualmente sobre todo aquellas cuyo marido no tiene presencia física por encontrarse fuera de la comunidad, la toma de decisiones y el ejercicio del poder, dando lugar a un proceso que el movimiento feminista llama de "empoderamiento" donde la imagen y la acción de la mujer se vuelve protagónica social, económica y políticamente. Es necesario aclarar que contrariamente a lo que plantean las feministas esta nueva situación de la mujer es relativa ya no es producto

de un movimiento que surge de pronto, sino el resultado de un proceso que se inicia en esta región con las primeras crisis de la industria henequenera. Y porqué aun en los casos en donde la mujer se ha convertido en la principal proveedora, mantiene un papel subordinado ante la autoridad del esposo, quién no siempre aporte a la economía familiar. En estos casos el hombre sigue siendo considerado su posición como el jefe de familia. Este fenómeno fue observado solamente en el municipio de Motul, ya que en Valladolid las mujeres jefas de familia lo son por abandono o viudez y generalmente cuentan con el apoyo de la familia primaria.

Sin embargo es conveniente reconocer que la reciente situación de la mujer está ocasionando cambios que influyen en la reconstrucción de su identidad, con referentes provenientes del nuevo papel y posicionamiento, social determinado por su inserción en el mercado de trabajo. Este proceso que esta iniciándose en el medio rural yucateco está impactando actualmente en las mujeres madres de familia relativamente jóvenes, pero las consecuencias las veremos en el futuro inmediato de las nuevas generaciones de mujeres que ya están teniendo acceso no sólo al mercado de trabajo no calificado sino a mayores niveles de educación lo que les permitirá insertarse al ámbito laboral en mejores condiciones que sus antecesoras.

Al concluir este capítulo podemos decir que no obstante las diferencias observadas entre ambos municipios, resulta significativo que más del 30% (32.26%) de los jefes de familia de Motul y el 58.6% de Valladolid, tengan todavía como actividad económica exclusiva, el cultivo de la tierra y que cerca del 80% del total de la muestra reportó tener una actividad agrícola. Lo que nos permite pensar que el vínculo con la tierra es todavía entre los mayas actuales un importante referente de identidad. El sentido de pertenencia que proporciona la relación con la tierra está fuertemente vinculado tanto a la filiación étnica como comunitaria. El arraigo que los campesinos sienten hacia su territorio les proporciona la seguridad de ser parte de algo tangible y real.

Para los campesinos mayas actuales, no obstante el deterioro en que se encuentran las actividades productivas relacionadas con el cultivo de la tierra, el territorio continúa siendo el espacio geográfico y simbólico, ya que en él se inscribe la identidad colectiva y se conjugan el tiempo y el espacio, lo material y lo ritual,

constituyendo de esa forma una construcción cultural que otorga especificidad y por lo tanto diferencia con respecto a otros.

Los mayas de Yucatán siguen concediendo una gran importancia al cultivo del maíz. Para ellos continua siendo la planta sagrada, en la medida en que a través de ella se expresó objetivamente en el pasado, pero también en el presente el vínculo con la tierra que a su vez les permite sentirse parte de la naturaleza, independientemente de la satisfacción de sus necesidades vitales. De ahí el importante número de campesinos que viven exclusivamente de la agricultura pese al nivel carencial reportado, que los constriñe a continuar viviendo en niveles de subsistencia. Ahora como antes se encuentran inmersos en un sistema de transacciones reales e ideológicas que integran el actual pacto social establecido entre ellos, los grupos sociales hegemónicos y el Estado Mexicano en donde la tierra ha sido despojada de sus vastos contenidos culturales, para verse solamente como un bien económico.

Asimismo coincidimos con otros autores, (Carmagnani, 1988); (Ruz, 1995) en que la lucha de los grupos étnicos por la conservación y defensa de la tierra, en especial de los lugares considerados sagrados como el monte y el espacio de la milpa donde moran los dioses, "consolida y refuerza su identidad". En este sentido aún entre los migrantes el territorio sirve como sustento de la identidad en la medida en que el terreno ancestral se convierte a la distancia en el espacio sagrado, cargado de símbolos y significaciones, constituyéndose en un referente mítico (Bartolomé, 1977).

Esta situación permitió a los campesinos de Valladolid, pero especialmente de Kanxoc mantener una cierta autonomía con respecto al poder local, que ha contribuido a la reafirmación y reivindicación de su identidad real o virtual como mayas y como campesinos. Han logrado establecer una frontera étnica que implica la persistencia cultural ritual y simbólica, que nos facilita identificar las diferencias y las semejanzas entre ambas zonas, mismas que nos permiten ver la redefinición y actualización de los referentes identitarios en cada región, pero que al mismo tiempo dejan ver la matriz cultural que los hace ser miembros de una misma cultura que se expresa en un mundo simbólico y ritual compartido.

La existencia de una matriz cultural es lo que ha permitido a los mayas-yucatecos que habitan y han habitado esta zona reinterpretar los elementos culturales

ajenos y darle sentido de acuerdo a la cultura propia. La matriz cultural se reproduce en la vida ritual y le otorga significado a las diferentes prácticas rituales que los individuos realizan y que les confiere una identidad propia particular y contrastativa. Este proceso ha posibilitado la permanencia de la cultura maya a pesar de los diversos procesos de penetración e imposición de la sociedad dominante.

Las identidades étnicas perciben al territorio como "un lugar modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona como vínculo material entre las generaciones del pasado y el presente. Por último, se considera un espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite, funciona como "territorio sagrado", es decir como "un espacio de comunicación con un conjunto de signos y valores"(Bonnemaison, 1981:257)¹⁰⁵

¹⁰⁵.- Citado por Giménez Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reina, coord.. Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI, CIESAS, INI, M. Porrúa, México, 2000, pp.61.

CAPÍTULO V

PODER, RELIGIÓN E IDENTIDAD

Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara.

James C. Scott

1.- Algunas reflexiones en torno al poder

En este capítulo planteamos analizar, desde la perspectiva de la religión y del poder, los procesos identitarios que están teniendo lugar entre los mayas contemporáneos, como expresión de los fenómenos de persistencia y resistencia étnica, ya que partimos del supuesto de que la identidad y específicamente la identidad étnica se construye, se reconstruye y redefine en función de las relaciones de poder. Asimismo planteamos que el poder y lo sagrado¹ han estado estrechamente vinculados² ya que "la religión, o mejor, lo sagrado es un elemento de la estructura misma del poder, de cualquier poder, inclusive, del poder político de comunidades occidentales sofisticadas" (Claessen H. 1979). En primera instancia presentamos algunas reflexiones teóricas sobre el poder y su ejercicio, así como las relaciones que los grupos dominantes han establecido con los grupos indígenas. Posteriormente describiremos y analizaremos la organización política de las comunidades estudiadas lo que nos permitirá explicar como se estructura y ejerce el poder y como influye en los procesos de identidad.

¹- Cuando Claessen habla de los "sagrado" esta haciendo referencia a "lo mágico, lo trascendente, lo metafísico, lo irracional que subyace detrás del poder político" (Tamayo y Salmorán Rolando "Estudio preliminar" en Classen, Antropología Política. Estudio de las comunidades políticas, Universidad Autónoma de México, México, 1979, pp.XXIX.

²- Incluso algunos politólogos contemporáneos han intentado encontrar la "verdad del poder en el substrato de grandes mitologías" mucho más que de sus propias ciencias. (Balandier, Georges, "El poder en escenas. De la representación del poder, al poder de la representación.", Ed.Paidós, Barcelona, España, 1994, pp.16).

El poder y su ejercicio es inherente a toda comunidad, desde la más exóticas hasta las más modernas e implica acciones de mandar, dirigir e influenciar a otros en diferentes contextos sociales. La política supone la fijación y logro de objetivos colectivos que tienen que ver con el ejercicio y reconocimiento del poder y de la autoridad, establecer y fomentar la colaboración y la solidaridad y mantener el dominio sobre un territorio.

En el análisis del poder y su ejercicio se han elaborado dos modelos que tratan de explicarlo. El primero propone que puede ser coercitivo o impuesto y en el que los miembros del grupo son forzados a obedecer y el segundo donde el poder es concedido o consensuado en el que los individuos lo aceptan voluntariamente³. Estas formas son parte de un continuum por lo que la orientación de cualquiera de los dos dependerá del contexto social y las condiciones en que se ejerza. Según algunos autores (Cleassen, (op.cit.) Adams, (1978), Balandier, (1994), etc. cuando se trata del primero corresponden las ideas de tensión, conflicto, hostilidad, pero cuando se trata del segundo se relaciona con cohesión, solidaridad, colaboración.

En los sistemas interétnicos las relaciones que se establecen entre las etnias que los conforman implican necesariamente relaciones de poder. Sin embargo el concepto y uso del poder difiere entre identidades alternas, no solamente en función de la cultura sino también con respecto a quiénes lo ejercen y quiénes lo reciben. En nuestra sociedad esta divergencia cobra mayor importancia si consideramos que hablamos de una sociedad pluricultural y pluriétnica⁴ que como resultado de una imposición ha establecido entre los grupos que la integran relaciones de dominio, que se expresan en la coexistencia de éstos grupos que a partir de relaciones asimétricas han construido

³- A respecto Balandier (op.cit,1964, pp.18) señala que "El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial"

⁴- En México existe una frontera étnica que divide a los indígenas de quiénes no lo son colocando a estos últimos en una situación de inferioridad que se reproduce cotidianamente en términos raciales y culturales y que se expresa a través diversas formas de explotación del trabajo y la subordinación de sus manifestaciones culturales. Si bien los criterios de reconocimiento por parte de los sectores dominantes han sido básicamente lingüísticos, se calcula que actualmente un 10% de la población es indígena.

fronteras culturales, sociales, económicas e ideológicas que mantienen y reproducen la alteridad.

Las diferentes posiciones en que se sitúan los integrantes de los sistemas interétnicos como resultado de las relaciones de poder establecidas, influyen de manera determinante en la construcción de la identidad ya que tanto la auto percepción individual como la colectiva de los grupos participantes, se encuentra permeada por la autoimagen y la autoestima resultante de la contrastación con las otras identidades que integran el sistema. Sin embargo aunque ésta opera para todos los integrantes, se expresa de forma más determinante en los grupos bajo dominio. Para que este hecho se realice es necesario que el poder político del grupo dominante sea reconocido y legitimado por el sistema en su conjunto.

En el caso de México esta legitimación del poder se ha dado con la apropiación que los grupos dominantes, primero españoles y posteriormente criollos y mestizos han hecho de lo Bourdieu llama el "capital simbólico" y "cultural" de los grupos nativos, desligándolo de todo sentido de propiedad con respecto a estos grupos y convirtiéndolo en un "capital simbólico" y cultural", orientado a reificar⁵ el poder del estado y a la legitimación de una abstracción: la identidad nacional.

De esta manera el proceso de apropiación del grupo dominante que ideológicamente aparece como incluyente, en la realidad es claramente excluyente ya que al apropiarse del pasado histórico de los grupos dominados, genera una historia fragmentada de estos grupos haciendo aparecer como ajeno el capital cultural que históricamente les pertenece. Para el estado mexicano y los grupos en el poder, los indígenas son vistos como contradictorios e incluso antagónicos al sistema normativo imperante. La persistencia de "sus usos" y "costumbres" significan la "contraindicación" a los modelos de desarrollo y de progreso y a la conformación de una identidad única.

⁵.- "Este concepto es primeramente elaborado por Marx haciendo referencia a la distorsión no dialéctica de la realidad social, que oscurece el carácter de esta última como producción humana continua. Berger y Luckman (1976) lo retoman considerándolo como la aprehensión de los fenómenos humanos como si fueran cosas, hechos de la naturaleza o manifestaciones de la voluntad divina". Cfr. Alicia Barabas, "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en Autonomías étnicas y Estados Nacionales, Bartolomé y Barabas coord. CONACULTA-INAH, México. 1998: 345.

La identidad en los sistemas interétnicos es vista desde la perspectiva del poder y se construye en función de la diferencia y la confrontación abierta o soterrada entre los grupos que los integran. Cada uno de estos grupos pretenderá conservar el mundo de vida que le es propio, conocido y por lo tanto manejable. Lo mismo el mundo de vida inmediato o cotidiano como aquél que hace referencia al tiempo histórico o tiempo del mundo. El proceso de imposición se realiza cuando uno o algunos de los grupos que integran el sistema interétnico se encuentran en situación de dominio.

Sin embargo los grupos dominados luchan por mantener sus espacios sociales y simbólicos sobre todo aquellos sobre los que tienen mayor control y conocimiento: el mundo de vida perteneciente a lo inmediato o cotidiano, ya que es el más accesible, más al alcance y por lo tanto se convierte en la zona sobre la que se puede influir mediante la acción directa. De este modo estructurado dentro del mundo de vida inmediato o cotidiano, el poder y su ejercicio se convierten en zona de operación.

El grupo dominante impone su estructura política y establece con los dominados pactos sociales basados en sistemas de transacciones⁶ mediante las cuales se establecen límites y se trazan fronteras que permiten a los integrantes de las sociedades plurales la coexistencia entre los diferentes grupos étnicos y sociales que las conforman. Sin embargo este dominio político permite incrementar el poder ideológico sobre los grupos dominados en este caso los grupos indios, haciéndolos objeto de la expropiación de su capital cultural histórico y de procesos de devaluación de su mundo de vida inmediato o cotidiano.

Pero aun cuando los grupos indígenas se ven obligados a someterse a las estructuras de dominación, han conseguido preservar su mundo de vida cotidiano a través de la readecuación y refuncionalización de muchos de los elementos de su capital cultural propio, así como de la apropiación e incorporación de los elementos de la cultura de sus dominadores, dando lugar a la integración de lo que Bonfil llamó la

⁶- Con el concepto de transacciones intentamos llegar a describir las articulaciones que en el nivel consciente, pero también en los niveles no conscientes e inconscientes, operan entre los estratos dominantes y dominados y que suponen un conjunto de relaciones sociales, económicas e ideológicas, a través de las cuales se expresa la dominación y la subordinación. (Menéndez, L., Eduardo, 1981).

cultura apropiada⁷. Estos procesos de adaptación tienen que ver con las formas actuales de organización de su mundo de vida cotidiano y muy especialmente con la conservación de formas organizativas del poder político que les ha posibilitado mantener cierto margen de control cultural sobre parte de su cultura autónoma.

Aunque algunos autores como Bartolomé⁸ aseguran que entre los pueblos indios la concepción del poder no tiene relación con ejercer el dominio sobre otros, habría que matizar su aseveración ya que es innegable que tanto en el nivel individual como comunitario el ejercicio y uso del poder está necesariamente presente para regular la competencia por los escasos recursos naturales que se dan en las regiones multiétnicas y porqué su detención implica la posibilidad de tener espacios que les permitan desarrollar mundos de vida propios, (lo que vendría siendo la cultura propia) y en ese sentido ser capaces de conservar, reconstruir o redefinir su identidad.

Por otra parte es necesario aclarar que aunque la religión ha estado íntimamente vinculada al poder y actualmente juega un importante papel en la conformación de la identidad, debido a los objetivos de esta investigación limitaremos nuestra descripción a las expresiones de las diferentes formas religiosas presentes en nuestro universo de estudio y el análisis intenta determinar de qué manera las manifestaciones religiosas se han transformado en expresiones colectivas de la identidad. Planteamos esto porque la característica en el mundo actual es la presencia del conflicto entre dos movimientos que se presentan como excluyentes: por un lado el que pretende imponer como valores la universalidad, la racionalidad y la modernidad; y el que surge como respuesta que defiende las particularidades, las diferencias y las tradiciones que conducen necesariamente al cuestionamiento de la identidad y la convierten en uno de los temas más discutidos de la actualidad. Este enfrentamiento entre lo universal y lo particular, entre la modernidad y la tradicionalidad ha originado la exacerbación de las particularidades y la búsqueda compulsiva de la identidad.

⁷.- Según Bonfil este ámbito cultural este integrado por "los elementos culturales (que) son ajenos en el sentido de que su producción y/o reproducción no esta bajo el control cultural del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos" (Guillermo Bonfil, 1991:52).

⁸.- Al hablar sobre la relación entre identidad y poder señala "para los indígenas el poder deriva de responsabilidades sociales que suponen la obligación de ejercerlas en beneficio de la comunidad. Las posiciones políticas (por ejemplo el sistema de cargos) no son asumidas como espacios de poder, de dominio sobre otros, sino de servicio público" (Bartolomé 1997:69).

En este contexto la religión considerada como elemento universal y unificador de la sociedad, también experimenta una recomposición por medio de la cuál el hombre a finales del siglo XX busca el sentido y su ubicación en este proceso de globalización que implica las más de las veces desarraigo, descomposición y cuestionamiento de los valores tradicionales. Por otro lado recordemos la fuerte imbricación que ha existido en la historia humana entre lo religioso y lo político y es en este sentido, que presenciamos como la religión se ha convertido en algunos países de Europa desde la desaparición del imperio y del internacionalismo oficial, en el espacio desde el cuál se plantea la defensa y la reafirmación de la identidad, ya sea étnica o nacional. La diversidad étnica y nacional y sus reivindicaciones fueron acalladas en la Europa oriental, primero, bajo los regimenes monárquicos que prevalecieron hasta las primeras décadas del siglo XX y posteriormente por el socialismo al ser aglutinadas en una entidad supranacional. Por ello la desintegración del bloque socialista y su consecuente desmembramiento, ha dado lugar al surgimiento de múltiples nacionalidades y particularidades étnicas, algunas de las cuáles ante el caos político han profundizado sus diferencias a través de fundamentalismos religiosos y raciales, como es el caso de la desaparecida Yugoslavia.

Partiendo de este supuesto se estructuró una parte de la encuesta con el fin de obtener información sobre aspectos formales e informales de la estructura sociopolítica de las comunidades estudiadas y determinar niveles de organización y participación tanto individual como colectiva. Para esto se seleccionaron los siguientes indicadores: Percepción del poder y la autoridad, ocupación de un cargo público civil o religioso, pertenencia a algún tipo de organización civil o religiosa, intención de voto y simpatía por los partidos políticos que tienen presencia en el estado, toma de decisiones, tipo de problemas más sentidos por la comunidad e instancias para resolverlos.

La información se complementó y profundizó en las temporadas de campo en las comisarias de Ucí y Kanxoc donde se trabajo más finamente sobre la percepción, los mecanismos de acceso y las formas de ejercicio del poder. Asimismo se trató de establecer su vinculación con los fenómenos de persistencia y resistencia de la identidad étnica.

2.- Resistencia e identidad

La documentación histórica sobre los mayas de Yucatán así como la amplia producción bibliográfica existente, nos habla de la fuerte resistencia de la etnia maya ante los colonizadores⁹ desde los primeros tiempos de la colonia. Resistencia que se dio unas veces abierta y las más de la veces encubierta a través de lo que Scott llama discurso oculto¹⁰ y que se mantuvo durante toda la época colonial hasta mediados del siglo XIX, con la llamada Guerra de Castas que tuvo lugar tanto en Yucatán como en Chiapas. A lo largo de todos estos años existen documentos que dan constancia de la lucha persistente y tenaz de esta etnia contra la dominación. Unas veces apoyados en formas de organización social y política propias y otras apropiándose de las formas impuestas por los colonizadores.

Las formas de gobierno indígena documentadas por la historiografía yucateca¹¹ señala la existencia para la época prehispánica de una centralización del poder en manos de un pequeño grupo donde el cacique mayor o *halach winic* ejercía el control a través de otro cacique de menor rango o *batab*. Para la época colonial, se da la continuidad de esta forma de organización prehispánica pero haciendo desaparecer los grandes cacicazgos y con ello la figura del *halach winic*, dejando como máxima autoridad indígena al *batab*. Esta forma de organización se adaptó convenientemente al modelo impuesto por los españoles, que tuvo como base la extrapolación del municipio hispano que junto con su cabildo se convirtió, en la base territorial y jurídica de la forma de organización corporada que constituyó la llamada República de Indios.

⁹.- Para una más amplia información sobre la llamada resistencia maya ante el poder colonial, se puede consultar a varios de los autores mencionados en el capítulo I.

¹⁰.- James C. Scott lo define como "la conducta fuera de escena, más allá de la observación directa de los detentadores del poder. El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que esta constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público", que a su vez define como una descripción abreviada de las relaciones explícitas que se dan en las relaciones entre los subordinados y los que tienen el poder (Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, Yale University, New Haven and London, 1990:29). En español Los dominados y el arte de la resistencia, Edc. Era, México, 2000, pp. 28

¹¹.- Las formas de organización política de los mayas coloniales es ampliamente tratada en los diversos trabajos sobre Yucatán entre los que destacan por la extensión con que analizan el tema los escritos de Bricker (1989), Farriss (1983), Quezada (1993) y Roys (1957).

Aunque cabe señalar que en la nueva forma de organización el *batab* funcionó como intermediario entre el poder colonial y la población *macehual*, asegurándole al primero el control y el sometimiento de los recién colonizados. Esta forma corporativa que se mantuvo durante toda la colonia y que perduró prácticamente hasta la llamada Guerra de Castas, facilitó la explotación y el control político y económico de los indios mayas a cambio de una relativa autonomía¹² que les permitió mantener algunos espacios de su mundo de vida accesible o cotidiano al mismo tiempo que soportaban la subordinación y la imposición de formas ideológicas devaluatorias del "ser indio".

En el pacto social colonial el indio maya tuvo que soportar fuertes cargas tributarias y de trabajo a cambio de mantener vigentes algunos espacios sociales y simbólicos de sus mundos de vida. Así mientras que unos quedaron fuera del control como es el caso de su territorio, el producto de su trabajo y de su propia fuerza de trabajo que así pasaron a ser "propiedad del colonizador civil o eclesiástico"; otros se trasladaron a la clandestinidad como gran parte del mundo simbólico o experimentaron superposiciones como el campo religioso. En este sentido cabe plantear la posibilidad de que algunas instituciones o elementos culturales caracterizados como "indígenas" como podrían ser el mismo municipio, los cabildos, las cofradías sean más bien el resultado de una "transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir, ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas"¹³ y han sido profundamente

¹².- Aunque algunos autores como Bracamonte y Solís (1996) plantean que este reducido margen de autonomía proporcionó a los indios mayas, en el marco del pacto social colonial, importantes beneficios que se reflejaron en la existencia de espacios sociales y simbólicos que les permitieron resistir el dominio, la sujeción y la conservación de su identidad como grupo étnico, esto es relativo ya que si bien mantuvieron un cierto margen de autonomía, éste se redujo a determinados espacios internos, mientras eran totalmente dependientes del exterior en cuanto a la toma de decisiones, pues aun cuando las autoridades indígenas tenían ciertas posibilidades de negociación con la elite hispana, los beneficios eran para los gobernantes indios, ya que el hombre del común tenía que seguir tributando y prestando el servicio personal obligatorio. Por lo que habría que considerar que el costo social y humano pagado por los indígenas fue muy alto en comparación con los beneficios obtenidos. En última instancia esta forma de relacionarse es expresión del sistema de transacciones establecidas entre el grupo dominante y los dominados pero cuyos límites son fijados por el primero en función de la supervivencia de ambos.

¹³.- En opinión de Bartra muchos de los que se consideran rasgos indígenas han sido convenientemente exagerados o incluso reinterpretados en beneficio de los grupos dominantes

mediatizadas y manipuladas por la represión y los intereses de los grupos hegemónicos.

La continuidad de estas formas de organización si bien facilitó el control de la población indígena, también permitió al encerrarse en sí misma, la conservación de espacios sociales y simbólicos del mundo de vida cotidiano facilitándole al indio maya adaptarse a las formas corporativas impuestas por el dominio, tanto colonial como el de los posteriores a la independencia y aún a la revolución. Sin embargo este proceso de adaptación no significó la aceptación del dominio extranjero, sino la presencia de un discurso oculto que se expresó en un conjunto de estrategias de supervivencia¹⁴ que le aseguran su reproducción social y cultural en la espera de recuperar en algún momento aquello de lo que se le había despojado. Los diversos levantamientos de distintos grados que tuvieron lugar entre los pueblos indios incluidos los mayas de Yucatán desembocaron en sublevaciones, algunas tan significativas como la gran guerra civil de 1847, que son pruebas fehacientes de esa continua lucha no sólo por sobrevivir como colectivo sino también por tratar recuperar el mundo de vida real o imaginario que guarda la memoria colectiva.

La forma de organización corporativa presente en la sociedad maya implica fuertes mecanismos de control y de acatamiento de la autoridad que según los datos arqueológicos debían funcionar desde la época prehispánica si se parte de la cantidad y alto grado de organización que se requirió para las construcciones monumentales. Si tomamos en consideración los análisis de la sociedad colonial realizada por los historiadores, podemos afirmar que esta forma de organización y de acatamiento a la autoridad fue reificada por los colonizadores para implantar el régimen novohispano que se mantuvo hasta principios del siglo XIX a través de las Repúblicas de Indios. Sin

tanto para enfatizar "su primitivismo como para mitificarlo. Roger Bartra, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición posmexicana*, ed. Océano, México, 1999: 31

¹⁴.- Mediante el discurso oculto se representan imágenes y prácticas que intentan dar cause a la cólera y la frustración que la presencia de la dominación le impide al subordinado expresar en el discurso público. En este sentido el discurso oculto tiene tres características: la primera, es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores; segunda, contiene no sólo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas y tercera existe una frontera entre el discurso público y el privado, que es una zona de incesante conflicto entre los dominados y los poderosos ya que aunque los primeros tienen la capacidad de imponer su poder éste nunca el total. (Scott, op.cit.)

embargo esta forma organizativa actuó en beneficio de los grupos dominantes, ya que limitó la percepción del poder y su ejercicio al mundo de vida inmediato. Es decir, el poder es percibido en su nivel mas cercano y accesible, la autoridad por lo tanto es otorgada a quién "objetiva y directamente" ejerce el poder¹⁵.

3.- El ejercicio del poder: el sistema de cargos civiles y religiosos

En este contexto podemos decir que el pacto social derivado del movimiento revolucionario de 1910 recogió y aprovechó también las formas sociales y políticas preexistentes entre los indígenas mayas de Yucatán, cuya mínima expresión la constituye actualmente la división municipal en la estructura política formal y la organización de los gremios y la fiesta del santo patrón en el espacio religioso, aunque en la base de ambas subyacen las relaciones de parentesco¹⁶. El modelo corporativista impuesto por el partido en el poder (PRI) al igual que los de otros regimenes anteriormente mencionados han sido yuxtaposiciones al ya existente. Esta forma de organización que opera lo mismo en lo político que en lo religioso, ha desempeñado un contradictorio doble papel entre los indígenas mayas. Decimos esto porque si bien por una parte ha facilitado el control y con ello la continuidad de la sujeción, por la otra ha servido como mecanismo de negociación en los diferentes pactos sociales establecidos entre esta etnia y sus antagonistas.

En los pueblos indígenas existe una fuerte vinculación entre los fenómenos políticos y religiosos, misma que se estructura en el sistema de cargos civiles y religiosos que atraviesa la vida social y económica de sus miembros. Este sistema expresa por una parte las jerarquías, los conflictos y formas de organización que se dan al interior de la sociedad y por la otra representa la presencia hegemónica del Estado y finalmente las formas como en ambos niveles se ejerce el poder¹⁷, cuyos antecedentes

¹⁵.- De acuerdo con Bourdieu (1992) toda forma de dominación social (sea individual o colectiva) debe ser "reconocida", es decir aceptada como legítima en sentido positivo. Los dominados se adhieren y solidarizan con los principios de su propia dominación ejercida por quienes imponen el orden establecido.

¹⁶.- En general los estudios de la antropología política señalan la importancia que tienen los sistemas de parentesco en las estructuras políticas de ciertas comunidades y su persistente influencia aún en sociedades contemporáneas evolucionadas.

¹⁷.- Respecto al origen de esta institución existe una fuerte discusión, según una parte de la bibliografía antropológica (Foster, 1961; Cancian, 1967; Medina, 1985) el sistema de cargos

parecen encontrarse en el cabildo indígena y las cofradías¹⁸. Independientemente del origen y a pesar del largo período histórico transcurrido, el sistema de cargos continúa siendo para una parte de los pueblos indios la forma de organización que les permite estructurar y participar en las actividades sociales, políticas y religiosas que forman parte de sus responsabilidades con la comunidad¹⁹.

Los puestos del sistema de cargos son rotativos y jerárquicos e implican el cumplimiento obligatorio de un servicio comunal. Se supone que ambos (tanto los civiles como los religiosos) son generadores de prestigio y autoridad hacia quién lo desempeña. Dentro del sistema de cargos civiles la actual estructura política formal de Yucatán (como la del resto del país) está basada en el municipio²⁰, que en el caso de este estado, se subdivide en comisarías. Cada municipio y cada comisaría tiene sus propias autoridades, en la cumbre de dicha estructura se encuentran la presidencia municipal, le sigue en orden descendente el comisario municipal. Adjuntos a estos cargos existen una serie de cargos menores que auxilian en sus funciones tanto al presidente como al comisario municipal.

tiene en su estructura un origen prehispánico, que fue adaptado a las necesidades del régimen colonial y su objetivo se centró en regular y controlar la producción, la fuerza de trabajo y la vida social festiva. Mientras que para otros (Chance, 1987; Viqueira, 1995; Bartra, 1999), el sistema de cargos es una institución que data de finales del siglo XVIII y principios del XIX y cuyo origen se encuentra en el cabildo indígena y las cofradías.

¹⁸- Aquí cabría señalar que estas instituciones tuvieron diferentes objetivos y pertenecen a periodos históricos diferentes, mientras el cabildo es una institución de control derivada del poder jurídico-político dentro de las llamadas Repúblicas de Indios, la cofradía es más tardía, tiene un origen religioso y fue creada para sufragar los gastos relacionados con el culto. Para una información más amplia sobre las instituciones coloniales consultar Viqueira, (1995) y demás autores mencionados en el capítulo I de este trabajo.

¹⁹- El sistema de cargos ha sido uno de los mecanismos a través del cual se han regulado las relaciones entre los pueblos indios y las instancias del poder regional y local, ya que ideológicamente forma parte del sistema de transacciones que se establecen entre los dominados y los dominantes. Sin embargo, no en todos los grupos conserva las mismas funciones y actualmente ha sido absorbido por la estructura política municipal tal como sucede por ejemplo en muchos de los municipios de la ex zona henequenera de Yucatán.

²⁰- El municipio como forma jurídico-política es creada en la Roma Imperial como unidad básica administrativa para el dominio de sus colonias, que les posibilitaba mantener el control y al mismo tiempo consentirles cierto grado de autonomía en el manejo interno de sus usos y costumbres siempre que no fueran contradictorias con las leyes imperiales. Esta forma de gobierno subsistió en Europa mucho tiempo después de la caída de Roma y posteriormente fue extrapolada por España a sus colonias americanas, donde se constituyó también en la unidad básica de gobierno con atribuciones administrativas, legislativas y judiciales. (L.Meyer, 1994:231-252).

El Comisariado viene a ser la instancia jurídica mínima de la estructura política formal y esta integrado por el comisario municipal que tiene la más alta jerarquía, el secretario que es la segunda autoridad y representante del comisario, un tesorero que maneja los recursos económicos y un vocal que funge como su ayudante. Los cargos son rotativos y su designación es competencia directa del presidente municipal. Otro cargo importante dentro de la estructura civil es el de comisario ejidal, quien a diferencia del municipal debe ser elegido por los ejidatarios y es el encargado de regular todo lo relacionado con la tenencia de la tierra y el trabajo agrícola. Por lo que respecta al sistema religioso los representantes varían de acuerdo con las modificaciones que han tenido lugar en cada una de las diferentes regiones estudiadas y que trataremos más adelante.

De acuerdo a la forma de análisis planteada al inicio del trabajo en cuanto a encontrar las semejanzas y diferencias existentes entre las dos zonas de estudio, nos propusimos conocer como actuarían éstas en función de las relaciones de poder y el mantenimiento o redefinición de su identidad. Sobre todo nos interesaba determinar si una mayor "autonomía"²¹ con respecto al manejo de los recursos naturales, organizacionales y simbólicos, se traduciría en un reforzamiento de su identidad étnica e histórica.

Para obtener esta información profundizamos a través de los estudios de caso en los siguientes puntos que consideramos fundamentales: la percepción del poder y su ejercicio, el reconocimiento de la autoridad, el nivel de organización y como se da la toma de decisiones tanto a nivel del grupo familiar como del colectivo social. Este último cuestionamiento se hizo con la intención de conocer el comportamiento ante el ejercicio del poder y el reconocimiento de la autoridad que se da a nivel de la familia y su extensión hacia el exterior. Los datos están referidos en primer lugar a la totalidad del universo de estudio, es decir a los dos municipios estudiados y en segundo lugar a los

²¹ .- Retomando las reflexiones sobre la autonomía de Goirizelaia, la entenderemos como "el derecho de los pueblos, de las naciones y en definitiva de las "comunidades", de los grupos humanos, a otorgarse aquel grado de organización que necesitan para su desarrollo en libertad"(...) "que permita considerar las peculiaridades del mismo, además de salvaguardar sus características y preservar sus voluntades de futuro". (Jone Goirizelaia, "Autonomía y derecho de autodeterminación: el caso del País Vasco, en *Alteridades*, año 7, num. 14, 1997, Universidad Autónoma Metropolitana, México: 61.

recabados en cada una de las comunidades seleccionadas como estudios de caso. Presentamos a continuación la descripción y el análisis de como nuestro universo de estudio percibe al poder político institucional y no institucionalizado, las formas como actúan frente a ellos y la influencia que la detención del poder tiene en los procesos de identidad.

4.- Estructura política y formas de gobierno. Poder y autoridad

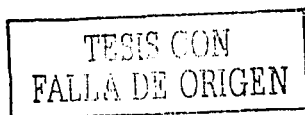
Para obtener esta información se consideró necesario introducir en la encuesta y en las entrevistas, preguntas dirigidas a indagar cómo los sujetos sociales perciben y otorgan el poder y la autoridad a partir de la estructura política formal e informal. Los resultados obtenidos nos señalan que existe un claro reconocimiento de la organización política formal representada por el municipio y sus autoridades locales pues más de la mitad de los entrevistados (61.6% del total de jefes de familia) señala como máxima autoridad a la local o comunitaria representada por el comisario municipal, en tanto que un alto porcentaje (31.5%) otorga ese reconocimiento al presidente municipal y sólo una minoría (8.0%) se la confirió al representante del partido de sus simpatías, al gobernador o al presidente de la república²². Como se refleja en los datos, el municipio continúa siendo la institución clave de la organización sociopolítica de los habitantes actuales de Yucatán independientemente de su filiación étnica. (ver cuadro 32)

Cuadro 32

Muestra	Comisario	Presidente Municipal	Otros Gobernador Presid. De La Rep.
Total Muestra	61.6	31.5	8.0
Motul	62.6	31.5	4.9
Valladolid	61.4	31.8	5.3

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

²² .- Para los entrevistados tanto el gobernador como el presidente de la república son percibidos muy difusamente como poseedores de un máximo poder y autoridad cuya forma de ejercicio no es siquiera imaginable.



Por lo que se refiere al reconocimiento del poder informal la gran mayoría de los jefes de familia entrevistados (90.2%) reconoce a quién lo detenta con el desempeño de un papel específico en la estructura sociopolítica de la comunidad que le permite efectivamente ejercerlo y en ese sentido puede ser constatado por medio de la experiencia, de aquello que forma parte del mundo de vida que se encuentra al alcance efectivo. Sólo una minoría (6.2%) le otorga cierto reconocimiento al sacerdote, (2.9%) al curandero o (0.8%) a una persona de prestigio como el maestro²³. Aunque casi en el mismo porcentaje hubo un reconocimiento de la autoridad real o imaginaria que se confiere a esos líderes y que esta directamente vinculada a la actividad que realizan dentro de la comunidad. En el caso de los maestros, todavía prevalece la idea de su vinculación con las instancias del poder y el reconocimiento a su preparación profesional, aunque esta imagen se ha deteriorado en los últimos años. En cuanto a los otros dos especialistas: el *h' men* o curandero se han reducido los espacios simbólicos que le eran propios y los que le quedan como el aspecto curativo, debe compartirlos con los especialistas de la sociedad global como los médicos; y por lo que se refiere al sacerdote, paulatinamente tiene lugar una diferenciación entre los espacios civiles y religiosos que delimitan cada vez más el ámbito de cada uno.

Es necesario señalar que el reconocimiento de la autoridad en este caso está desligada de la posesión del poder. La autoridad tiene un valor más profundo, que está relacionado con el mundo de vida simbólico y cultural, mientras que el poder político y económico se concibe más como parte del mundo de vida real y social. En esta variable como en las dos anteriores la diferenciación por municipio es mínima, pero nos expresa la importancia que la figura religiosa tiene en cuanto a reconocimiento de la autoridad, ya que en Motul (4.2%) se le otorga un mayor reconocimiento como figura de autoridad al sacerdote católico, mientras que en Valladolid (8.3%) al *h' men* o curandero.

²³ .- Las transformaciones y los procesos de diferenciación que están teniendo lugar en las zonas de estudio sobre todo en la zona henequenera inciden en la división cada vez más amplia entre los ámbitos civiles y religiosos, que redundan en una mayor independencia e influencia de los primeros y una disminución paulatina de los segundos como espacios donde se pone en juego el poder efectivo.

Con una diferencia significativa (6.1%) por sobre cualquier otro miembro de la comunidad, incluyendo al maestro,²⁴ en ambos municipios.

Esta percepción del poder se encuentra estrechamente vinculada tanto con la competencia interna por los recursos materiales como con el control de los recursos simbólicos y parece responder, cuando menos en las regiones estudiadas, a que la mayoría de los jefes de familia perciben cada vez más a la autoridad como directamente relacionada al ejercicio del poder formal, que se desprende de la forma en que éste opera en el mundo de la vida cotidiana, concepción que esta directamente relacionada con un principio pragmático de la realidad.

Esta percepción derivada de su experiencia tiene una fuerte carga negativa de lo que representa el uso del poder, así encontramos que la mayoría de los entrevistados representada por el 44.2% se expresó negativamente de la política formal en función del abuso de poder y la corrupción, mientras que un 30.8% lo hizo positivamente, aunque en primera instancia en relación con los "beneficios" individuales que se pueden obtener y muy secundariamente con la posibilidad del beneficio colectivo o comunitario. Para el 15% la política aparece como algo difuso tanto en su percepción como en su ejercicio, fuera del mundo de la vida cotidiana por lo que las formas de ejercer el poder les son ajenas, permaneciendo al margen de este espacio. En tanto que una minoría del 9.8% se negó a opinar pues para ellos la política simplemente no les interesa. Para estos individuos el poder no es considerado como espacio de acción dentro de su mundo de vida en ninguno de los niveles que lo integran.

El supuesto anterior se apoya también en la información obtenida sobre los problemas más graves que afectan colectivamente a los habitantes de las 7 comunidades seleccionadas. La colectividad coloca en primer término (42.4%) dentro de los problemas sociales a las riñas y pleitos vinculados con el consumo de alcohol y con las diferencias de la vida cotidiana entre vecinos; en segundo (30.1%) sitúan a los enfrentamientos que se originan por las diferentes posiciones políticas²⁵ y que están

²⁴ - Al respecto encontramos el deterioro que la imagen del maestro ha experimentado como receptor de autoridad de unos 20 años a la fecha, ya que anteriormente tenía un papel protagónico en la estructura de poder, pero sobre todo era una figura a la que se le otorgaba autoridad.

²⁵ - Una buena parte del porcentaje obtenido para este rubro esta basado en la especial situación política que se vive en Kanxoc donde existe una abierta pugna entre la población por

directamente relacionados con la lucha por el poder que se origina en la competencia por los recursos materiales. La importancia que se da a estas dos variables señalan que la vida colectiva gira en torno principalmente del mundo de vida cotidiano e inmediato.

La percepción de problemas cuya causa y posible solución excede los límites de la vida comunitaria como los relacionados con la situación carencial en la que viven (la falta de trabajo, la calidad de la tierra etc.) ocupan un lugar secundario (21.7%), situando a los problemas ocasionados por la diferenciación religiosa (3.6%) como los menos conflictivos, lo que refleja que las preferencias por determinada religión no son causa significativa más que en un grado mínimo de problemas comunitarios, particularmente los que están vinculados con la prohibición por parte de las nuevas formas religiosas de participar en los rituales colectivos tales como la fiestas patronales, los gremios, los ritos de la milpa y el baile y consumo de alcohol en las fiestas familiares²⁶. Esta situación no presenta variaciones significativas hacia el interior de los municipios y de las comisarias que los integran, excepto en lo que se refiere a Kanxoc.

4.1.- Niveles de participación

Cuando hablamos de niveles de participación nos estamos refiriendo a las posibilidades de la población de acceder a las diversas formas de ejercicio del poder formal e informal e identificar la existencia de elites o grupos de poder. La encuesta nos muestra que sólo un reducido número de individuos que representan el 28% ocupa o ha ocupado un cargo público mientras un 72% no ha ocupado ninguno. Analizando esta variable a nivel municipal, encontramos que en el municipio de Motul se presenta el doble (35.7%) de individuos que dijeron haber ocupado un puesto público, en comparación con Valladolid donde sólo un 19.7% ha accedido al poder público. Esta condición se explica debido a función de dos factores: el primero hace referencia a la

la cada vez mas grande ruptura con el PRI y el creciente posicionamiento del PAN en la estructura política formal de la comunidad, situación que se diferencia de lo que pasa en las otras comisarias donde se observa todavía el predominio del PRI.

²⁶ .- En general estas prohibiciones están vinculadas con lo que ellos consideran gastos dispendiosos e innecesarios para la comunicación con el mundo de lo sagrado y por el contrario si contribuyen al incremento del consumo de alcohol, a la degradación del hombre y la pobreza de la familia.

permanencia en los puestos públicos, pues hasta hace poco tiempo no había una exigencia por parte del sistema político en esta región respecto a un determinado tiempo y en cuanto a los cargos públicos informales, no tienen una temporalidad definida. (Ver cuadro 33)

Cuadro 33

Muestra	Ha ocupado Cargo Público	No ha ocupado Cargo Público
Total Muestra	28	72
Motul	35.7	64.3
Valladolid	19.7	80.3

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

La información obtenida nos señala para ambos municipios, la existencia de un grupo minoritario que tienen acceso a la estructura de poder formal y que funcionan como verdaderos intermediarios entre el nivel mínimo de la estructura política formal que es la comisaría y los niveles más amplios de esta estructura. Estos intermediarios políticos han formado pequeñas elites o grupos de poder basados en el reclutamiento horizontal a través del parentesco consanguíneo, por afinidad y ritual. Aunque también se recluta mediante el establecimiento de compromisos de orden moral y afectivo que conllevan reglas no escritas de reciprocidad, basadas en el intercambio de "beneficios personales" por "apoyo político".

La diferencia entre Motul y Valladolid la encontramos principalmente en el grado de control ejercido sobre la población indígena y las formas de respuesta ante este control. En el municipio de Motul y en toda la zona henequenera, el Estado vía explotación del henequén tuvo un control directo y coercitivo sobre los campesinos y sus familias, por medio del cuál mediatizó cualquier participación contestataria que cuestionara el régimen de producción y comercialización del agave. Convirtió a los

trabajadores en simples legitimadores del gobierno en turno a cambio de proporcionarles mínimos niveles de subsistencia.

En tanto en Valladolid y especialmente en Kanxoc, el control del Estado ha sido menos directo como resultado de su desarrollo histórico, lo que ha proporcionado a sus habitantes un real aunque reducido margen de autonomía que les ha permitido mantener un mayor control sobre su mundo de vida interno y sus relaciones con el exterior. Como hemos visto a lo largo de este trabajo los pobladores de esta región del oriente yucateco han mantenido una resistencia más activa a la dominación, que se remonta a la época colonial y que ha redundado en una mayor participación en la toma de decisiones, cuando menos a nivel local.

En cuanto al nivel de organización que se encontró en el interior de las comunidades la información obtenida nos muestra que la gente se organiza prioritariamente en torno a dos espacios sociales: el trabajo y el mundo simbólico-religioso. En lo que se refiere a la actividad laboral, encontramos que del total de la muestra, aproximadamente la tercera parte de los campesinos (33.0%) señaló pertenecer o haber pertenecido a una organización relacionada con su actividad productiva, ya sea a una sociedad para obtener crédito para la producción o para la comercialización del producto como en el caso del henequén o la miel o bien simplemente como socios cautivos del partido oficial a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC). En tanto que la mayoría (67%) declaró su pertenencia actual o pasada a una organización civico-religiosa como los gremios o las numerosas organizaciones derivadas de la religión católica o protestante. (Ver cuadro 34)

Si observamos los porcentajes anteriores, podemos decir que el nivel de organización política para cuestiones de supervivencia es bastante reducido en comparación con el que se da para la esfera informal y simbólica. La escasa participación que se da en el ámbito formal, refleja el sistema de transacciones²⁷ dentro del cuál los grupos subalternos se relacionan con los grupos dominantes y nos muestra

²⁷ .- El sistema de transacciones nos ayuda a entender porqué el campesino y en general las clases subalternas tienden a una movilidad horizontal desempeñando a lo largo de su vida varios trabajos de calidad similar para poder sobrevivir, en lugar de organizarse y enfrentarse directamente al poder para obtener mejores condiciones de trabajo que les proporcionen una vida más digna. Así por ejemplo don F. Xoc es milpero, pero también es peón de albañil o jornalero agrícola.

también como los primeros accionan más en el mundo de vida cotidiano o inmediato que está a su alcance y que se ordena espacial y temporalmente tomándolo como centro de su accionar.

Cuadro 34

Muestra	Org. Laboral	Cívico - religiosa	Total
Total Muestra	33.0	67.0	100
Motal	29.9	70.1	100
Valladolid	36.9	63.1	100

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

4.2.- Formas de reconocimiento y legitimación del poder

La legitimación del modelo político vigente se da a través de los mecanismos de elección que se implementan cuando tienen lugar cambios de posición en la estructura de poder. A nivel de los municipios este proceso de elección esta casi siempre predeterminado por el grupo que controla la competencia por los recursos, pero que sin embargo necesita de este mecanismo para legitimar su poder. La eficacia ideológica con que opera este mecanismo se expresa en nuestros datos, que nos indican que un porcentaje importante del total de los entrevistados en ambos municipios participa en los procesos de elección de sus autoridades formales, pues el 89.5% opinó que éstos se hacen por votación, un 19.9% que se realiza por designación de una autoridad mayor y un 6.9% declaró que la elección se hace por relaciones familiares, de amistad o de compadrazgo²⁸.

²⁸.- Al respecto don V. Uicab, señaló que actualmente "cuando se va a elegir a una autoridad hay un grupo de personas que proponen a los candidatos que son sus amigos o sus parientes o están en el grupo, ellos calientan a tal persona y la convencen para que juegue, después se presenta al pueblo y se vota por él, así es como se hace".

Las cifras anteriores no señalan tendencias absolutas para cada rubro, sino que se da una combinación de ellas, es decir que aunque se reconoce mayoritariamente que la elección puede ser por votación en última instancia, también se considera que en un primer nivel se puede dar la selección en función de un acto de imposición por parte de autoridades de mayor jerarquía o bien como resultado de relaciones de consanguinidad, amistad o compadrazgo. Sin embargo esto no significa un cuestionamiento por lo menos abierto de las formas de acceder al poder político, ya que en su conjunto son consideradas solamente como formas diferentes de acceso. Aquí cabe señalar que este porcentaje de participación lo que señala es el reconocimiento por parte de la colectividad de la acción de votar para elegir las instancias de poder, independientemente de si ésta tiene una validez real o imaginaria en función de que es un mecanismo de legitimación de la estructura política dominante.

Como se puede observar la mayoría de los entrevistados perciben que el mecanismo de las elecciones actúa como forma de legitimación del poder aunque éste haya sido previamente manipulado, ya que "el consentimiento resulta, en gran medida de las ilusiones producidas por la óptica social". (Balandier, 1994:16).

La información obtenida por municipios no contempla para este aspecto, diferencias sustanciales con respecto a las cifras totales. La legitimación de la estructura política dominante se expresa también en la percepción que tiene el colectivo de las formas de acceder al poder. En este sentido encontramos que un alto porcentaje (72.6%) establece una relación entre la pertenencia a una organización política como los partidos políticos y la posibilidad de acceder a la estructura de poder. Aunque el restante (27.4%) dijo no simpatizar con ninguno en especial o bien "les da lo mismo cualquiera, pues todos son iguales". Esta relación es aún mas clara cuando se menciona la preferencia por un partido político en especial. Un alto porcentaje (72.5%) hace un reconocimiento del partido oficial (Partido Revolucionario Institucional, PRI) como principal, sino es que única instancia para ocupar un lugar, cualquiera que éste sea en la estructura política formal. Mientras que un poco más del 20% dijo simpatizar por los otros partidos²⁹. Dentro de este porcentaje se encuentra la mención de los otros

²⁹ .- Las cifras obtenidas en la encuesta nos revelan que del total de la muestra un 9.8% dijo simpatizar en ese entonces con el Partido Acción Nacional principal partido de oposición, en

partidos políticos, a quiénes se les concede poca importancia no sólo como poseedores de poder sino que incluso se les niega la posibilidad de acceder a él. (Ver cuadro 35)

Cuadro 35

Muestra	PRI	PAN	PRD	Otros	Ninguno
Total Muestra	72.5	14.5	2.9	1.8	8.3
Motul	78.9	15.0	2.5	1.6	2.0
Valladolid	73.6	15.5	1.6	0.8	8.5

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Sin embargo aunque el reconocimiento real y virtual del partido político como mecanismo de acceso al poder es alto, la participación real en el juego del poder disminuye notablemente. Así del total de los entrevistados, un poco menos de la mitad (47.5%) aceptó pertenecer a alguno de los partidos políticos que funcionan en Yucatán, la mayoría dijeron ser miembros del partido Revolucionario Institucional. Aunque a simple vista la información refleja un nivel de participación política entre la población estudiada, que supone un grado aceptable de politización para el medio rural, habría que considerar que un alto porcentaje de estos individuos es el resultado de la estrategia política clientelar del partido en el poder.

En este aspecto es conveniente aclarar que aunque los datos de la encuesta no muestran una diferencia significativa pues como se observa las cifras de votación coinciden con las de los simpatizantes. En la comunicación directa durante el trabajo de campo, pudimos constatar la gente establece una diferenciación entre "el simpatizar" y votar por determinado partido y en su percepción aparecen como dos niveles distintos. Lo que parece ocurrir es que para la gente "simpatizar" no implica un compromiso real, pero si la posibilidad de ser partícipe de los beneficios que conlleva ser reconocido

tanto que el partido de la Revolución Democrática apenas contó con el 2.2% de simpatizantes y tan sólo el 1.8% se inclino por los otros partidos existentes. El 25.0% dijo no simpatizar con ninguno en especial "pues todos son iguales, sólo engañan al pueblo".

como integrante de determinado partido; en tanto que votar, para la mayor parte de los entrevistados tiene connotaciones de obligatoriedad y compromiso³⁰ que a veces no es conveniente hacer explícitos³¹. (ver cuadro 36)

Cuadro 36

Sin votar por partido político					
Muestra	PRI	PAN	PRD	Otros	Ninguno
Total Muestra	61.2	9.8	2.2	1.8	25.0
Motul	57.0	7.0	3.5	1.4	31.1
Valladolid	66.7	12.9	0.8	0.8	18.8

Fuente: Encuesta etnográfica del proyecto. Los mayas, identidad, cultura y poder.

Los cambios económicos que se están experimentando en las comunidades henequeneras principalmente por efectos de la migración están impactando el comportamiento sociopolítico de sus habitantes. La participación de la mujer³² es cada vez más importante y demuestra un proceso de cambio profundo no solamente económico sino ideológico que se da en función de la modificación de los papeles que "históricamente" eran asignados por el género y la primaria división del trabajo en donde el hombre desempeñaba la función de proveedor del hogar. Esta alteración esta

³⁰.- De acuerdo con la cifras obtenidas encontramos que del total de la muestra un 72.5% declaró ser votante del PRI, un 14.5% afirmó votar por el PAN, el 2.9% por el PRD, 1.8% por otros partidos. Mientras que un 8.3% dijo no votar por ninguno.

³¹.- Este modo de responder puede estar indicando la forma específica en que los subordinados expresan su actitud política en la esfera pública que implica comportamientos evasivos tales como el engaño, el disimulo que en la práctica les sirve para protegerse de las posibles agresiones del poder.

³².- Sin embargo el margen de participación política se encuentra en una etapa inicial y dentro de los límites que la estructura de poder formal le permite. Muchos de sus planteamientos y soluciones son pragmáticas e individualistas. No se cuestiona el poder, sino al contrario se le reconoce y legitima.

conduciendo a una reformulación de la identidad social de los pobladores de las comunidades involucradas en este proceso, en donde la identidad étnica queda subsumida a otros niveles identitarios como el laboral o de género que están emergiendo como resultado de la pluralización de su mundo de vida.

Hasta aquí hemos señalado las características de las formas locales que tienen lugar en cada una de las zonas estudiadas en cuanto a la estructura y funcionamiento del poder político. A continuación, presentaremos como la percepción y la forma de ejercer el poder permite a los sujetos sociales instrumentar acciones de resistencia pasiva o activa ante la dominación que les posibilitan poder redefinir su identidad en función de las diferentes formas de relación que establece con los grupos hegemónicos.

En este sentido consideramos necesario, que tanto para aclarar el tema como para dar mayor profundidad al análisis, incorporar con mayor amplitud la información específica obtenida de los estudios de caso. En primera instancia presentaremos la descripción y el análisis de Uci y en segundo término trataremos el caso de Kanxoc por considerar que representan un claro ejemplo de las distintos mecanismos utilizados por los grupos hegemónicos para mantener el control imponiendo formas y estilos de vida y como los grupos dominados enfrentan su subordinación dentro del sistema de transacciones establecido entre ambos en función de sus posibilidades de negociación.

5.- Procesos de cambio e identidad en Uci

El modelo impuesto de acceso y ejercicio del poder se expresa más claramente en la zona henequenera, donde las relaciones con el Estado han sido simbióticas. El proceso henequenero ha marcado en forma definitiva el desarrollo histórico, económico y político de esta región imprimiéndole características especiales en lo que se refiere a su vinculación con el poder del Estado y las relaciones establecidas. Los campesinos mayas que la habitan, que en la época del auge del agave fueron "los hijos predilectos del régimen" y más tarde importantes votos cautivos para el partido en el poder a través de mecanismos clientelares y mediatizadores, actualmente luchan por sobrevivir carentes de formas de organización propia que les puedan conducir a mejorar colectivamente sus deterioradas condiciones de vida.

Ucú es un ejemplo representativo de lo que acontece en la zona y que nos muestra la estructura y dinámica del poder político. Éste se encuentra en manos de una reducida elite emparentada por relaciones consanguíneas³³, de afinidad o compadrazgo y que al mismo tiempo ocupan el peldaño más alto en la estratificación social de la comunidad, reproduciendo a pequeña escala las formas de clientelismo político para acceder y mantener el poder instauradas por el hasta ese momento partido en el poder, el PRI.

Al respecto encontramos que en Ucú el poder político formal representado por el Comisariado municipal y ejidal se encontraba totalmente controlado por el partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). En este caso como en muchas otras comisarías de Yucatán, las autoridades locales se hacen por designación del presidente municipal hasta el momento siempre emanado del PRI, por lo que el proceso electoral es un mero trámite para legitimar dicha designación. Esta misma dinámica se sigue para la elección del comisario ejidal³⁴ y de cualquier otro cargo de elección popular. Asimismo comprobamos que los miembros que integran esta reducida elite esta emparentada y han ocupado un mismo cargo hasta por tres veces, lo que demuestra el monopolio del poder político en manos de unas cuantas familias que establecen relaciones de clientelismo tanto con la clase política municipal como estatal, mismas que se reproducen con el resto de la comunidad. Estas relaciones son manejadas ideológicamente presentando las acciones obligatorias y propias del gobierno³⁵ como concesiones o favores en correspondencia a su sumisión y "fidelidad".

La mayoría de estas familias merced a su gestión política han logrado hacerse de recursos económicos que fueron obtenidos de dos fuentes principales: la propiedad

³³- Así pudimos saber que casi todos los que hasta el momento han sido comisarios municipales o ejidales pertenecen a cuatro de las familias de la comunidad que se rotan para ocupar los diferentes puestos de los Comisariados. En el momento de este trabajo ambos comisarios eran hermanos, el que ocupaba la presidencia de la junta potable era tío de ambos y como el comisario municipal en realidad radica en Motul, es su hija quién ocupa el puesto e incluso toma decisiones y ya se le menciona como la próxima comisaria.

³⁴- La mayoría de los entrevistados aceptaron que siempre votan por el PRI porque "están acostumbrados", "siempre ha habido PRI" y "sus padres y abuelos votaron por el PRI".

³⁵- Así algunas de las obras de infraestructura como la electrificación, el agua potable, la pavimentación de calles, la construcción del parque y edificios escolares que se han realizado durante las diferentes administraciones pristas han sido presentados más como actos demostrativos del Estado, que resultado de las acciones colectivas de la comunidad.

de la tierra³⁶ y el comercio. La conjunción de ambas formas de poder les ha permitido obtener el control de los recursos tanto humanos como materiales y asegurar de esa forma su permanencia política en la medida en que se han convertido en intermediarios entre la población y las esferas estatales del poder político. El control sobre los miembros de la comunidad se expresa básicamente en asegurarles la subordinación de los campesinos ante las tomas de decisión y su "participación pasiva" en la legitimación de la autoridad.³⁷ A cambio de este reconocimiento al poder se espera obtener "supuestos beneficios" comunitarios pero sobre todo individuales³⁸. El imaginario sobre un futuro prometedor para la mayoría del colectivo social se construye a partir de imágenes, de símbolos que el poder utiliza para administrar y garantizar sus privilegios.

En cuanto al poder informal tradicional prácticamente ha desaparecido y actualmente las mismas autoridades civiles mencionadas son quienes organizan e incluso costean las fiestas colectivas como los gremios, el carnaval y la fiesta del santo patrón. En este sentido el sacerdote católico ha reemplazado las funciones que alguna vez fueron propias del *h'men* tanto en los espacios productivos como simbólicos, por lo que es reconocido como una de las principales figuras de autoridad, al mismo tiempo que su imagen o cualquier otra representación del mundo simbólico maya se han deteriorado ante las surgidas del sistema político hegemónico.

En Uci la población masculina tiene una escasa participación cuando se trata de la toma de decisiones colectivas, excepto cuando son problemas relacionados con el trabajo productivo. Aunque la asamblea continúa funcionando como principal espacio para la toma de decisiones colectivas, se observa una tendencia a su sustitución por la forma personalizada ya que la realización de estos actos ha disminuido en los últimos

³⁶.- Casi todos poseen plantales de henequén, pastizales y varias cabezas de ganado mayor o bien cuentan con pequeñas tiendas de abarrotes, molinos o como el actual que tienen la única concesión en el pueblo para la venta de cerveza y utiliza una de sus propiedades como sala de fiestas que los fines de semana se convierte en la cantina del lugar.

³⁷.- La mayoría de los entrevistados aceptaron votar por el candidato oficial porque "están acostumbrados" y porque "dicen los políticos, solamente el PRI les puede ayudar porque tiene el poder y controla todo" entrevistas a F. Noh, (42 años), C. Poot (30 años), campesinos que trabajan el henequén.

³⁸.- Algunas de las obras de infraestructura como la electrificación, el agua potable, la pavimentación de calles, la construcción del parque etc., se han realizado durante las diferentes administraciones priistas más como actos demostrativos del partido en el poder que como resultado de las acciones o demandas colectivas de la comunidad.

años. Por otro lado el contenido de lo que ahí se trata también se ha modificado, dando paso más bien a problemáticas de menor importancia en donde la mayoría de los participantes son mujeres y niños con una mínima asistencia masculina que permanece ajena a lo que ahí se trata.

De acuerdo con nuestra información es evidente que la participación política de la mujer es cada vez más importante en esta comunidad como en otras de la zona henequenera. Aunque la mayoría de nuestras entrevistadas dijeron participar "con el permiso" de sus esposos³⁹ y una vez cumplidas sus obligaciones domésticas, el interés de las mujeres por participar en el ámbito político demuestra un proceso de cambio profundo no solamente económico sino ideológico que se está dando en esta zona. La modificación de los papeles que tradicionalmente eran asignados por el género, así como la primaria división del trabajo por sexos esta conduciendo a una reformulación de la identidad social de los pobladores de las comunidades involucradas en este proceso.

Sin embargo, este margen de participación política de la mujer de Uci y en general de las mujeres de esta zona se encuentra todavía en una etapa inicial y dentro de los límites que la estructura de poder formal le permite. En realidad la participación en acciones colectivas de índole política que tienen lugar en la comunidad se reducen a una mera exposición de los problemas y al planteamiento de posibles soluciones o "apoyos" que son vistos como actos de "buena voluntad" por parte del aparato político en el poder. Muchos de esos planteamientos y soluciones son pragmáticos e individualistas. No se cuestiona al poder, sino al contrario se le reconoce y legitima por lo menos en el nivel manifiesto.

En el caso de los hombres sucede lo mismo. La disminución de la población masculina por efectos de la migración, así como la pérdida del papel de proveedor del hogar en muchos casos, ha originado en los varones apatía o indiferencia hacia las acciones colectivas que no tengan que ver directamente con el ámbito productivo. Como apuntamos líneas arriba, su participación política se expresa sólo como

³⁹. - "El hombre es el que manda en la casa, es el jefe y hay que obedecerlo. La mujer y los hijos le deben respeto y deben cumplir lo que ordena" nos dijo Doña Eleuteria. "El marido es el representa a la esposa y los hijos y se tiene que hacer lo que el dice pues es el que manda" afirmó Doña Nicanora. (entrevistas de campo)

legitimador del poder político aun en aquellas acciones que pertenecen al espacio productivo. Su accionar al igual que en las mujeres tiende a ser pragmático e individualista, aunque eso no implica la ausencia de un discurso oculto colectivo que es resultado de la subordinación y explotación que ha sufrido y sufre cotidianamente esta capa de la sociedad.

Respecto a Kanxoc nos interesa particularmente aclarar que el énfasis puesto en el estudio de esta comunidad se debe a que representa para nosotros la posibilidad de analizar y evaluar de cerca dos de las cuestiones que en los últimos seis años han sido objeto, no solamente en México, sino en otras partes del mundo de innumerables debates: la autonomía y la autodeterminación de las minorías étnicas. Lo que aquí presentamos es una muestra, si se quiere muy reducida puesto que se trata de tan sólo una parte de la etnia maya, pero que demuestra que disponer de un cierto grado de autonomía en el uso y ejercicio del poder, así como en la toma de decisiones, se traduce en una mayor capacidad de negociación para defender, conservar y en todo caso redefinir su identidad.

6.- Resistencia y persistencia étnica en Kanxoc

Kanxoc aunque se encuentra organizado políticamente en torno a las autoridades formales ya mencionadas, la estructura política formal se vincula con una forma de organización cívico-militar que surgió en la llamada Guerra de Castas y que es conocida como Sistema de Guardia⁴⁰. Esta forma organizativa se encuentra presente también en otras comunidades del oriente yucateco tales como *Xocen*, *Tixhualactún*, *Ticuch*, *Pixoy*, *Chemax* y en *Chan Santa Cruz*, perteneciente a Quintana Roo, se articula al aparato político formal por medio de dos cargos que fueron agregados al organigrama formal: el de comandante y subcomandante, cargos que son reconocidos por el presidente municipal. De tal modo que jerárquicamente la estructura política de *Kanxoc* se integra por:

⁴⁰ - Este tipo de organización se deriva posiblemente de las formas de parentesco por linajes que prevalecieron entre los mayas, que para hacer frente al levantamiento actuaron corporativamente armándose y reconociendo como su jefe supremo al jefe del linaje. Para adecuarse a la nueva situación se apropiaron de la jerarquía militar otorgando los mismos grados a sus miembros.

- El comisario municipal
- El secretario municipal
- El tesorero
- El comandante de la Guardia
- El subcomandante de la Guardia

Como ya se mencionó la comunidad permaneció por muchos años desligada de las autoridades municipales de Valladolid, ya que aunque fue elevada a la categoría de comisaría predominó el aislamiento geográfico y la imagen de los kanxoques como pueblo beligerante por su activa participación en el movimiento socialista de Carrillo Puerto, pero también y sobre todo por ser parte de "los indios sublevados de la Guerra de Castas". Durante mucho tiempo los habitantes de Kanxoc elegían libremente a sus autoridades de tal manera que no fue posible precisar cuántos comisarios municipales se eligieron de 1917 a 1960 ni el tiempo que permanecían en el cargo, ya que no se notificaba a ningún presidente municipal y ninguno se atrevía a entrar a Kanxoc ni aun para las campañas políticas⁴¹.

De tal manera que los kanxoques consiguieron, como en la República de Indios, mantener un cierto margen de autonomía interna (aunque sin las onerosas contribuciones económicas de trabajo y sin lo que significaba el dominio religioso). lo que les permitió organizarse adaptando sus formas propias de gobierno. Sin embargo debemos señalar que esta situación fue posible en la medida en que no cuestionaban al sistema y si en cambio eran parte integrante de las bases de apoyo. Hasta este momento la conciencia política de los habitantes de esta comisaría se restringía al ámbito comunal. De esta forma el desconocimiento de otros niveles del poder aunado a otros factores ya mencionados como el relativo grado de aislamiento geográfico y político, el imaginario de peligrosidad e incluso el predominio del monolingüismo de sus

⁴¹. - Esta imagen es confirmada por Don Lorenzo el comandante de la Guardia "Todos tienen conocido que nosotros los kanxoques estamos bravos y tenemos conocimiento de lucha para proteger y defender nuestro pueblo. Muchos tienen hachas y escopetas de caza para el pleito"

habitantes, permitió a la población de Kanxoc mantenerse al margen de los procesos políticos más amplios del estado y de la Nación⁴².

Hasta antes de la década de los sesenta, la comunidad reconocía al comisario municipal como la máxima autoridad dentro del espacio comunal y como jefe supremo del Sistema de Guardias. Tenían libertad para elegir y conformar su propia forma de gobierno que se regía según su particular organización y sus propias reglas. Sin embargo en los inicios de esta década, fueron notificados de la obligatoriedad de seguir las normas establecidas por el sistema político del país, entre las que se encontraban, la notificación al presidente municipal de las elecciones del comisario que no tenían otro objetivo que ejercer el control sobre esta población que se había mantenido hasta cierto punto fuera de la ingerencia del partido dominante.

Adaptándose a los nuevos requerimientos de la estructura del poder formal, los kanxoques decidieron mantener el modelo propuesto, pero incorporando parte de su forma propia representada por el Sistema de Guardias, para lo cual utilizaron el cargo de comandante de policía que forma parte de los funcionarios municipales, para introducir al comandante y al subcomandante de la Guardia, pero otorgándole mayor poder que el conferido por la estructura formal. Así estos cargos de la Guardia adquieren un status diferente con mayor representatividad y poder dentro de la estructura política del pueblo. Es interesante señalar que la incorporación de estos cargos en la estructura política formal es plenamente reconocida por las autoridades municipales y hasta el momento no ha habido cuestionamiento al respecto, ni aun en los momentos de cambio. Esta actitud de los representantes del poder formal demuestra nuevamente el sistema de transacciones que establecen los diferentes grupos que constituyen la sociedad.

Los sesenta trajeron para los kanxoques cambios significativos que alteraron su visión del mundo político, pues aparte de los ya mencionados, esa época marcó también el inicio del contacto más abierto con el exterior a partir de la estructura política

⁴² .- Aunque según algunos de nuestros informantes Kanxoc fue visitada por Lázaro Cárdenas en su viaje a Yucatán, para repartir la tierra, siendo recibido por el entonces comisario municipal Audomaro Caamal y todos los integrantes de la Guardia

firma⁴³, como fue la presencia por primera vez de representantes de otros partidos políticos como el PAN⁴⁴ que trataba de hacer proselitismo ofreciendo mejorar las condiciones de pobreza y marginación o los partidos de izquierda que pretendían retomar la bandera del socialismo olvidado de Carrillo Puerto. No tendría que pasar mucho tiempo para que los habitantes de Kanxoc asimilaran estos cambios e incursionaran en la compleja red del poder más allá de lo que conocían, más allá de los linderos de su pueblo con el objetivo de alcanzar mejores perspectivas de vida.

Es preciso mencionar que en su historia reciente los kanxoques al igual que en el pasado han sido protagonistas en diversas ocasiones de actos contestatarios que han estado acompañados de violencia, donde más de una vez ha tenido que intervenir la fuerza pública municipal e incluso el Ejército. Como en el pasado las actuales condiciones de desigualdad, injusticia y pobreza existentes en la comunidad, fueron campo fértil para que surgieran las primeras semillas de inconformidad contra el orden establecido. Sin embargo podemos decir que cada uno de estos eventos ha sido una forma espontánea de protesta ante situaciones coyunturales como la que tuvo lugar en 1970, cuando era gobernador del estado Carlos Loret de Mola, y Clemente Orozco Romero alcalde de Valladolid. A pesar de que para ese momento el dominio del PRI era todavía absoluto en la comunidad, se originó un movimiento de protesta por un alza generalizada de precios que despertó la inconformidad de los kanxoques, más de 200 personas se dirigieron a pie hasta Valladolid donde destruyeron y saquearon el Club de Leones, un cine y una tienda ubicada en la plaza principal.

Fue un movimiento de protesta que se organizó aprovechando que el gobernador, a quién responsabilizaban de la situación, se encontraba de visita en Valladolid. El contingente armado, con machetes, se enfrentó e intimidó al gobernador y logró que saliera huyendo de la ciudad. Algunos de los militares del 36º. Batallón de Infantería lograron infiltrarse entre la gente de la comunidad, logrando identificar y

⁴³.- Debido al desconocimiento de las reglas del juego político impuestos por el partido en el poder por una parte y debido a la muy escasa presencia de la oposición en el estado, la totalidad de los habitantes de Kanxoc pertenecían al PRI. Su visión del mundo de la política se iniciaba y terminaba en el nivel local.

⁴⁴.- El Partido Acción Nacional estaba conformado básicamente por un grupo de activistas pertenecientes a la clase media alta, mientras que los partidos de izquierda estaban integrados por intelectuales de clase media, maestros y algunos promotores del INI.

detener a los líderes e imponiéndoles como castigo su salida definitiva de la comunidad. Al mismo tiempo que amenazaron al resto de los habitantes con mandar al Ejército al pueblo si se volvía a presentar otro movimiento de este tipo.

A raíz de la infiltración de los extraños que coadyuvaron al castigo de sus líderes, reforzaron las medidas de seguridad hacia el exterior y hacia los extraños a través del Sistema de Guardias, que consistieron en el pago de un derecho de peaje para los vendedores, repartidores o quiénes tuvieran que utilizar al pueblo como paso hacia otros lugares, así como la realización de una asamblea en donde se comunicaba la presencia de extraños y el objetivo de su permanencia al mismo tiempo que se pedía un pago voluntario para mejoras del pueblo, mientras durara su presencia en la población. La excepción de estas reglas son exclusivamente para los maestros, el sacerdote y el personal de salud. Todas estas medidas continuaban vigentes hasta el momento de nuestra estancia en la comunidad en los años 1997 y 1998. Estos pagos son vistos como parte de la relaciones de reciprocidad tal como son percibidas por ellos, ya que al decir de los kanxoques, también los de fuera tienen el deber de contribuir al bienestar del pueblo, ya que tanto los comerciantes como cualquier otro extraño "se sirven del pueblo" ⁴⁵.

A partir de este hecho y como resultado de la actividad de los otros partidos, principalmente del PAN, que se dio a finales de los setenta y principios de los ochenta, se inicia entre la población de Kanxoc un proceso de diferenciación política que fue profundizándose a medida que se daba el avance de la oposición y se agudizaban las condiciones carenciales entre la población. La difícil situación socioeconómica de la mayor parte de la población es el principal disparador que desencadena la politización y consecuente movilización de los kanxoques, abriendo nuevas expectativas de participación en la búsqueda de mejores condiciones de vida.

⁴⁵- Todos los pagos establecidos son cobrados por los integrantes de la Guardia que este de turno y entregados al tesorero municipal, que en una asamblea da cuenta de los fondos existentes, para decidir que se hará con ellos. Aunque ya se señaló, creemos conveniente reiterar que aun en este caso cualquier toma de decisión se hace colectivamente, aun se trate de las autoridades situadas en los cargos más altos. Los fondos obtenidos por esta recaudación generalmente son destinados a realizar mejoras para el pueblo o bien para colaborar con los gastos de algunas festividades como el arreglo del panteón para el día de muertos o para la iglesia.

Esta nueva situación dio como resultado el trato preferencial hacia los simpatizantes del entonces partido oficial, por una lado en cuanto al otorgamiento de los apoyos estatales para la producción y por otro en el reparto discrecional de fondos de interés social tales como programas de ayuda para alimentación, educación, salud e infraestructura. Estas acciones estuvieron acompañadas de una intensa campaña de compra y coacción del voto especialmente en periodos electorales.

En este contexto las diferencias entre los que eran partidarios del PRI que eran la mayoría y los pocos que no lo eran se ahondaron, provocando frecuentes enfrentamientos que llegaron a los golpes y que se deterioraron como consecuencia de un hecho violento acaecido en 1982, cuando el entonces comisario ejidal Manuel Jesús Chan May perteneciente al PRI, fue linchado por la población. La inconformidad de la gente surgió debido a que el comisario, transgrediendo las leyes no escritas de la comunidad, intentó obligar a los pequeños ganaderos a cercar su ganado⁴⁶, tramitando a título personal la reglamentación correspondiente con las autoridades de la secretaría de la Reforma Agraria.

La violación de esas leyes no escritas que lo obligaban a la realización de una asamblea, como es la costumbre, así como a la actitud prepotente y autoritaria con que trató de ejecutarla, molestó a la mayoría de los kanxoques que se trasladaron a Valladolid a presentar su queja al presidente municipal, quién apoyó al comisario pero logró calmar y convencer a los campesinos de cercar su ganado⁴⁷. Sin embargo, de acuerdo con nuestros informantes, el trato despótico del comisario y el alarde que hizo de su triunfo así como los retrasos y malos manejos del material, enardeció a los campesinos y provocó su linchamiento y la posterior exhibición de su cadáver por las

⁴⁶- La imagen de pueblo beligerante que ha tenido Kanxoc y el enfrentamiento que habían tenido con el gobernador en su visita a Valladolid fueron determinantes para que esta ley no se aplicara en el tiempo en que fue expedida.

⁴⁷- Esta acción fue en parte provocada por la aplicación tardía de una ley promulgada durante el gobierno de Loret de Mola que obligaba a los que poseían ganado a cercarlo y evitar así la destrucción de los sembrados. Sin embargo esta ley no tomó en cuenta que en ese entonces la mayoría de los campesinos milperos tenían como parte de su patrimonio dos o hasta 5 reses (incluso había algunos que llegaban a tener hasta 10 o 12 animales) por lo que el cerco resultaba incosteable y casi todos se vieron obligados a vender su ganado. En Kanxoc la aplicación tardía de esta ley significó un fuerte golpe a su ya deteriorada economía. Aunque cabe mencionar que al igual que en otros municipios del Estado los que más se beneficiaron fueron aquellos que tenían más ganado.

calles de Valladolid⁴⁸, así como la expulsión definitiva de la comunidad de 52 familias⁴⁹ que fueron identificadas como sus seguidores. Este violento suceso profundizó aun más la división entre la población y un buen grupo decidió escindirse del PRI y buscó apoyo en el PAN, dando lugar a un crecimiento de este partido que lo ha llevado a obtener la comisaría municipal en los dos últimos periodos.

Otro punto de tensión para la comunidad está representado por el comisario ejidal en turno identificado con el PRI y que basa su poder principalmente en la manipulación de los campesinos a través del manejo y distribución discrecional de los apoyos para el campo provenientes tanto del gobierno estatal como del federal. Así los recursos de los programas provenientes de los programas PROCAMPO y CRÉDITO A LA PALABRA son distribuidos prioritariamente entre los de filiación priísta. Sin embargo el grupo opositor ha protestado en varias ocasiones ante el presidente municipal, quién al ver la actitud de los demandantes decidió proporcionar esos apoyos separadamente⁵⁰.

Actualmente la máxima autoridad continúa siendo conferida y reconocida al comisario municipal⁵¹, la elección se hace por votación a través de la realización de asambleas a las que concurren exclusivamente los hombres de la comunidad. Debido al proceso de ruptura con el PRI, que se esta originando en Kanxoc, la elección del comisario municipal ha dejado de ser un simple acto de legitimación. Actualmente se seleccionan dos candidatos provenientes de cada una de las facciones políticas existentes, el PRI y el PAN. La asamblea es convocada por el comisario saliente y es

⁴⁸.- "Ese c.....merecia su suerte por no respetar y seguir la costumbre kanxoque" argumentaron varios de los entrevistados como Don Florentino.

⁴⁹.- Entre los kanxoques el mayor castigo que se aplica a quién infringe gravemente las leyes escritas y no escritas, que rigen a la población sin llegar al linchamiento es el destierro definitivo de la comunidad. Según el comisario actual muchos de los expulsados formaron el ejido San Cosme en Quintana Roo.

⁵⁰.- De acuerdo con nuestros informantes el presidente municipal tiene la intención de desprestigiar al comisario municipal emanado del PAN a favor del ejidal y su partido. Sin embargo –afirmaron- al ver llegar al numeroso grupo que apoya al comisario municipal se asustó y entregó los apoyos diciéndoles "ya sabía que iban a venir a reclamar porque son unos revoltosos, ahí lienen su cheque y cálmense porque no quiero lios con ustedes"

⁵¹.- Dentro de la estructura política formal existen otros cargos de menor importancia como son: secretario, tesorero, presidente de la junta de mejoras, encargado del agua potable, de energía eléctrica que aunque están supeditados al comisario municipal también son elegidos en una asamblea.

dirigida por aquellos que hablan el español y saben leer y escribir "ya que todos los papeles están en español y si no lo hablas no entiendes lo que dicen". Sin embargo aunque los dirigentes de la asamblea hablan español, sólo lo utilizan para traducir su contenido y el acto se realiza totalmente en maya. La selección de los precandidatos⁵² tiene lugar uno o dos meses antes del período de elecciones y son presentados en una primera asamblea donde son presentados a los "mayores o *nohoch*"⁵³ del pueblo quiénes darán su opinión sobre la calidad de los candidatos.

Como no se acostumbra entre ellos hacer campañas proselitistas, todo el proceso se realiza a través de la realización de asambleas. Así en una asamblea posterior son presentados los candidatos y quiénes integran su planilla, que a partir de ese momento adquieren la categoría de candidatos. Finalmente tres días antes de las elecciones se convoca a una tercera asamblea general con la participación únicamente de la población masculina en edad de votar, en donde mediante el mecanismo de votación abierta se elige al comisario. Una vez hecha la elección se procede inmediatamente a la toma de posesión del nuevo comisario y se reparte anís⁵⁴ entre todos los presentes.

Cabe señalar que en todo el proceso de selección para elegir al comisario, es notoria la presencia exclusivamente masculina pues las mujeres están excluidas de votar en este nivel, ya que para los hombres de Kanxoc la mujer no debe participar en actividades que son consideradas "propias de hombres" además de carecer de los conocimientos que les permitan tomar esta clase de decisiones. La participación de las mujeres en este nivel de la estructura política es nula y según algunas de las

⁵² - Las características para ser candidato varían, así mientras para el PRI es indispensable que hable español y sepa leer y escribir, conocer la política y ser "entrón" para discutir y pelear; para el PAN lo más importante es la honradez, el interés en los problemas de la gente y en ayudar sin hacer diferencias. Sin embargo también es necesario que hable español, aunque no apareció como un requisito señalado en primera instancia.

⁵³ - Se llama *nohoch* o mayores a las autoridades formales e informales de la comunidad. Entre las informales se encuentran los altos cargos del Sistema de Guardias y también los "*nohoch*" o mayores" del sistema de cargos religioso que se hacen cargo de todo lo relacionado con las fiestas colectivas de la comunidad y están vinculados con el espacio simbólico como es el caso de los *h' menoob*.

⁵⁴ - Llamam anís a una bebida elaborada con alto grado de alcohol y que se consume en las ceremonias civiles o religiosas en grandes cantidades. Esta bebida tiene un alto aprecio entre los hombres de la localidad, quiénes le confieren un significado simbólico de compromiso. Esta poción ha sustituido en muchos rituales a la bebida ceremonial maya el *balché*.

entrevistadas solamente se les permite votar en ocasión de las elecciones federales, aunque ignoran porque es así. En opinión de los hombres en esta votación "todos deben votar porque es obligación ya que tienen que marcar tu credencial", además "si no lo haces luego cuando tienes que pedir algo que necesites si no votaste no te dan nada".

Entre los kanxocques la asamblea continúa siendo el principal espacio de organización y participación comunitaria, donde se discuten los problemas que se consideran más graves y se toman las decisiones más importantes que involucran a la población. Esta forma de participación se practica desde mucho antes de que Kanxoc se convirtiera en comisaría con la Constitución de 1917 y representa el cuadro ceremonial donde se legitima y se sacraliza el poder. La asamblea significa ejercer el poder mediante el consenso, con lo que se logra que en el imaginario se represente a este ejercicio como un orden armónico ya que "El objetivo de todo poder es el no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la trasposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial"⁵⁵. Sin embargo la falta de equidad en el trato de los habitantes de Kanxoc promovida por el PRI ha sido la causa principal de los enfrentamientos entre la población, que al conjugarse con otras variables como la diferencia religiosa ha radicalizado la lucha por el poder, originando un clima latente de violencia que puede conducir a acciones sumamente peligrosas⁵⁶ que están prontas a estallar a la menor provocación y pueden ser iniciadas por cualquiera de los bandos en conflicto⁵⁷.

⁵⁵.- En esta obra el autor hace un análisis del poder, que nos muestra la semejanza que existen entre los resortes del poder que son utilizados en diversos lugares y tiempos que los dirigentes usan recurrentemente en forma de símbolos, ceremonias y ritos. (Balandier, op.cit 1994, pp.18).

⁵⁶.- Como fue el enfrentamiento que se suscitó a finales del mes de diciembre de 1996 cuando ambos grupos se liaron a golpes debido a que los pristas tenían preso al responsable del manejo del agua potable que pertenecía al PAN, acusándolo de malos manejos. El grupo panista armado con piedras y palos rescató al funcionario que se encontraba recluido en la comisaría municipal. En lo más álgido del enfrentamiento, integrantes de ambos grupos amenazaron con sacar sus armas de fuego.

⁵⁷.- Hasta el momento de nuestra estancia en Kanxoc, uno los dos grupos en pugna se identificaba con el PAN y el otro con el PRI los dos partidos políticos más importantes y paralelamente se decían pertenecientes al catolicismo en el primer caso y a los diversos grupos no católicos en el segundo.

Conjuntamente con la diferenciación política se ha iniciado una diferenciación religiosa que en este momento coincide con los dos grupos antagonicos existentes. El comisario municipal encabeza junto con el comandante de la Guardia y los *nohoch* mayores a los profesantes de la religion catolica, en tanto que el otro grupo afin al PRI y representado por el comisario ejidal se declaro miembro de la religion protestante en cualquiera de sus tres acepciones: la Pentecostés, la Asamblea de Dios y la Iglesia de la Restauración.

No obstante la pugna por el control del pueblo y la lucha por el ejercicio del poder mucho tienen que ver con la búsqueda o confirmación de una identidad, ya que mientras el grupo que encabeza el PRI promueve un cambio social basado en el abandono de las costumbres y formas de vida que daban cohesión e identidad a la comunidad para incorporarse a la modernización; el otro, liderado por el PAN lucha por mantener esas costumbres y formas de vida que los identifican con su comunidad tanto en el tiempo como en el espacio, sintiéndose parte de una cultura y una historia común que les da sentido a su presente⁵⁸. De tal manera que el control y mantenimiento del poder político permitirá a cualquiera de los dos grupos imponer sus expectativas.

Cabe señalar que en contraste con lo que pasa en la zona henequenera, en el oriente y particularmente en Kanxoc la participación política de la mujer es prácticamente nula conforme al papel subordinado que tiene con respecto al hombre, pero también en función de la división social del trabajo que marca muy claramente el espacio privado del hogar para la mujer y el público para el hombre. Para el hombre kanxoque la mujer carece de los conocimientos necesarios para participar en el ámbito público, en especial en el político. Aunque no existe una prohibición explícita que impida votar a la mujer, la descalificación por parte del jefe de familia a las mujeres de la parentela opera a nivel colectivo. Esta descalificación de las capacidades de la mujer para otra cosa que no sea el hogar y los hijos se inicia desde el momento del

⁵⁸.- Con esto no queremos decir que una parte de los kanxokes quieran permanecer anclados en el pasado u oponerse al cambio, sino lo que pretenden es estructurar su futuro a partir de aquellos elementos de su cultura que les proporcionan identidad y pertenencia. Mientras que la otra parte propone dejar a un lado sus elementos culturales propios para adoptar los de los "otros" en función más de intereses individualistas y pragmáticos que colectivos.

nacimiento. El papel de subordinación que tiene con respecto al hombre está en relación directa con su total dependencia económica y se refleja en el acatamiento incuestionable de la normatividad que rige las relaciones entre ambos sexos tanto en la vida pública como privada.

En el ámbito público a la mujer sólo le esta permitida su participación en aquellas actividades directamente relacionadas con su papel principal de ama de casa como sería asistir a las reuniones escolares o a aquellas que no implican una toma de decisiones que involucren a la comunidad, como concurrir a ciertos actos litúrgicos de la religión a la que están adscrita la familia o para los actos demostrativos del partido político al que pertenece su marido. En cuanto a la esfera privada, aunque tiene el reconocimiento como organizadora y responsable del hogar y los hijos las decisiones que afecten directamente o indirectamente al núcleo familiar corresponden casi exclusivamente al jefe de familia. Sin embargo es necesario reiterar que los fenómenos económico-sociales resultantes de la globalización, como el deterioro de las condiciones de vida del campesino milpero también están incidiendo en esta comunidad, iniciándose un proceso de cambio respecto a la situación de la mujer por efectos principalmente de la migración y secundariamente del acceso a la educación.

Por último queremos señalar que recientemente nuevas corrientes políticas e ideológicas se han hecho presentes en Kanxoc. Las condiciones actuales de intercomunicación hacia el exterior, propiciadas por la globalización a través de los medios masivos de comunicación, permitieron a los kanxoques tener conocimiento de la sublevación de 1994 en Chiapas, identificarse con el movimiento y favorecer el surgimiento de pequeños focos que se identifican con el Frente Zapatista de Liberación Nacional. Poco después del levantamiento neozapatista en Chiapas, un grupo que se identificó como simpatizante reclamó⁵⁹ como suyas las tierras del poblado de Santa

⁵⁹.- El contingente estuvo integrado por hombres armados, algunos de ellos pertenecientes a la Guardia que emprendieron esta acción con el consentimiento de la población otorgado en una asamblea, ya que estas tierras habían estado en litigio desde mucho tiempo atrás. Debido a las condiciones por las que atravesaba el país en esos años y ante el temor de la extensión del alzamiento chiapaneco, el gobierno negoció y cedió una parte de esas tierras al ejido de Kanxoc. Sin embargo a partir de ese momento y durante un buen tiempo la zona fue vigilada estrechamente por el ejército mexicano, que incluso construyó una pequeña base a algunos kilómetros del pueblo y realizaba constantemente patrullajes por los alrededores sin atreverse a entrar al poblado.

Cruz cercano a Kanxoc y expulsaron a sus pobladores. En este hecho como en otros anteriores protagonizados por los kanxoques fue necesaria la intervención de la fuerza pública y las autoridades estatales para la solución del conflicto. Más recientemente surgió un problema entre los maestros de educación primaria, en el que el grupo afiliado al PRI acusaba a otro de ser zapatista e "impartir ideología del Frente Zapatista de Liberación Nacional". Este hecho desató nuevos enfrentamientos entre los habitantes que culminaron con la expulsión del maestro acusado y otros dos⁶⁰. Ante esta situación las autoridades locales trataron de intervenir para solucionar el conflicto, sin embargo dado que el poder de decisión correspondía a instancias externas, quedó fuera de su competencia y nada pudieron hacer.

6.1.- Una forma de gobierno indígena: El Sistema de Guardías, autonomía y autodeterminación

Decidimos tratar este punto separadamente de toda la información anterior ya que consideramos que su descripción y análisis nos permitirá introducirnos en la discusión de dos cuestiones polémicas en relación con los grupos indígenas: la resistencia y la autonomía. Dentro de nuestro trabajo estas cuestiones son particularmente importantes debido a que han sido consideradas como piedras de toque en el estudio de la identidad étnica. Nuestros objetivos al tratar separadamente este tema fueron poder delimitar el grado de autonomía que tenían o tuvieron los kanxoques y precisar el papel que juega el ejercicio autónomo del poder en la resistencia étnica-cultural y los procesos identitarios.

El tema ha suscitado grandes controversias debido a las diferentes perspectivas y acepciones que se tienen de autonomía. Desde el punto de vista del Estado, tiende a verse como un peligro para su soberanía y la unidad nacional. Para algunos otros se asocia con una forma de reservación que confina a sus miembros y los aísla del resto

⁶⁰.- Al respecto los entrevistados nos proporcionaron dos versiones. En la primera expresada principalmente por padres de familia, se dice que "estos maestros hacían bien su trabajo y se interesaban en ayudar a la gente, lo cuál les ganó (la simpatías de) a muchos del pueblo, pero como a los priistas no les gustó les armaron lío y los sacaron para seguir ellos triunfones". La segunda versión proveniente de algunos maestros y padres de familia, menciona que esos mentores eran conflictivos y alborotadores y siempre estaban protestando y armando pleito entre la gente.

de la sociedad en la que se encuentran insertos. Desde ninguna de estas posiciones se toma en cuenta la legitimidad histórica y contemporánea de los grupos étnicos o pueblos indios porque la autonomía no es más que reconocer su derecho a la autodeterminación, que supone en primera instancia el reconocimiento y la aceptación de las diferencias culturales, transfiriendo en consecuencia a las regiones étnicas una serie de obligaciones y disposiciones inherentes al Estado y a su organización⁶¹.

Sabemos que los estados-nación latinoamericanos no han sido particularmente sensibles al reconocimiento de la diversidad cultural, cuando menos en términos de política de Estado y si por el contrario han tratado de suprimir las diferencias para incorporar a las culturas indias a las sociedades nacionales por medio de la aplicación de programas gubernamentales asimilacionistas o integracionistas. Sin embargo actualmente el proceso de globalización se ha extendido hasta los pueblos indígenas, "(y) terminó por incorporar a su dinámica también a los pueblos indígenas con sus demandas por el derecho al territorio en que viven, a la identidad étnica que pueda ser asumida con libertad y a sus modos de vida particulares, sin los cuales pondrían en riesgo su propia existencia"⁶². La autonomía no significa únicamente el derecho que tienen los grupos indígenas al autogobierno, sino también el derecho a la particularidad cultural y étnica y al reconocimiento de las capacidades para plantear el futuro de sus integrantes.

Las perspectivas que se plantean los grupos indígenas en el actual proceso globalizador se contraponen con los opositores de la autonomía que la consideran una seria amenaza para la unidad y soberanía nacional. Sin embargo, considerando la situación étnica en México y en la América Latina este peligro es inexistente, primero por la dificultad para definir los criterios que identifiquen al indígena; segundo porqué

⁶¹ - Esta noción de autonomía implica más que otorgar una cobertura legal a la tolerancia de las formas de existencia de los pueblos indios. Significa que la sociedad debe estar dispuesta a la coexistencia democrática entre diversos pueblos y culturas en la que sus formas cotidianas de gobierno, así como sus prácticas sociales sean parte constitutiva del Estado y de la sociedad. Es el reconocimiento a los grupos indígenas, de su derecho a la diferencia y a la diversidad, la misma que les ha permitido transitar a lo largo de su desarrollo histórico y sobrevivir.

⁶² - Roberto Cardoso de Oliveira, "Etnicidad, eticidad y globalización" en Autonomías étnicas y Estados nacionales, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, Coord., Ed. CONACULTA. INAH, 1998, pp. 43-44.

debido a su amplia dispersión geográfica, especialmente en México, no es posible pensar en la formación de espacios autónomos que pretendan erigirse en Estados independientes; y por último por la segmentación que varios grupos étnicos han sufrido como consecuencia de las fronteras jurisdiccionales establecidas por los distintos países, como es el caso de los mayas que se encuentran divididos entre México, Guatemala, Belice, Nicaragua.

Por otro lado las etnias mesoamericanas a diferencia de las europeas no pretenden erigirse en naciones autónomas e independientes. Su desarrollo histórico ha sido diferente a partir de la conquista, cuando les fue impuesta una forma de organización identificada como municipal, que si bien les permitía el manejo de ciertas formas internas y de ese modo expresar una cierta autonomía, también fue factor determinante para que el mundo de vida indígena se fuera circunscribiendo cada vez más al ámbito comunitario municipal, en la medida en que les servía como el único espacio de acción y de refugio frente a las agresiones del sistema dominante. Por otra parte la organización política impuesta fue rápidamente asimilada y reapropiada por la población indígena ya que además de proporcionarle esa sensación de autonomía, también les sirvió como mecanismo de autodefensa de aquellos espacios de su mundo de vida que no les habían sido expropiados.

Esta forma de organización y el modo como se articula con el poder central se ha mantenido en su esencia a lo largo del desarrollo histórico de los pueblos indígenas en general, aunque ha asumido algunas particularidades de acuerdo a los nichos ecológicos y las zonas de influencia en que se encuentren. Para algunos esta forma organizativa ha sido determinante para facilitar su absorción a la sociedad global en función, como ya se mencionó, de manejarse corporativamente en beneficio de la estructura política dominante como sería el caso de los mayos del estado de Sonora, por poner un ejemplo y en Yucatán de los campesinos henequeneros. Mientras que para otros ha continuado siendo utilizada como un espacio de autodefensa étnica y cultural, en la medida en que les ha permitido conservar un determinado territorio y ejercer el poder con formas propias de gobierno dentro de una relativa autonomía⁶³,

⁶³ .- Dentro de este grupo podemos mencionar también a otros grupos indígenas de América Central o Sudamérica como los mismos mayas de Guatemala, los kunas en Panamá, los

como sería el caso de los yaquis⁶⁴ y en menor medida de comunidades mayas de México como Chan Santa Cruz en Quintana Roo o de la zona oriente del estado de Yucatán, como el municipio de Valladolid y muy especialmente Kanxoc.

6.2.- Estructura del Sistema de Guardias

Encontramos entre los grupos mayances del oriente del estado de Yucatán, una forma organizativa que se derivó de la Guerra de Castas y que ha persistido hasta ahora. En nuestra investigación los localizamos en el municipio de Valladolid y en otros municipios del oriente como Xocen y Chemax. Al parecer esta forma organizativa estuvo integrada durante la sublevación de 1847 por grupos de parentesco tanto restringido o consanguíneo como amplio, que incluía a los parientes afines y rituales. Esta forma de organización civico-militar de tipo informal funciona estrechamente vinculada con la estructura política formal a través del ámbito de la seguridad pública: el Sistema de Guardias⁶⁵. Esta peculiar forma de organización ha variado en cuanto a los propósitos que la crearon, no obstante en la actualidad tiene como en el pasado objetivos eminentemente comunitarios aunque con diferente orientación como son:

- salvaguardar a la población de los peligros del exterior y mantener el orden en la comunidad. Así como vigilar la entrada y salida de los extraños.
- organizar y colaborar en las tareas comunitarias destinadas a otorgar algún beneficio a la comunidad como es el caso de las fajinas y participar en la preparación de la fiesta del santo patrón.

miskitos en Honduras y Nicaragua, los guaraníes divididos por las fronteras de Argentina, Brasil, Bolivia y Paraguay, los mapuches en Chile, etc.

⁶⁴ .- Otros grupos indígenas que continúan en una lucha cada vez más desigual por persistir, como los tarahumaras, los huicholes, los coras y los innumerables grupos que se localizan en el estado de Oaxaca.

⁶⁵ .- Esta forma de organización se encuentra localizada solamente entre algunos municipios del oriente del Estado de Yucatán y en el municipio de Carrillo Puerto entre los llamados cruzoob de Quintana Roo, que es la región que sirvió de refugio a los indígenas perseguidos después de la sublevación de 1847 lo que explica que no encontramos indicios de esta estructura en otras partes del estado e incluso de la península.

Participar en las Guardias es un deber de los hombres jóvenes de las comunidades estudiadas ya que si bien el carácter de miembro de la comunidad se adquiere por nacimiento se convalida por su participación en el Sistema de Guardias. Por las funciones que desempeña podemos decir que tiene todavía una gran importancia en la vida de los habitantes de estas comunidades y muy especialmente de Kanxoc.

De acuerdo con nuestros datos el 65.2% de los jefes de familia encuestados pertenecientes al municipio de Valladolid, declaró pertenecer a la Guardia, en tanto que el 34.8% restante contempla a aquellos que han dejado de hacerlo y que pertenecen a las otras comisarias encuestadas, pues actualmente su presencia tiende a ser más simbólica que real, ya que en los datos por municipio aparecen las más altas para la comisaría de Kanxoc. Aparentemente puede parecer una cifra alta pero en realidad los datos reflejan una disminución con respecto a hace algunos años, sobre todo en relación con los hombres jóvenes, que aún participan en esta estructura. La dificultad para cumplir los tiempos y las exigencias impuestas por esta organización, así como el deterioro de las condiciones de vida del campesino milpero que lo obligan a trabajar fuera de la comunidad han contribuido a que la participación de los hombres disminuya en forma paulatina.

La obligatoriedad de participación para todos los varones mayores de 15 años y la exposición a la sanción social que supone negarse a participar, también han perdido fuerza en las comunidades (incluyendo Kanxoc) donde aun funciona esta estructura. La primera sanción social a que se enfrenta quien no cumple la guardia es no ser considerado parte de la comunidad, lo que implica quedar fuera del sistema normativo que establece los derechos y las obligaciones. Además de ser identificado como una persona informal y que va en contra de las costumbres del pueblo que son herencia de los mayores. Pero esto solamente en caso de que se niegue al servicio, no así si el campesino se enferma o tiene que estar en su milpa porque no tiene quien lo ayude..

El ingreso a la guardia es como soldado, que es el último escaño y el acceso a las diferentes compañías no esta predeterminada por el parentesco como aseguró S. Chimal

En ocasiones algunos tiene la chanza de escoger a que compañía quieres entrar pero otros no, no tiene mucho que ver si eres pariente o amigo o si vives por donde vive el sargento. Cuando estás entrando te dan tu papel, y lo estás entregando donde dice que vas a hacer la guardia y en que compañía te toca”

En la actualidad el Sistema de Guardia esta integrado por un comandante que es el jefe supremo de la Guardia y por lo tanto el de mayor jerarquía, un subcomandante, que es el lugarteniente y suplente del comandante, 4 o 5 sargentos, igual número de cabos y los soldados que se encuentran integrados en compañías. Cada compañía puede estar formada por 10 o 18 soldados al mando de un primer sargento que selecciona a su lugarteniente que es el de mayor jerarquía llamado primer cabo, quién a su vez elige a sus suplentes que son llamados segundo y tercer cabo y ocupando el último peldaño de la estructura se encuentran los soldados. De tal manera que cada sargento tiene a sus ordenes a tres cabos y entre 10 y 18 soldados. Así una compañía esta integrada de entre 14 a 22 integrantes y si tomamos en cuenta que actualmente hay 23 sargentos en activo, la Guardia se conforma por un total de 322 a 506 individuos. El Sistema de Guardia de Kanxoc presenta algunas diferencias y similitudes con respecto al descrito por Villa Rojas (1987)⁶⁶. En su estructura presenta un orden jerárquico muy similar que tiene el siguiente esquema:

- Comandante de la Guardia
- Subcomandante o suplente del comandante*
- Sargentos
- Cabos
- Soldados

⁶⁶ - En su trabajo sobre los cruz'oob de Quintana Roo, Villa Rojas dedica algunas páginas a describir esta organización y consigna que es obligatorio solamente para los hombres casados, esta integrado por compañías de la que forma parte desde su nacimiento cuya pertenencia se hereda a través del padre. Cada compañía esta a cargo de tres jefes de distinta jerarquía (cabo, sargento y teniente) pero todas están bajo las ordenes de un jefe máximo que era el comandante. Por otra parte se consideraba a las mujeres y niños como parte de la compañía del padre y esposo. Para Villa cada compañía representaba un linaje donde todos los varones y las mujeres ligadas a estos hombres se encuentran relacionados por lazos filiales, fraternales y conyugales. (Villa Rojas, 1987, op.cit.)

* En el esquema de los cruz'oob este cargo no existe.

Cabe destacar que como parte de la estructura del sistema de cargos religiosos existe en Kanxoc un grupo de ancianos⁶⁷ que gozan de gran respeto y prestigio en la comunidad y aunque no aparecen en ninguno de los dos esquemas políticos como una representación del poder, juegan un papel determinante en la vida político-religiosa, sobre todo en dos de ellos que son *h'men* a quienes se denomina como *nohoch mayor* o mayor de mayores, siendo él de más alta jerarquía el *najoch puoste*. Además de los *h'menooob*, este grupo de ancianos está integrado por otros 5 o 6 más, que se consideran tienen mayor experiencia y conocimientos sobre las diversas actividades que se realizan durante la fiesta patronal que se abordará más adelante.

No sucede lo mismo con los *h'menooob* que se encuentran en la cúspide del sistema de cargos religiosos y que aunque en el plano manifiesto su función aparece como meramente simbólica y ellos mismos expresen que sus cargos se limitan a ser presidentes del comité organizador de los gremios y de la fiesta patronal, encontramos que participan de una manera encubierta en la toma de decisiones tanto de índole social como política más allá de lo estrictamente religioso. Los *nohoch* o mayores principales son consultados casi siempre antes de tomar una decisión ya se trate del comisario municipal o del comandante de la Guardia. Sin embargo las entrevistas entre estos personajes y las autoridades civiles son guardadas en secreto y lo que en ellas se habla es estrictamente confidencial.

El jefe supremo de la Guardia es el comandante que también es elegido en una asamblea a propuesta del comisario municipal, previa consulta con los *nohoch* o mayores, debe reunir los mismos requisitos que se exigen para los otros cargos y es acreedor también a las mismas sanciones en el caso de incumplir sus funciones. Pero para el cargo de comandante se pide además que sepa leer y escribir en español ya que como se recordará es a través de este cargo que se vinculan la dos estructuras: la política formal y la cívico-religiosa informal. El subcomandante es el lugateniente del comandante y está capacitado para sustituirlo en caso necesario como una enfermedad

⁶⁷.- Villa Rojas (ibid, pp.206-207), denomina a la forma de gobierno entre los cruzoob, como una teocracia-militar y consigna la existencia de un grupo gobernante al que llama Consejo de jefes, que estaba integrado por todos los representantes de las compañías y el jefe supremo llamado *Nohoch Tata* o Gran Padre que estaba siempre presente presidiendo las asambleas donde se tomaban decisiones de carácter civil o religioso.

o problemas familiares, sin embargo su papel es secundario y por lo tanto poco mencionado. Es electo a propuesta del comandante y legitimado en una asamblea.

La autoridad máxima en cada compañía es el llamado primer sargento que está bajo las órdenes directas del comandante, es el sargento quién tiene la mayor responsabilidad ya que queda a su cargo la organización y operatividad de la Guardia. Aquél que ostenta este cargo es el ejecutor de las reglas escritas y no escritas que rigen a la comunidad, así como las órdenes dictadas por las autoridades superiores tanto formales como informales. Aunque puede ser auxiliado o suplido por el cabo esto debe ser excepcional. El cabo por su parte recibe órdenes directamente del sargento y es considerado como su brazo derecho. Tiene a su cargo vigilar la ejecución de las acciones y por lo tanto es quién tiene una relación más estrecha con los soldados. Puede permanecer en su cargo por un lapso de 5 a 10 años.

Aunque ocupan los últimos peldaños de la estructura del Sistema de Guardias las funciones desempeñadas por los sargentos y los cabos de las compañías reviste una gran importancia para el buen funcionamiento del sistema. Si por alguna razón tienen problemas para realizar su trabajo son inmediatamente sustituidos. Sin embargo esto no sucede con frecuencia ya que el incumplimiento de un "compromiso"⁶⁸, cualquiera que este sea, pero especialmente el "servicio" de la Guardia⁶⁹ es fuertemente sancionado con el descrédito ante la comunidad, estigmatizándolo como una persona irresponsable y poco confiable.

La forma de elección de los sargentos se hace por votación en una reunión en la que únicamente participan los integrantes de la compañía. Es preseleccionado por el comandante y posteriormente puesto a consideración a la compañía de la que se hará cargo. Para poder ser sargento son requisitos: haber demostrado buena disposición para trabajar en las fajinas, ser honesto, tener actitudes de liderazgo, saber hablar y hacerse obedecer, así como no haber participado en actos violentos. La duración del

⁶⁸.- Los kanxokes tienen un fuerte sentido del deber ya sea en cuestiones sociales, políticas o religiosas. Esté se manifiesta mediante el establecimiento de "un compromiso" que necesariamente debe ser cumplido lo mismo si se ofrece una ayuda, se presta un servicio o se tiene una participación. El incumplimiento tiene una fuerte sanción social.

⁶⁹.- La participación en el sistema de Guardia es normado como una obligación social de servir a la comunidad en cuanto a su resguardo y seguridad, tanto internamente como hacia el exterior. Es producto de la costumbre y la solidaridad. Pertenecer a la Guardia significa cumplir con un deber que todo hombre kanxoque tiene que asumir al llegar a la edad de 15 años.

cargo es indefinida y depende en primer lugar de su desempeño y en segundo de su voluntad, pero puede permanecer en el cargo hasta 15 o más años.

Con respecto a los soldados, último rango de la Guardia, tienen entre sus funciones la vigilancia del orden y la seguridad de la comunidad, son los encargados de organizar y participar en las fajinas y en cualquier otro servicio que la colectividad requiera, son quienes recolectan el dinero por concepto de derecho de peaje o permanencia y por supuesto son los encargados de cuidar el orden y aplicar las sanciones a quienes lo infrinjan, tanto en la vida diaria como durante las fiestas. La vigilancia se efectúa diariamente y esta a cargo de cada una de las compañías que integran la Guardia. Es obligatorio que el servicio se preste durante una semana en forma alterna entre las diferentes compañías que integran la guardia. Durante este tiempo los soldados de la compañía en turno permanecen por 24 horas en el cuartel de la guardia que se encuentra en la comisaría municipal.

Los soldados son los integrantes de la Guardia que permanecen mas tiempo como miembros activos, pues el momento de su retiro depende de su decisión, que generalmente esta determinada por la edad. La mayoría de los soldados tiene una edad entre 15 y 30 años como máximo, por lo que estos cuadros se renuevan constantemente, asegurando la reproducción de esta organización. Por lo que se refiere a los dirigentes principales como el comandante y los demás cargos, deben tener más de 25 años y ser casados, lo que les otorga responsabilidad, experiencia y respetabilidad.

Teóricamente todos los integrantes de la Guardia tienen las mismas posibilidades para ocupar un cargo en la estructura política formal o bien ascender a un cargo más alto en la jerarquía del Sistema de Guardia, sin embargo, esto es relativo, ya que dentro de este sistema los altos puestos particularmente el de comandante y subcomandante, son ocupados por largos períodos como una forma de limitar el acceso. Tal circunstancia se contrapone con la estructura política formal donde es condición sine qua non, tener un previo reconocimiento por haber desempeñado satisfactoriamente algún cargo público formal o informal incluyendo los cargos del Sistema de Guardias.

Formar parte de la Guardia significa ser miembro de la comunidad y por lo tanto adquirir los derechos que como tal le corresponden, como son en primera instancia el derecho a la tierra y a hacer la milpa. Pero también a participar en todas las actividades colectivas y en la toma de decisiones, "hacer la Guardia te hace ser parte de Kanxoc" dicen los kanxoques. La participación en la Guardia confiere todavía a muchos de los hombres de esta comisaría de Valladolid un sentido de pertenencia "un orgullo" y "certeza" de pertenencia y al mismo tiempo de seguridad y protección.

Este sentido de pertenencia no se refiere sólo al espacio físico, sino también al espacio cultural y simbólico, representado por las costumbres y creencias que son el resultado de un pasado compartido y guardado en la memoria colectiva de los kanxoques como se infiere de las respuestas de los entrevistados; "así lo hacían los antiguos", "así lo tenemos acostumbrado por los mayores" y se muestran orgullosos de mantener el Sistema de Guardia que los diferencia de "los otros" al mismo tiempo que los hace ver fuertes y poco vulnerables hacia el exterior. La conservación de ciertos espacios de poder real e imaginario ha sido un elemento determinante en la conservación y redefinición de su identidad étnica.

Como hemos visto Kanxoc no ha permanecido al margen de los procesos nacionales y al igual que en otros espacios de su mundo, también en esta estructura se han iniciado cambios que afectan su conservación y funcionamiento. Actualmente la combinación de varios factores como la migración y la diferenciación política y religiosa han incidido en la aceptación de los jóvenes de la obligatoriedad de este servicio. Hasta el momento todavía no se ha presentado propiamente una desertión, sin embargo la participación tiende a ser más permisiva, ya que debido a los factores mencionados algunos jóvenes han solicitado ser sustituidos para hacer la Guardia a cambio de pagar a un sustituto⁷⁰. Aun entre los que permanecen en la comunidad se presenta una cierta resistencia a cumplir este servicio, por lo que mucha de la participación de los jóvenes es más por efectos del convencimiento de sus padres que por el reconocimiento de la

⁷⁰.- La migración que aumenta paulatinamente hacia los centros turísticos del Caribe ha ocasionado que muchos jóvenes se encuentren ausentes de la comunidad y fueran los primeros a quienes se justificó y se les concedió el permiso para pagar a su sustituto en función que no incumplían voluntariamente, sino forzados por el mantenimiento de su familia.

obligatoriedad⁷¹ de cumplir con este servicio como parte de la membresía que se paga por ser kanxoque.

Esta situación es relativamente nueva y se presenta especialmente en relación con los días que les toca el turno, cuando el servicio de vigilancia debe durar 24 horas durante una semana. El servicio es de domingo a domingo con intervalos de 4 o 5 meses. Hasta antes de este hecho ningún miembro de la Guardia recibió remuneración alguna ya sea en dinero o en especie, aunque la alimentación de los soldados que permanecen toda la semana de guardia era y es proporcionada por las familias de la compañía que se encuentra de guardia. Así el Sistema de Guardias se ha convertido para los habitantes de este municipio y de los otros mencionados, en un referente de identidad en la medida en que forma parte todavía de su mundo de vida cotidiano ya que al mismo tiempo que otorga un cierto grado de autonomía interna, refuerza los lazos de solidaridad y funciona como mecanismo de autoprotección. Por otra parte, la manera como esta organización se ha articulado con el sistema político hegemónico, prueba una vez más el sistema de transacciones en que se encuentran inmersos los sectores dominantes y subalternos.

Para finalizar este capítulo tratamos de acercarnos a la religión y el papel que juega en la conformación de la identidad. Nuestra exposición se centrará en descripción y análisis de las diferentes formas religiosas presentes en nuestro universo de estudio a través de las cuáles, intentamos determinar en que forma se vinculan con los procesos de redefinición identitaria en cada uno de las áreas trabajadas.

7.- Religiosidad colectiva como expresión de identidad

La característica de finales del siglo XX es la presencia en el mundo del conflicto entre dos movimientos: por un lado el que pretende imponer como valores, la universalidad, la racionalidad y la modernidad; y el que surge como respuesta y que defiende las particularidades, las diferencias y las tradiciones que conducen necesariamente al cuestionamiento de la identidad y lo convierten en tema de discusión actual. Este

⁷¹ .- La religión es el otro elemento que esta contribuyendo al deterioro de este sistema, ya que la nueva visión del mundo simbólico no sólo no justifica sino incluso condena a las viejas costumbres como esta. Sin embargo como este servicio no aparece claramente vinculado a la religión muchos padres protestantes siguen apoyando a este sistema.

enfrentamiento entre lo universal y lo particular, entre la modernidad y la tradicionalidad ha originado la exacerbación de las particularidades y la búsqueda compulsiva de la identidad.

En este contexto la religión considerada como elemento universal y unificador de la sociedad, también experimenta una recomposición, por medio de la cuál el hombre a finales del siglo XX busca el sentido y su ubicación en este proceso de globalización que implica las más de las veces desarraigo, descomposición y cuestionamiento de los valores tradicionales. Por otro lado recordemos la fuerte imbricación que ha existido en la historia humana entre lo religioso y lo político y es en este sentido, que presenciamos como la religión se ha convertido en algunos países del oriente y la Europa oriental desde la desaparición, en el espacio desde el cuál se plantea la defensa y la reafirmación de la identidad, ya sea étnica o nacional. Tal como lo demuestra el resurgimiento de los integristas y fundamentalismos provenientes de las grandes religiones, así "Las tentativas de reconstrucción de las identidades confiscadas, pérdidas o cada más problemáticas, así como de la búsqueda de sentido, son procesos que se derivan en gran parte de la religión. Es por lo tanto dentro del propio campo de lo religiosos donde va a realizarse una gran parte de este trabajo de reconquista de las identidades y del sentido".⁷² Sin embargo, el estudio de lo religioso deberá tomar en cuenta las nuevas formas que se están presentando y que la antropología no había considerado en sus estudios clásicos sobre religión.

En el caso de los pueblos indígenas mesoamericanos la religión ha tenido desde la época precolombina un papel preponderante en la vida sociopolítica. Tanto los estudios arqueológicos como las fuentes coloniales nos hablan de la fuerte imbricación existente entre la religión y el poder. Actualmente aunque esta vinculación se mantiene todavía entre muchos pueblos indígenas, en otros prácticamente se ha roto y existe una división no conflictiva claramente establecida entre el ámbito civil y el religioso con atribuciones diferenciadas, por lo menos en el nivel evidente.

Entre los mayas-yucatecos contemporáneos se da la coexistencia de distintas formas religiosas, siendo notoriamente predominante el culto católico a pesar de la

⁷²- Françoise Laplantine, "Identidad, modernidad y religión" en Leticia Mercado, coord., Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM, 1996, pp. 91.

penetración en los últimos años de otras formas religiosas como los protestantes de tipo pentecostes como la Asamblea de Dios, La Luz del Mundo, y de otras sectas derivadas del protestantismo disidente tales como la Iglesia de la Restauración y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la de Rey de Reyes, el Templo de Emmanuel⁷³. Así encontramos que del total de la muestra el 81.5% dijeron pertenecer al catolicismo; el 14.5% ser protestantes y el 4.1% afirmaron pertenecer a las sectas⁷⁴ mencionadas. Esta situación expresa la pluralización de mundos de vida en el campo religioso y es resultado de la recomposición de la religión que se da en función de los procesos de modernización y que ha conducido a la separación entre el mundo civil y el religioso.

No obstante las manifestaciones más amplias en cuanto a participación colectiva son promovidas por la iglesia católica a través de los gremios⁷⁵ y la fiesta patronal, al que habría que añadirles en los últimos 10 años el culto a la Virgen de Guadalupe, que ha alcanzado un auge que tiende a crecer no sólo en la capital del estado sino en el interior del estado de Yucatán. Al respecto se ha formado en casi todas los municipios una agrupación denominada los "antorchistas", integrada por jóvenes de ambos sexos que cada año al acercarse el 12 de diciembre, parten de sus comunidades hacia Mérida portando una antorcha en una carrera de relevos para llegar justo el día de la celebración al santuario de la Virgen de Guadalupe que desde hace tiempo se ha otorgado a la iglesia que se encuentra en el barrio de San Cristóbal de la ciudad capital. Hasta hace algunos años tenía lugar una fiesta de reducidas dimensiones, actualmente

⁷³. Les llamamos sectas porque aunque surgieron de un movimiento disidente del protestantismo no todas siguen los preceptos de esta religión pues algunas de ellos ni siquiera tienen a la Biblia como libro sagrado ni se autodenominan como tal. Cada uno de ellos se autoasumen como poseedores de la verdad y de la posibilidad de salvarse cuando venga el fin del mundo.

⁷⁴. - Cuando hablamos de sectas nos referimos a "una asociación de carácter voluntario que rompe con la rigidez característica de la Iglesia y con los valores dominantes de la sociedad civil; exige un sometimiento absoluto y cumplimiento de ciertos méritos; posee un fuerte sentido de autoidentificación, mantiene un status de élite que desarrolla entre sus integrantes un grado de autoconciencia; utiliza la expulsión como un instrumento de coerción hacia los conversos y desarrolla una justificación de tipo ideológico para su disidencia". B. Wilson, Sociología de las sectas religiosas, pp., 28-35.

⁷⁵. - Los gremios son agrupaciones de hombres, mujeres o ambos en torno a un santo que es reconocido como protector al que se rinde culto una vez al año. El origen de estas asociaciones parece situarse en las cofradías coloniales.

la importancia de las festividades ha crecido hasta convertirse en una de las fiestas más importantes del pueblo yucateco, incluso en algunas escuelas privadas de orientación católica se suspenden las actividades. Es interesante señalar que esta actividad religiosa se encuentra asociada con algunos símbolos patrios como la bandera nacional y una cierta insinuación asociada al nacionalismo como cuando se dice que "es la madre de todos los mexicanos" o bien que "cuida y protege a México".

Pero aún en estas expresiones colectivas las actividades y funciones de lo religioso y lo civil se observan bien delimitadas, aunque ello no implica la renuncia de los representantes religiosos a tratar de mantener los nuevos espacios que les permitió el sistema político en los últimos 15 años o recuperar los que tuvieron en el pasado. Este proceso puede verse claramente en Uci, municipio de Motul donde se aprecia como los cargos civiles se han fortalecido ampliando cada vez más su esfera de influencia y apropiándose de espacios antes considerados del dominio religioso como los gremios y la fiesta patronal. La extensión del ámbito civil significa que es a través de este espacio donde se manifiesta el poder y la autoridad local. Así la organización de las actividades que implican los mayores niveles de participación colectiva ha quedado a cargo de las autoridades de la estructura política formal⁷⁶.

La participación de la iglesia se circunscribe a la celebración de los rituales propios de la liturgia como las misas y las procesiones en el catolicismo y de las reuniones semanales en los otros cultos. Sin embargo, en la vida cotidiana y a lo largo de todo el año tienen lugar una serie de actividades que aunque se desprenden del culto religioso, implican acciones que tratan de retomar ciertos espacios del ámbito social mediante los cuales la iglesia trata de extender su influencia y recuperar el control. La religión como otros ámbitos de la sociedad de Uci también ha experimentado cambios importantes tanto en términos ideológicos como simbólicos, sin embargo la presencia de la religión católica continúa siendo mayoritaria entre la población de esta comisaría.

⁷⁶ - En el caso concreto de Uci, es el comisario municipal quién se hace cargo actualmente del "remate" y la organización de la fiesta. El remate o adjudicación de la fiesta era hecha anteriormente entre los miembros de la comunidad. Por ahora la fiesta se remata entre los grandes distribuidores de productos industrializados como las industrias cervecera o refresquera

En general en los dos municipios estudiados, encontramos que en la vida cotidiana de las mujeres de Ucí las actividades vinculadas con la práctica religiosa tienden a servir como elementos aglutinadores y organizacionales. Así a lo largo del año tienen lugar una serie de actividades que se desprenden del culto religioso, que implican varios niveles de participación de la población, especialmente femenina por lo menos como espectadoras.

Por lo que se refiere a la religión católica, dentro del espacio de culto se realizan diariamente durante la semana rosarios y novenas dedicadas a los diferentes santos del pastoral católico como San Felipe de la Cruz patrono de los jóvenes en febrero, San Dieguito Alcalá en noviembre, San Antonio de Padua en junio, la Virgen de la Asunción, etc. Para llevar a cabo estos rezos existen las rezadoras, son 5 señoras de la comunidad que cobran de \$6.00 a \$20.00 según lo largo de los rosarios. Cada semana ya se sábado o domingo se celebra una misa que oficia el sacerdote de Motul. La celebración de la misa se hace en maya y español, aunque según el sacerdote numerosas personas se han quejado por el uso del maya, ya que no lo hablan ni lo entienden. Además de las fiestas colectivas como los gremios y la fiesta patronal.

En este municipio la información recabada por nosotros señala que la presencia de las otras formas no católicas son notoriamente menores que en el municipio de Valladolid. Sólo nos fue posible identificar dos sectas: el templo Rey de Reyes que tiene una antigüedad de 20 años y el templo de Emmanuel que tiene 2 años. El número de miembros entre ambos templos apenas llega a 80. Al decir de los encargados la asistencia ha disminuido notablemente en los últimos 5 años cuando se inició el colapso de la industria henequenera. Ninguno de los entrevistados pudo explicar con claridad las causas de este fenómeno: algunos dijeron que la gente se había retirado porque no le gustaba la disciplina del culto⁷⁷; otros lo atribuyeron a la imposibilidad de seguir cumpliendo con la obligación económica para el mantenimiento del templo y del pastor,

⁷⁷ .- Entre las obligaciones que deben cumplir se encuentran: salir a otros pueblos a predicar con sus propios recursos y aportar parte de su salario para los gastos de los actos litúrgicos. Están sujetos también a varias prohibiciones como beber alcohol, asistir a bailes, casarse con personas ajenas a su religión. A las mujeres se les prohíbe cualquier tipo de maquillaje y ropa como pantalones y bermudas. La trasgresión de estas normas implica "una ofensa a Dios" y por lo tanto el merecimiento de un severo castigo que ninguno de los entrevistados acertó a describir, pero que está relacionado con el fin del mundo.

ya que según los entrevistados éste no tiene ninguna otra ocupación que le proporcione ingresos propios⁷⁸. Otros más (entre ellos los pastores) coincidieron en señalar como la causa principal de la deserción la intensificación del movimiento migratorio tanto de hombres como mujeres que se da en la comunidad y en el municipio.

7.1.- Identidad, fiestas y recomposición religiosa

Las diversas formas de organización promovidas por la religión, en sus diferentes orientaciones, permite la participación activa de la población en espacios en los que interactúan con un cierto margen de "libertad", ya que estas actividades quedan en manos de la gente que integra los diferentes grupos y que en ocasiones hacen uso de estas agrupaciones para otros fines que no son estrictamente religiosos.

Fuera del espacio de culto la Iglesia católica ha realizado algunos cambios en su organización a fin de contrarrestar el avance de los grupos religiosos no católicos, (particularmente los protestantes) y ejercer mayor control sobre sus feligreses. Las principales innovaciones que tienen que ver con la formación de diversos grupos que en muchas ocasiones están integrados mayoritariamente por parientes, amigos o vecinos que funcionan durante todo el año. Están representados por cuatro Centros Pastorales⁷⁹ estratégicamente situados en cada uno de los cuadrantes del pueblo. Éstos a su vez se subdividen en varios Centros Familiares que funcionan en casas particulares y se reúnen una vez a la semana. El principal objetivo de estas agrupaciones es discutir y reflexionar sobre la organización, funcionamiento y contenidos teológicos de la religión católica, sin embargo en variadas ocasiones estos espacios son utilizados para tratar problemas cotidianos que afectan a los asistentes a estos centros, funcionando como "grupos de autoayuda"⁸⁰

⁷⁸ - Don Feliciano Can ministro de esta iglesia nos dijo "No trabajo en otra cosa, estoy dedicado al entendimiento de la palabra de Dios, los mismos hermanos me dan para mi manutención"

⁷⁹ - La mayoría de los asistentes a estos Centros Pastorales son mujeres y generalmente quien funge como coordinador en cada uno de estos centros, es el representante de la Acción Católica en la comunidad, mientras que en los Centros Familiares uno de los asistentes hace las veces de coordinador.

⁸⁰ - Además de estas organizaciones existen otros grupos que tienen por objeto extender su influencia en todos los grupos de edad como la Agrupación Católica de Adolescentes y Niños (ACAN) en donde los cargos directivos están a cargo de mujeres. En palabras del sacerdote Rosado esta agrupación tiene como fines "santificar, formar cristianamente la conciencia de los niños y jóvenes transmitiéndoles los valores de humildad, obediencia y amor a Dios, a sus

En esta comunidad la diferenciación religiosa no representa una fuente de conflicto entre los habitantes, cada una de estas manifestaciones religiosas tienen sus propios espacios y son respetados por los demás. Esto puede estar relacionado con el hecho de que la presencia de manifestaciones no católicas es mucho menor que la católica, cuya influencia es todavía muy importante entre los habitantes de la comunidad. Por otro lado es pertinente señalar que la diferenciación religiosa que se observa en este municipio es una muestra de lo que ocurre a nivel del estado, donde en los últimos años han proliferado las orientaciones protestantes y sectas que tienen diversas denominaciones como las ya mencionadas.

En relación con las otras manifestaciones religiosas en Ucí, se localizaron el culto cristiano Rey de Reyes que según el ministro⁸¹ tiene una antigüedad de 42 años en la comunidad y el Templo de Emmanuel que llegó hace apenas dos años y esta a cargo de unos ancianos que viven en Motul. Las reuniones en ambos cultos tienen lugar cuatro días a la semana. Como en el caso de la religión católica la mayoría de los asistentes son mujeres y niños cuyas actividades son coordinadas por un representante masculino. El contenido de estas reuniones es básicamente religioso y está integrado de lecturas bíblicas, cánticos y sermones aunque también se llegan a tratar problemas personales y familiares de los miembros. En el discurso se hace frecuente alusión a los católicos comparándolos negativamente con ellos, les llaman "mundanos" porque toman, bailan y "no siguen la palabra de Dios", a diferencia de ellos que serán los únicos que se salvarán cuando llegue el fin del mundo. Asimismo destacan la importancia del trabajo y se enfatiza su valor a través de los beneficios materiales que se obtienen. Así don M. Cetz nos dijo:

no tengo vicios gracias a mi religión que me ha enseñado mucho como el ser un "esclavo del trabajo" pues además de trabajar el henequén, trabajo las abejas y vendo "chinas" en Telchac Puerto.

padres y a sus semejantes". El contenido de la información transmitida a los niños y jóvenes no se limita al campo religioso, sino que incluye otros tópicos de la vida cotidiana.

⁸¹.- Don Feliciano Can ministro de esta iglesia nos dijo "No trabajo en otra cosa, estoy dedicado al entendimiento de la palabra de Dios, los mismos hermanos me dan para mi manutención"

Las nuevas manifestaciones religiosas tienen una concepción del mundo en donde se privilegia lo individual sobre lo colectivo lo que en buena medida otorga al individuo la responsabilidad de su vida y su salvación en la medida en que depende de su voluntad seguir o no "la palabra de Dios".

En el aspecto identitario se reconocen como mayas, básicamente porque se consideran parte de un pasado común y son hablantes de la lengua maya. Pero también como yucatecos y mexicanos, porque "asi lo dice el ministro y los predicadores que vienen a darnos la palabra de Dios". En cuanto a otros referentes de identidad étnica como los rituales de la milpa son considerados como "supersticiones o falsedades que ofenden a Dios", además de que no tienen ninguna efectividad. Asimismo las fiestas católicas como los gremios y la fiesta del Santo Patrón son vistas como simples pretextos para alcoholizarse y gastar el dinero que la familia necesita para cosas necesarias. Sin embargo esto no significa que no se preocupen por la agricultura, sino que al considerar a Dios como el único que controla las fuerzas de la naturaleza es a quien se debe pedir y agradecer los beneficios, lo que hacen a través de los sermones y cantos.

En esta comunidad como en otras se observó que después de la cosecha se llevaron al templo una parte de los alimentos para compartirlos con los demás como una forma de agradecimiento. En las religiones no católicas no parece haber fechas ni ritos especiales u objetos simbólicos evidentes, canalizándose todo el poder del culto sobre el ministro o pastor quién es considerado como el único autorizado para comunicarse con un Dios concebido como ser único y todopoderoso con quién no es posible comunicarse directamente.

Los católicos en cambio mantienen con sus santos una relación directa ya que aunque éstos tienen una connotación terrenal, al mismo tiempo se encuentran en el nivel de la divinidad por lo que son vistos como los verdaderos intermediarios entre ellos y Dios. Esta percepción esta basada en una relación de destinador-destinatario (Giménez, 1978) en la que los santos son las divinidades que le otorgarán beneficios

pero también pueden ocasionar daños si no son reverenciados o si son ofendidos por el comportamiento de los hombres.⁸²

Dentro de las manifestaciones religiosas de la fe católica en Uci tienen lugar algunas celebraciones que implican diferentes niveles de participación entre la población. Entre las fiestas más importantes por cuanto representan el mayor nivel de participación colectiva y comunitaria están La Fiesta del Santo Patrón, la de San Dieguito, de la Virgen de Guadalupe y los gremios. En contraste se encuentran aquellas que se reducen al ámbito familiar como el Hanal Pixan o Ceremonia de los Muertos, el Hets mek o bautizo maya.

7.2.- Los gremios: nuevos significados

En contraposición, para los católicos, los gremios continúan siendo una manifestación de la religiosidad colectiva, aunque como en el caso de Uci presentan algunos cambios en su estructura. Actualmente existe una división entre aquellos que los habitantes califican como gremios "grandes" y los gremios "chicos". En cuanto a los primeros son sólo dos: El Gremio de la Acción Católica que está integrado básicamente por mujeres pertenecientes a esta asociación y que son quienes costean la celebración y el Gremio de los Jornaleros, considerado el más importante y el más numeroso. Anteriormente agrupaba a los trabajadores henequeneros pero en la actualidad lo integran solamente un grupo compuesto por 17 parejas que se autonombran "socios", quienes se turnan tanto en la directiva de esta "sociedad"⁸³ como en la realización del gremio. Son estos dos quienes reúnen el mayor número de participantes de los habitantes del pueblo incluyendo a las autoridades civiles. Por lo que se refiere a los segundos, se reducen a 4 o 5 de las familias más acomodadas del pueblo y cuyo nivel de participación es limitado a familiares y amigos cercanos.

⁸² - Esto coincide con lo que señala Salles, "La necesidad de creer en un poder mágico, no terrenal, es un rasgo muy importante de las concepciones populares que implican una visión del mundo donde existen relaciones imbricadas con lo sagrado, que participa e interviene directamente en los asuntos terrenales y de naturaleza personal" (En muchos lugares y todos los días, 1997, pp.,77)

⁸³ - Según los entrevistados gracias a esta sociedad ha podido seguirse realizando este gremio ya que debido a las condiciones económicas que prevalecen en la comunidad, una sola familia no pueden hacerse cargo de los gastos que implican la celebración gremio.

La celebración de los gremios tiene lugar durante una semana del mes de junio, siendo los días 12 y 13 del mes de junio los más importantes. Se inician con los llamados gremios "chicos"⁸⁴ o "familiares" que se realizan previamente a los grandes y son organizados por algunas de las familias con mayores recursos, la mayoría de ellas con parientes, generalmente hijos o nietos, trabajando fuera de la comunidad ya sea en la península o en los Estados Unidos que cada año mandan dinero para el festejo e incluso asisten con sus familias. Debido a que el mayor peso de los gastos en los gremios particulares, son solventados por uno de los miembros de la familia, se autonomban como "dueños" del gremio. Esto no implica solamente el nombre sino que encierra una idea de propiedad de tal modo explícita, que significa la prohibición para los demás habitantes de celebrar este gremio. Sin embargo la asistencia se restringe al resto de la población y solamente los familiares y amigos cercanos de los organizadores participan en la celebración, los demás habitantes se han convertido en meros espectadores no teniendo ingerencia ni en el ámbito religioso ni en el festivo. Al decir de los organizadores estos gremios se realizan desde tiempos de sus mayores, sólo que en aquél entonces se invitaba a toda la población.

Los denominados "gremios grandes" tienen lugar los días 12 y 13 de junio paralelamente a la fiesta patronal. El día 12 esta destinado al Gremio de la Acción Católica o de las Señoras quiénes lo realizan con la cooperación en especie y en trabajo de todas las integrantes de la asociación. De acuerdo con los recursos que se tengan, se ofrece la comida ceremonial o relleno negro⁸⁵ o bien solamente panecillos y

⁸⁴ - Estos gremios se realizan en honor a San Antonio, al Cristo de las Ampollas, a la Virgen de la Asunción y al Santísimo y según los habitantes anteriormente estaban abiertos a toda la comunidad, pero la falta de recursos ya no permite hacer un gasto tan fuerte y por eso solamente se invita a la familia. Lo continúan realizando porque "es la costumbre de los mayores que ellos quieren continuar" y porque "quieren estar bien con Dios para que les vaya bien".

⁸⁵ - El relleno negro parece ser la comida ceremonial más utilizada para ocasiones especiales ya sean familiares o comunitarias. Consiste en un caldo negro un poco espeso, que se prepara con una pasta elaborada con chile quemado, tomate y sal y que se deshace en parte del caldo que quedó del cocimiento del cerdo, las gallinas y pavos. Esta pasta o "recado" como le llaman los yucatecos se añade a la carne junto con una especie de albondigón hecho con carne de puerco. Para su cocimiento los hombres cavan previamente un hoyo en la tierra cuyo fondo es cubierto por brazas de carbón calientes y madera que servirá como horno llamado *piib*. El guiso se coloca en grandes peroles (o painas, como les llaman) y se cubren con hojas de plátano donde se enterrará el guiso toda la noche hasta que se cosa, por un lapso de 10 a 12 hrs. Villa

pastelitos hechos por ellas. La participación es libre y abierta para toda la población tanto en el plano religioso como festivo, sin más restricción que el agotamiento de los recursos.

El día 13 tiene lugar el Gremio de los Jornaleros considerado como el más grande e importante. Está integrado por 17 socios⁸⁶ y sus respectivas esposas que cada año se turnan para la realización de la fiesta, así como para ocupar los puestos directivos. Estas son las familias que ocupan el estrato social más alto de la comunidad, pero que a diferencia de los "dueños" de los gremios familiares, no basan su posición en la migración, sino en su participación en diversas actividades locales como el comercio o la política. Aunque todos los socios cooperan para los gastos del gremio, la mayor parte queda a cargo del "dueño"⁸⁷ del gremio y su familia. En este gremio la fiesta religiosa y la comida están abiertas para toda la población y significa junto con la fiesta patronal, la más amplia expresión colectiva. Esta fiesta hace alusión a un pasado mitificado donde había abundancia de trabajo y de recursos, pero donde no tiene cabida la situación de sujeción y expropiación que caracterizó el auge henequenero. La continuidad de este gremio representa la resignificación de una identidad que se encuentra anclada en la relación con tierra aunque sea en el plano imaginario, ya que actualmente tiene un efecto meramente simbólico de pertenencia.

El ritual de los gremios consiste en una procesión que sale de la casa de la familia del dueño, compuesta por los familiares y amigos acompañados de música, cantos voladores y llevando como ofrendas flores, velas, pañuelos y manteles bordados que deben llevar a la iglesia donde tienen lugar algunos rezos que son hechos por una rezadora previamente contratada. Después de la actividad religiosa, la procesión

Rojas (1978, pp. 358), hace referencia a este guiso cuando describe la fiesta de las cruces señalando que "en esta ocasión la parte principal de las ofrendas consistió en la comida excepcional llamada relleno"

⁸⁶ .- Los integrantes del Gremio de Jornaleros tiene depositado en el banco un fondo formado por las aportaciones que durante todo el año hacen cada uno de los socios y que se destinan a apoyar al socio que ese año será dueño del gremio. También son depositadas las utilidades que se obtuvieron ese año, básicamente producto de la venta de cerveza y de la entrada a las corridas y a los bailes.

⁸⁷ .- Como en el caso de los gremios particulares, también los 17 socios del gremio se han adjudicado la propiedad de este gremio, con la diferencia de que en este caso es colectiva y rotativa y está abierta a la incorporación de un nuevo miembro, que deberá ser aprobado por los actuales socios y tener los suficientes recursos económicos para solventar los gastos.

regresa a la casa del dueño que ofrecerá la comida⁸⁸ y las bebidas. Como parte de la procesión que lleva al gremio a la casa del socio del próximo año se ejecuta el "baile de la cabeza de cochino" por parte de algunos de los integrantes. Aunque nadie pudo explicar su significado es un elemento importante de la celebración de los gremios y al parecer en el pasado tenía connotaciones con abundancia.

Observando en conjunto la composición de los gremios podemos decir que cuando menos en Uci es quizá este momento el único espacio simbólico que muchos de sus habitantes tienen para mantener sus relaciones con la divinidad y consecuentemente con el territorio como espacio sagrado. Ante la desaparición de su relación con la tierra como campesinos por una parte y la nula ingerencia que tienen en la celebración de la fiesta patronal, algunos habitantes de esta comunidad se han apropiado de los gremios como la expresión colectiva que para ellos tiene más significado en la medida en que su participación en la organización y la realización es más directa y hasta cierto punto más individual o acaso familiar⁸⁹. Sin embargo de continuar esta situación tenderán a ser más la expresión de una identidad individualista de clase que colectiva o comunitaria, a través de la cuál se reproducía y se renovaban los antiguos lazos de solidaridad. El significado actual es que simbolizan en última instancia la restauración de sus vínculos de pertenencia con el territorio en cuanto espacio sagrado.

Por otra parte es interesante señalar que en general las familias que tienen a su cargo la realización de los gremios como de la fiesta del santo patrón, se han autoerigido en depositarios y "guardianes"⁹⁰ de las "tradiciones" y de las "costumbres"

⁸⁸ . En los gremios familiares la comida es ofrecida por el dueño, pero el consumo de cervezas y refrescos es pagado por los invitados, que puede interpretarse como una forma de reciprocidad ya eso le permite al dueño del gremio de recuperar algo de lo invertido. La concesión de las bebidas es otorgada por el comisario municipal.

⁸⁹ . Según don Cándido May el Gremio de Jornaleros se inició en 1938 y su papá fue uno de los fundadores. En ese entonces todos los socios eran ejidatarios que trabajaban en las plantaciones de henequén "y durante muchos años fue así, hasta que se acabó el henequén".

⁹⁰ . Así la última persona que remató la fiesta que fue el comisario municipal, dijo que en esta ocasión él decidió quedarse con la fiesta porque a las industrias cerveceras nos les interesaba la vaquería que es el baile regional porque es gratuito y decidieron quitarlo durante los años que remataron la fiesta, pero la gente considera que si no se celebra este baile que "es de nosotros" entonces no es fiesta. Según palabras textuales de Don Carmen May, comisario municipal (en el momento de la investigación) "tuvo que sacrificarse en bien de la comunidad y rescatar la

que los identifican interna y externamente y que les da sentido como comunidad frente a los demás. En esta autoidentificación se conjugan elementos provenientes de la cultura occidental y unos pocos de la cultura maya. La tendencia es la redefinición de una identidad más inclusiva, en la cual han incorporado y se han apropiado de nuevos elementos que son reinterpretados en función de su matriz cultural.

7.3.- Resignificación de la fiesta patronal

Por lo que se refiere a la fiesta patronal que está dedicada a San Antonio de Padua se realiza también en los días del 5 al 14 del mes de junio. Hasta hace algunos años la fiesta se "remataba", es decir se sometía a una especie de subasta entre los habitantes de la comunidad. En los últimos años debido a las condiciones de carencia y desempleo que predominan en la zona henequenera, "el remate" o adjudicación de la fiesta ha sido "ganado" por las autoridades civiles y las representaciones locales de la industria cervecera, dando a la fiesta un sentido más comercial que simbólico, pues incluso la vaquería o baile tradicional mestizo con el que inicia la fiesta se ha transformado de un evento del pueblo como se consideraba anteriormente en una reunión elitista, pues para poder entrar se exige que las mujeres porten el terno o traje de gala y los hombres vistan el traje tradicional masculino, que en el primer caso solamente poseen las familias de mayores recursos y en el segundo ha dejado de usarse.

Para dar un toque más moderno se hacen concursos de grupos jaraneros provenientes de otras partes de la región, de entre los cuáles resulta uno ganador y se elige a una de las jóvenes como reina de la fiesta, misma que es coronada por las autoridades civiles locales. Desde luego este baile deja al margen a gran parte de la población que se convierte en simples espectadores de un espectáculo que a fuerza de verlo tan lejano, empieza a parecerles ajeno.

La fiesta patronal se inicia con la "bajada" del santo hacia un lugar accesible para los fieles donde permanecerá durante toda la fiesta. El aspecto religioso está integrado por diversos actos litúrgicos como novenas, rosarios y misas que están a cargo de los

fiesta y que va a seguir haciéndolo hasta que la gente se lo pida y él pueda continuar haciéndolo".

organizadores de la fiesta y de los dueños de los gremios. La parte social de la celebración está representada por el baile tradicional de la "vaquería" y los bailes modernos que tienen lugar por las noches en una plataforma que se encuentra cerca de la iglesia y las corridas de toros. El primero es amenizado por un grupo de músicos originarios de la comunidad, mientras que para los segundos se contratan conjuntos musicales que ejecutan música de moda durante todas las noches que dura la fiesta. Asimismo alrededor de la pista se instalan puestos de comida y venta de refrescos y cervezas donde se da un alto consumo de alcohol.

Previamente al primer baile debe realizarse la "vaquería" en donde los asistentes (hombres y mujeres) vestidos con el vestido regional, bailan al son de la jarana. En la actualidad este primer baile es realizado por grupos especializados de baile regional promovidos por varios municipios del estado. Los que asisten a la fiesta patronal de Uci provienen de otras comisarias del municipio de Motul e incluso de otros municipios cercanos. Los grupos jaraneros están integrados por jóvenes de ambos sexos que portan el llamado "traje regional" y que compiten entre sí para elegir al mejor tanto en presentación como en habilidad para la ejecución del baile. *"Antiguamente –dice don Eleuterio- todo el pueblo participaba en la vaquería, todos entraban a bailar porque era la fiesta del pueblo, pero ahora la gente de Uci casi no sale porque viene gente de otras partes a lucirse, ya no es lo mismo"*. Cada uno de los grupos jaraneros que participan seleccionan a una de sus integrantes como "embajadora" que es quién preside el desfile llevando en la cabeza una "ramada"⁹¹ que es un adorno elaborado con papel de colores en forma de piñata y que trae en su interior una botella de licor y galletas. La elaboración de la ramada es tomada muy en cuenta a la hora de elegir al grupo ganador, cuya embajadora será la reina de la fiesta.

La corrida de toros como la vaquería es considerada como una manifestación popular y es parte medular del sistema de fiestas en Yucatán. Para su celebración es

⁹¹ .- La ramada es un adorno elaborado con papeles de múltiples colores y que semeja una especie de lo que conocemos como piñata y que es ofrecida como una promesa hecha al santo por algún favor recibido o por una petición. La persona que hace la promesa compra la ramada que es elaborada por dos señores de Uci que se especializan en ello. Después de terminada la vaquería la ramada es llevada a la iglesia "para ser presentada al santo", para posteriormente entregarla a otra persona que se compromete a elaborar el próximo año. El costo de la elaboración es de más de \$100.00, además de lo que lleva como ofrenda.

necesaria la construcción de un coso o "tablado" como le llaman, que esta a cargo de los hombres de la comunidad y en el que se utilizan materiales como la madera y la palma o guano. Se divide en determinado número de espacios que son rematados por el organizador de la fiesta entre aquellos que tienen los recursos económicos para participar y que pueden ser o no de la comunidad. Ellos son quienes construyen los palcos con la ayuda de familiares y amigos y son conocidos como palqueros. Esta inversión se recupera posteriormente cuando se cobra por presenciar la corridas que tienen lugar durante los cuatro fines de semana que dura la fiesta. El organizador de la fiesta es el encargado de contratar a los toreros, a los vaqueros y de conseguir a los animales que se van a torear⁹². La asistencia a este espectáculo es muy nutrida pues los espectadores son tanto del pueblo como de otras comunidades cercanas e incluso de Mérida.

Es interesante que en todas las actividades religiosas colectivas como las ya mencionadas y otras no detalladas como las que se realizan en torno a la Virgen de la Asunción en agosto, la de Dan Dieguito de Alcalá en noviembre y la de la Virgen de Guadalupe en diciembre destaquen como uno de los puntos culminantes de la celebración, las procesiones que tienen lugar en las calles aledañas a la iglesia o por todo el pueblo y en donde participa gran parte de la comunidad desde los ancianos hasta los niños y jóvenes y lo mismo hombres que mujeres. Se percibe un ambiente de fiesta entre los asistentes que se hacen acompañar de cantos, música, voladores, flores y gran camaradería que contrasta notoriamente con la solemnidad que la liturgia católica impone a este ritual. Desde luego las figuras principales son las imágenes de las divinidades a quienes es un honor cargar sea en escultura o en estandarte y debido a que la presencia del sacerdote no es necesaria, la gente la organiza en la forma y con los elementos que prefiera. Cabe señalar que dentro de la fiesta patronal, esta actividad es junto con los gremios los espacios donde los participantes son mayoritariamente de la comunidad.

⁹² .- Los toros son alquilados o producto de una promesa del ganadero que por ello cede a un animal para la corrida. Éstos son los únicos toros que se matan durante la corrida ya que los alquilados solamente se torear. La carne del animal es vendida entre los asistentes para la elaboración de un guiso llamado chocoelmo que consiste en carne de res cocida en caldo que se adereza solamente con sal y algunas especias.

Actualmente la gran mayoría de los asistentes a los eventos sociales de la fiesta patronal provienen del exterior de la comisaría. Lo mismo en la vaquería como en los otros bailes e incluso en los gremios es notoria la presencia de personas ajenas a la comunidad. De esta forma la fiesta patronal ha dejado de ser el espacio de expresión colectiva por excelencia donde se manifestaba con cierta libertad la percepción religiosa popular que significaba la ruptura con lo cotidiano y de alguna manera con las normas habituales de comportamiento, así como la posibilidad de expresar o “liberar” una buena parte de las frustraciones que les proporcionaba su condición de subordinación.

En general la fiesta patronal en la zona henequenera tal como se observa en Uci, tiene ya matices que evidencian un cambio tanto en el sentido como en el significado y su realización depende mucho más del exterior que de la participación de la comunidad. El significado eminentemente religioso y simbólico que representa, está siendo paulatinamente matizado por una connotación cada vez más mercantilista⁹³, resultado de las condiciones socioeconómicas que han sido determinadas por el desarrollo histórico de esta zona. Asimismo este evento nos muestra una vez más la división existente entre el ámbito religioso y el civil, aunque eso no signifique, cuando menos hasta ahora, que exista una relación conflictiva entre ambas instancias.

7.4.- El sistema de fiestas en el oriente

En este proceso de recomposición religiosa podemos ver que una situación diferente se presenta en las comisarías del oriente vallisoletano. En este municipio los eventos religiosos mencionados, se encuentran articulados a elementos culturales simbólicos provenientes de la cultura maya, que dan otro matiz al fenómeno religioso en relación con la identidad. La responsabilidad de su organización continúa estando a cargo de los miembros de la comunidad a través del sistema de cargos. Esto pudo ser observado en Kanxoc, donde ambas festividades son organizadas por un grupo integrado por algunos de los hombres de mayor edad y prestigio entre los habitantes, llamados *nojoch* o mayores. Aunque en el nivel manifiesto sus funciones están delimitadas al ámbito

⁹³.- La persona física o mercantil que remata la fiesta tiene el control absoluto sobre la organización y los beneficios económicos que de ella se obtengan a excepción de lo relacionado con la iglesia. Es quien otorga las concesiones para la venta de alimentos, bebidas y otros productos, así como de los bailes modernos que tienen lugar durante las noches que dura la fiesta que implican entrada y bebida.

religioso, hay indicios⁹⁴ que nos permiten suponer que tienen cierto grado de ingerencia en el ámbito civil, sobre todo en lo que se refiere a la toma de decisiones.

La estructura del sistema de cargos religiosos de Kanxoc está integrado por este grupo de ancianos⁹⁵ que son tratados con gran respeto por la comunidad y aunque aparentemente no pertenecen a ninguno de los dos esquemas políticos como una representación del poder, juegan un papel determinante en la vida político-religiosa, sobre todo los que se encuentran en los cargos más altos de la jerarquía que son los dos *h'men ob* o curanderos llamados *nohoch* o *mayores*, siendo él de más alta jerarquía el *nojoch prioste* también denominado *jefe* o *gran señor*. Además de los *h'menob*, este grupo de ancianos está integrado por otros 5 o 6 más, que se consideran tienen mayor experiencia y conocimientos sobre las diversas actividades que se realizan durante la fiesta patronal.

Así los *nohoch* o mayores son la máxima autoridad y el *nojoch prioste* es quien ocupa el cargo más alto, incluso mucho más que el sacerdote católico⁹⁶, quien durante la fiesta patronal y los gremios tiene una participación marginal pues su única actividad consiste en la celebración de las misas. Entre la población y los representantes de la iglesia católica se dan relaciones conflictivas⁹⁷, que se manifiestan en las esporádicas

⁹⁴ .- Los hombres que integran este grupo son personas que tienen gran autoridad y prestigio y es común pedirles consejo o su opinión ante hechos o decisiones que afecten a la población. Los más altos dirigentes o *nohoch* principales, (mayor de mayores) difícilmente pueden ser entrevistados ya que se encuentran rodeados del halo de misterio que recubre a quien ejerce el poder.

⁹⁵ .- Villa Rojas (ibid, pp.206-207), denomina a la forma de gobierno entre los cruzoob, como una teocracia-militar y consigna la existencia de un grupo gobernante al que llama Consejo de jefes, que estaba integrado por todos los representantes de las compañías y el jefe supremo llamado *Nohoch Tata* o Gran Padre que estaba siempre presente presidiendo las asambleas donde se tomaban decisiones de carácter civil o religioso.

⁹⁶ .- La celebración de la misa durante la fiesta patronal, esta a cargo de uno de los sacerdotes de Valladolid, con él que la población no mantiene buenas relaciones. Así es común que aproveche la ocasión para llamarles la atención por el descuido en que se encuentra la iglesia, así como por su actitud más preocupada por la parte "pagana" -como le llama- de la fiesta, es decir el baile, las corridas, la comida y la bebida (a los que por cierto no está invitado), que por el aspecto religioso.

⁹⁷ .- La gente de la comunidad por su parte se queja de que el sacerdote se niega a venir a oficiar misa porque no se le pagan sus gastos de gasolina y el precio que cobra por el servicio litúrgico. Además de que siempre que viene -según los entrevistados- los regaña por ser "malos cristianos" y les reprocha ser "poco obedientes" y no seguir fielmente los preceptos de la iglesia. En ocasión de esta fiesta tuvimos oportunidad de estar presentes en la misa y constatar cómo el sacerdote les reclama "no haberlo invitado a la fiesta" y darle más

visitas del sacerdote que se limita a oficiar el acto litúrgico. Su presencia es muy escasa y casi siempre en ocasión de situaciones especiales como la fiesta patronal o una boda.

En general de acuerdo con nuestra información en este municipio la influencia de la religión y la iglesia católica es menos importante que en las otras comunidades estudiadas, lo que ha ocasionado que el espacio religioso quede casi totalmente en posesión de los miembros de la sociedad. Respecto del sacerdote católico, pudimos observar que cuando menos en Kanxoc, aparece como una figura extraña, ajena, que viene eventualmente porque su presencia es importante para ciertos momentos ya que finalmente es un intermediario ante la divinidad, pero con el que no se tiene más relación que la estrictamente necesaria.

Esta autonomía religiosa ha permitido que estas comunidades reinterpreten bajo su propia óptica cultural la religión impuesta, lo mismo la católica que las acepciones protestantes, o las expresiones religiosas o sectas, que representan nuevas formas de relacionarse con el mundo de lo sagrado. Sin embargo no puede soslayarse que las diferentes formas religiosas no católicas, están incidiendo en el mundo simbólico de los campesinos mayas. Así la penetración de las llamadas sectas o "hermanos" como les llama la gente tiene un efecto desintegrador, por lo menos en nuestro universo de estudio, con relación a algunos de los emblemas de la identidad colectiva que operan en el nivel comunitario e incluso regional que se reproducían y reforzaban continuamente a través de los rituales comunitarios, en especial aquellos mediante los cuáles se manifestaba solidaridad y la relación con el territorio. También es importante tomar en cuenta el efecto inmovilizador que tienen entre sus seguidores como resultado de los contenidos milenaristas de algunas de éstas sectas que plantean la posibilidad del fin del mundo actual y el advenimiento de un nuevo orden social donde "todos seremos iguales".

Es entendible que aun en una comunidad como Kanxoc, considerada "como muy tradicional" tengan lugar cambios que indican que no se encuentra al margen del proceso de la modernidad y la globalización de la cultura y de la ideas. Es en este sentido que podemos hablar de la diferenciación religiosa y de la incorporación de

importancia a los bailes y la corrida que a los santos. Esta misa fue la única participación del sacerdote en la fiesta patronal.

elementos provenientes de la cultura global, que han penetrado en la cultura nativa y que al ser reinterpretados inciden en los referentes que conforman la identidad, dando lugar a una redefinición actualizada de ésta que permite al individuo y al grupo su reproducción social y cultural.

De la información obtenida tanto de la encuesta como de las entrevistas en el trabajo de campo se desprende que aunque la población de Kanxoc es mayoritariamente católica pues representa el 75%, una parte significativa del 25% restante pertenece a las formas no católicas. En este municipio encontramos que el 21.2% de los entrevistados pertenecen a las nuevas formas religiosas como la Iglesia de la Asamblea de Dios, la Iglesia de la Restauración, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), la Pentecostés y un 3.8% contestó no tener religión por lo que presumimos que pueden ser miembros de algunos grupos muy recientes como los llamados "Sabáticos", Adventistas, los Testigos de Jehová o la Luz del Mundo que tienen escasa presencia en otras comunidades del municipio. Como podemos observar la presencia de otras orientaciones religiosas son notoriamente contrastantes con Motul donde sólo el 8.3% dijo pertenecer a expresiones no católicas. Al parecer la presencia de éstas tienen una existencia de menos de 20 años, habiendo un incremento de diversos grupos en los últimos 15 años. En Kanxoc la más antigua es la Asamblea de Dios o Templo del Divino Maestro que según el pastor se fundó hace 20 años y actualmente cuenta con 80 miembros aproximadamente. El lugar de culto es un templo de construcción moderna y el más espacioso de los templos no católicos ya que incluso dos de ellos sólo cuentan con una casa de paja. En general los fieles de estos grupos se reúnen por las noches 5 días a la semana y el domingo durante todo el día.

En general estas manifestaciones religiosas imponen a sus feligreses las mismas prohibiciones que las de Uci, como son la realización de aquellos rituales considerados como paganos, tal son los casos de los asociados al cultivo de la milpa o las festividades religiosas colectivas como los gremios y la fiesta patronal ya que de acuerdo con nuestros entrevistados son consideradas "paganas" "inútiles" "que no sirven" y/o "contrarias a la creencia en Dios" pues carecen de efectividad y si en cambio "contribuyen al deterioro del patrimonio familiar y promueven el alcoholismo, el

paganismo y la violencia". También se aplican las mismas restricciones al uso de determinada ropa para las mujeres y el consumo de alcohol o la asistencia a fiestas y bailes de "gentiles" como dijo el pastor don G. Choc, al referirse a los católicos que "sólo se emborrachan, bailan y arman pleito". Así las familias que pertenecen a cualquiera de los otros horizontes espirituales tienden a escindir-se del resto de la población para participar exclusivamente en aquellas actividades autorizadas por su grupo religioso. Los únicos rituales permitidos por los grupos religiosos no católicos son el *Hanal Pixán* o Ceremonia de los muertos y el *Hets-méek* o bautizo maya, tal como sucede también entre los grupos de Uci.

Realmente los grupos no católicos que funcionan en Kanxoc aunque en términos absolutos han aumentado durante los últimos años, en términos relativos no tienen todavía una presencia importante en relación al número de miembros con que cuentan, ya que a excepción del la Asamblea de Dios, los demás, la Iglesia de la Restauración, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días y la Pentecostés tienen un promedio de 20 a 30 integrantes cada una. La relevancia que han adquirido recientemente se debe más que nada a la identificación que muchos de sus miembros han hecho con uno de los dos partidos que tienen mayor influencia entre la población. Aunque todos los pastores entrevistados, negaron cualquier tipo de filiación partidista o campaña proselitista cuando menos dentro del espacio y actos litúrgicos, aceptaron que al término de las sesiones y en las afueras del templo "los hombres conversan de política" "pero cada quién es libre de irse con él que piense es el mejor y más le conviene".

La recomposición del mundo sagrado que tuvo lugar después de la conquista y que se expresa actualmente entre los kanxoques en los rituales vinculados al cultivo de la milpa, los gremios y la fiesta patronal han sido durante mucho tiempo el núcleo alrededor del cuál se aglutina el mundo simbólico, convirtiéndose en emblemas sacralizados de la identidad colectiva. Respecto al primero ya fue ampliamente descrito y analizado en el capítulo anterior, por lo que en este capítulo abordaremos las otras dos actividades, destacando aquellos aspectos que consideramos determinantes como expresiones de identidad.

7.5.- Los gremios: una visión particular

Los Gremios es una de las manifestaciones comunitarias de la religión católica más extendidas en Yucatán, sin embargo no existe una homogeneidad con respecto a su conformación ya que mientras en algunas poblaciones como Mérida, Ticul, Tizimin o el mismo Uci que ya describimos, esta festividad tiene una connotación laboral, en otras como es el caso de Kanxoc la relación con la actividad productiva no se manifiesta claramente aunque la mayoría de los participantes son campesinos que trabajan la milpa.

Los kanxoques tienen una particular interpretación de los gremios que consiste en la existencia de uno sólo al que llaman El Gremio de las Cuarenta Horas, que tiene lugar en el mes de septiembre y que no está dedicado a ningún santo en especial y cuyo nombre hace referencia al tiempo que debe permanecer cada segmento en el interior del templo. Este gremio se subdivide en cuatro gremios de diez horas, de tal manera que cada uno de los cuatro gremios deben mantenerse diez horas dentro de la iglesia, aunque éstas no son continuas sino por turnos. Cada uno de los gremios al igual que en Uci realiza actividades parecidas y el ritual es básicamente el mismo⁹⁸.

La celebración de los gremios es rotativa e involucra a todas las familias de la comunidad, excepto desde luego a quién no pertenece a esta religión. En Kanxoc el presidente del gremio, es presidido por un *cuchnaal* o *diputado*⁹⁹ que es el responsable de la organización, pero que solicita la cooperación de parientes, amigos o cualquier otro voluntario para solventar los gastos, son llamados "socios" y vienen a ser una especie de invitados especiales que son tratados con deferencia con respecto a los demás invitados o asistentes¹⁰⁰, pero aún éstos pueden colaborar en especie, dinero o

⁹⁸ - Una diferencia importante se observó en cuanto a la participación femenina ya que aunque la presencia de la mujer es notoriamente superior a la masculina, son más espectadoras que protagonistas ya que el peso del ritual está a cargo de los hombres, incluso ocupan el cargo de "noveneros o rezadores".

⁹⁹ - Villa Rojas (1978, pp. 359) menciona que entre los cruzob también a los responsables de la fiesta patronal se le llama diputado y señala que "los diputados tienen libertad para solicitar la ayuda de otras personas"

¹⁰⁰ - Llamamos asistentes a todas aquellas personas del pueblo que no fueron expresamente invitadas al gremio, independientemente de que hayan o no contribuido en algún aspecto, pero que está en libertad de asistir y a quién también se le proporciona comida y bebida sin restricción.

trabajo "si es su voluntad" como dicen los kanxoqueños. Comparativamente con Uci, en Kanxoc continúan operando los mecanismos de ayuda mutua y reciprocidad entre la mayor parte de los habitantes que toman parte en este festejo. La preparación de esta fiesta es organizada y supervisada por los dos *nojoch principales*, el llamado *nojoch prioste* que significa jefe, gran señor o mayor de mayores, y el otro h'men que ocupa el segundo lugar en esta jerarquía, quiénes previamente se reunirán con los responsables de los gremios para establecer el compromiso y detallar las diferentes actividades que se realizarán. La celebración requiere de tres días en donde también se presenta una división del trabajo basada en los diferentes papeles sociales asignados a cada sexo. Las mujeres se dedican a guisar la comida ceremonial y las tortillas, mientras que los hombres son los encargados de preparar el *pib* u horno, matar y limpiar a los animales que se van a utilizar en los guisos.

El ritual de los gremios está constituido por una procesión que está presidida por el responsable del gremio, su familia y un grupo de muchachas solteras vestidas con el traje regional que en este caso es un hipil bordado de hilo contado considerado como vestido de lujo. Se acompaña de imágenes religiosas principalmente de los santos patronos San Cosme y San Damián, de música de jarana y de cohetes o voladores como les llaman en Yucatán. Al llegar a la iglesia se hace la entrega de la ofrenda consistente en un adorno de gran tamaño llamado "ramillete" (similar a la "ramada" de Uci) elaborado con papel de china que se deposita en la entrada del templo. El sacerdote recibe al gremio y celebra la misa en maya y en español con el apoyo de los "noveneros" o rezadores, y finalmente en la casa de los *cuchnaal ob o diputados* de los gremios, se sirve la comida ritual ya mencionada que es el relleno negro.

Una vez terminada la comida el gremio sale para entregar los estandartes a la casa de quién será presidente para el próximo año en medio de música de jarana y voladores. Al hacer la entrega de los estandartes se le da también parte de la comida, una cabeza de cochino pibil, tortillas y de dos a cuatro botellas de aguardiente o anís (como le llaman) que se reparten mientras se conversa sobre las actividades del próximo año. A su vez quién recibe el gremio también tiene la obligación de ofrecer a

los que entregan el gremio, como a sus invitados comida y anís¹⁰¹. Es decir que tanto la acción de recibir como la de entregar el gremio, implica un gasto para la familia, que resultaría más oneroso si no se contará con la colaboración de los parientes y amigos. Sin embargo ser presidente del gremio o ser diputado de la fiesta es cuestión de prestigio. Durante el tiempo que desempeñan este rol, los actores gozan de la admiración y respeto de los demás. Así mientras más vistoso y abundante sea el festejo, mayor será el prestigio alcanzado, que estará en función de la cantidad de gente que acuda no sólo como invitado sino como asistente y de cómo sea atendida tanto en calidad como en cantidad.

Sin embargo actualmente tanto los presidentes de los gremios como los diputados de la fiesta patronal, en muchas ocasiones se autoseleccionan en función de sus recursos debido al deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de los campesinos que les impiden hacerse cargo de los gastos que implica ocupar estos cargos aunque cuenten con la ayuda de parientes y amigos. Según nuestros entrevistados, anteriormente estos cargos eran otorgados por los *nojoch mayores* por lo que todos podían llegar a ser *cuchnaal*. En el presente sólo aquellos que tienen mayores recursos pueden ocupar un cargo.

7.6.- Una reinterpretación de la fiesta patronal: Kanxoc

La fiesta patronal también tiene sus particularidades, entre los kanxoces el Santo Patrón es una dualidad representada por San Cosme y San Damián, que son de color oscuro sin llegar a ser negros, una imagen es más pequeña que la otra y están ataviados con sendas vestimentas semejantes a las que usan los obispos. La fiesta esta totalmente a cargo de la comunidad mediante el sistema de cargos religiosos encabezados por los llamados *nohoch nohoch* o *mayor de mayores*¹⁰² cuya permanencia en el cargo es indefinido¹⁰³. Le siguen en orden jerárquico los *nohoch* o

¹⁰¹.- Llamam anís a una bebida alcohólica de elaboración local que se bebe en ocasión de determinados eventos especiales familiares o colectivos.

¹⁰².- Para ser *nohoch principal* o mayor de mayores es prerequisite ser h'men, siendo los h'men ob de mayor prestigio Don Aniceto *May Ch'oc* que es el *nohocho* mayor o *nojoch prioste* y Don Donato que le sigue en jerarquía y que es también *nohoch* mayor.

¹⁰³.- En su obra *Las formas de gobierno indígena* Aguirre Beltrán (1981, pp., 22) menciona que el gobierno del *calpulli* "era ejercido por un consejo en el que recaía la autoridad suprema. Se

mayores que tiene a su cargo el cuidado y arreglo de la iglesia, le siguen los *nojoch* o *mayores* de cada una de las diversas actividades que conforman la fiesta, así por ejemplo, esta el *nohoch* o *mayor* de los toreros, el *nojoch* de los vaqueros etc. Excepto los dos *nojoch* principales, los demás participan activamente solamente en ocasión de la fiesta patronal aunque su permanencia en el cargo como todos los demás es indefinido.

Según algunos autores que han estudiado el sistema de cargos entre los pueblos indígenas en México (Villa Rojas, Medina, Beltrán) la existencia de éstos cargos religiosos son una adaptación de las formas de gobierno indígenas prehispánicas a las diferentes estructuras de poder impuestas desde la colonia hasta la revolución de 1910. La característica que presenta mayor continuidad en esta estructura es la existencia de un consejo constituido por un grupo de ancianos que gozan de prestigio en la comunidad y que ejercen el control básicamente en el espacio simbólico-religioso a través del sistema de fiestas. En el caso de los mayas de Kanxoc encontramos que se presenta una imbricación no muy clara entre los cargos religiosos y los civiles, que les ha permitido hasta el momento controlar cuando menos en parte los espacios materiales y simbólicos que implica la estructura del poder local. Sin embargo es interesante destacar la actitud del *nojoch* principal, también llamado *nojoch prioste*, jefe o gran señor, de negar explícitamente hacia los extraños su ingerencia en los asuntos civiles, tratando de dejar muy claro que su liderazgo y participación se restringe al ámbito religioso. Ésta actitud explícita es secundada por el conjunto de los mayores y las otras autoridades civiles como el comisario municipal y el comandante de la Guardia. Sin embargo durante nuestra estancia en la comunidad pudimos observar en diversas ocasiones la influencia que tiene entre la sociedad kanxoque.

Previamente a la celebración de la fiesta tienen lugar dos reuniones, una en diciembre y otra en febrero que son presididas por el *nojoch prioste* (*jefe o gran señor*). La primera se realiza en casa del *nojoch* o *mayor* que ocupa el segundo sitio en la jerarquía y tiene por objeto que todos los participantes de la fiesta se pongan de

hallaba integrado por los ancianos del *calpulli*, es decir, por los jefes de las parentelas o familias extensas; dicho de otro modo, por los hombres de mayor edad y sabiduría, cabezas de grupo de familias conyugales ligadas entre sí por herencia directa, patrilínea o matrilínea. En la época colonial, estos ancianos fueron llamados indios cabezas e intervenían en todos aquellos asuntos que demandaban una decisión trascendente".

acuerdo acerca de la organización de la fiesta. En esta reunión se firma un documento llamado "contrata" donde aparecen los nombres de todos los participantes principales de la fiesta, llamados *cuchnaal ob o diputados*. En este documento aparece junto con su nombre el anticipo en dinero que cada *cuchnaal o diputado* aporta como señal de "compromiso" y se fija el día para la segunda reunión a la que llaman "convite", para la cual también se designa a un diputado responsable¹⁰⁴. Cada uno está obligado a ofrecer una comida a la que tiene acceso cualquier persona de la comunidad, una misa en la que se lleva como ofrenda flores y parte de la comida elaborada, una corrida de toros y un baile moderno por la noche, amenizado por conjuntos de música viva que también son contratados por el *cuchnaal o diputado* donde se cobra la entrada y se vende cerveza, comida y otros productos.

Una demostración de cómo los pueblos indígenas se apropian de elementos de la cultura impuesta para integrarla a la suya, son algunos de los cargos de la fiesta de Kanxoc. La fiesta dura siete días que corresponden justamente a la semana de la Pascua, cada uno de los siete días está a cargo de un *cuchnaal o diputado*¹⁰⁵ y de sus familiares consanguíneos, afines o rituales. Actualmente y debido a las condiciones socioeconómicas de la mayoría de la población el cargo de diputado es una autoelección que es legitimada por los *nohoch mayores* y que está en relación directa a la disposición de recursos. Sin embargo puede decirse que una buena parte de las familias de Kanxoc consideran un honor que un miembro de su familia sea diputado y por lo mismo las redes familiares aportan solidariamente sus recursos que pueden ser en dinero, en especie y en trabajo. Tanto los toreros como los vaqueros son voluntarios casi siempre con lazos de parentesco o amistad con el diputado en turno.

¹⁰⁴ - La participación de la fiesta implica tres días de trabajo para el diputado y su familia en los que apenas si se duerme. Todo inicia con la compra de todos los materiales que se van a necesitar para la preparación de los alimentos que se van a ofrecer; posteriormente las mujeres preparan los elementos que se van a utilizar para la comida mientras los hombres matan al cochino y cavan el *pib* donde se cocerá el relleno negro; en tanto otros hombres llevan a moler el maíz para que se hagan las tortillas e incluso los niños varones de cierta edad participan vigilando durante parte de la noche el *pib u horno*. La fiesta se lleva a cabo mediante una clara división del trabajo básicamente con relación al género que es parte de las reglas no escritas que rigen la estructura social de los kanxoques.

¹⁰⁵ - Como en el caso de los gremios ser responsable o diputado de la fiesta, implica prestigio que especialmente en este caso suele capitalizarse como parte del currículum para acceder a cargos públicos ya sea en la estructura política formal o en el sistema de cargos religiosos.

La segunda reunión o "convite" se verifica en el mes de febrero y tiene lugar en la plaza del pueblo con la asistencia de los *nojoch* o *mayores* y de todos los diputados. Tiene por objeto presentarse a la comunidad a manera de compromiso público para garantizar la realización de la fiesta. Asimismo se utiliza para reclutar¹⁰⁶ el personal necesario para la corrida de toros pues tanto toreros como vaqueros son miembros voluntarios de la comunidad que no recibirán a cambio más que comida y bebida, por lo que tiene una connotación de solidaridad con el diputado, pero también con la comunidad. El diputado del convite ofrece a todos los demás comida y bebida y paga la música que acompaña al festejo. En realidad el "convite" es la primera actividad de la fiesta patronal ya que además de la comida después tiene lugar el baile de la vaquería que ejecutan los *ok'oto'ob* o *bailadores de jarana*¹⁰⁷ provenientes de Tixhualactún la comisaria vecina de Kanxoc que tiene lugar en la plaza del pueblo en tanto que la música se prolonga hasta las doce de la noche.

La amplia participación de la gente en la realización de la fiesta patronal se expresa en todas las actividades que se desarrollan durante la semana. Lo mismo para la preparación de la comida, como de las corridas, los bailes y en menor medida de la misa, existen grupos especializados que son reconocidos por la comunidad¹⁰⁸. Entre estos especialistas podemos citar a todos aquellos que participan en la comida que se ofrece en la casa del diputado. Se encuentran entre las mujeres a las *x-pak'acho'ob* o *torteadoras*, que voluntariamente se ofrecieron a ayudar al diputado en calidad de *tuzbel* o *invitadas*; las *x-kuso'ob* o *cocineras* que además de la elaboración del guiso también sirven la comida y la bebida. Todas son dirigidas por la *nohochil* o *mayor* de las *x-kus*, que es la mujer a quien se considera con mayores conocimientos en la preparación de la comida. Este grupo de mujeres establece un compromiso con el

¹⁰⁶. - El día del convite se instalan dos mesas donde todos los *nojoch* o *mayores* (tanto los *nojoch* principales, como los *nojoch* o *mayores* de los toreros, vaqueros anotan a los voluntarios para desempeñar este trabajo durante las corridas.

¹⁰⁷. - En el caso de Kanxoc las mujeres jóvenes que integran este grupo de bailadores tienen también además de su presentación, la función de bailar con los hombres de la comunidad que lo soliciten, siempre y cuando no sean molestadas por los solicitantes que en su mayoría se encuentran con cierto grado de alcoholismo.

¹⁰⁸. - Para invitarlos a participar se visita en su casa a los que se considera tienen mayores conocimientos o responsabilidad y se les lleva como regalo refrescos embotellados y una botella de anís.

diputado y por lo tanto no son *tuzbel* o invitadas por lo que quedan bajo la subordinación del diputado, estando obligadas a obedecer cualquier orden que les sea dada.

Las *x-kuso'oob* o cocineras es un grupo de mujeres consideradas como "expertas" teniendo por ello un status de prestigio dentro de la comunidad que es producto del proceso de socialización femenino que al parecer puede ser transmitido a sus hijas u otras parientes mujeres. Pero que también como parte de la división del trabajo se considera una "especialización" por su disponibilidad al servicio de la comunidad. Por el lado de los varones encontramos a los *itz'aak oob* que vienen siendo ayudantes del diputado y son los encargados de cavar el *pib* o hueco donde se cocerá la comida, matar, lavar y preparar al cochino y a las aves para hacer los guisos, también se encargan de cocer el maíz y llevarlo a moler para la elaboración de la tortillas así como servir la comida y escanciar el alcohol que se sirve solamente a los hombres.

En total la fiesta dura siete días y cada uno de ellos esta a cargo de un *cuchnaal* o diputado. Una de las actividades con las que inicia su participación es el ofrecimiento de comida durante todo el día que ocupa el cargo. Por la mañana se ofrece a los socios que participan en la realización de las actividades de preparación y organización de la fiesta del diputado, diversos guisos elaborados con algunas de las partes de cerdo como chicharra, buche, moronga, una parte de la cual se deja como ofrenda en la iglesia para ser retirada en la noche. Previamente a la corrida se ofrece la comida del mediodía consistente en el platillo ceremonial por excelencia, el relleno negro y por la noche chocolomo si se mató a una de la reses durante la corrida o los restos de la comida del día. Tiene a su cargo también la corrida para la cual tiene que conseguir los toros, la música y los otros elementos que se necesitan para torear como los capotes y las banderillas. La noche anterior en los bajos del comisariado municipal tiene lugar el baile, que es amenizado por dos conjuntos de musicales que tocan música de moda. Los asistentes a este evento son tanto de la comunidad como de otros pueblos cercanos e incluso de Valladolid. Las utilidades de lo que se recaude por la entrada (sólo los hombres pagan) y la venta de refrescos y cervezas serán para el diputado. La venta de cerveza que se realiza en el baile y durante la corrida, es la única forma de

recuperar parte de los gastos realizados. Aunque no siempre se logra este objetivo llegando incluso a tener pérdidas. Pues como se recordará debido a que los participantes en las corridas no cobran y los animales que se toreadan son prestados o donados, la entrada es gratuita.

Días antes del primer baile se construye el ruedo o tablado donde se llevarán a cabo las siete corridas. Está también es una actividad en la que se expresa la cooperación y solidaridad entre los kanxoques, la mayoría de los hombres aportan los materiales y el trabajo que no tiene más retribución que la comida y el "trago" como le llaman al alcohol. El ruedo es muy rudimentario y no cuenta con palcos, las corridas son presenciadas de pie¹⁰⁹. La noche que se termina la construcción tiene lugar el ritual de la "bendición" del ruedo, que consiste en plantar en el centro el *yaxché* o ceiba, considerado el árbol sagrado de los mayas a quién se le da el nombre de Juan Tun o cuidador del ganado. Previamente el diputado y sus ayudantes cortan el árbol para ser llevado en la madrugada al ruedo en medio de gran algarabía y acompañados de música y el estruendo de los voladores. Mientras llevan a cabo la colocación que también es presidida por el *nojoch prioste*, priva un ambiente muy animado donde se reparte anís y se hacen innumerables bromas alusivas a las características personales de los participantes o de otras personas conocidas¹¹⁰. Después de plantar el *yaxché* se le cuelgan algunos frutos para dar la idea de que ha fructificado por lo que puede estar significando abundancia, prosperidad y buenos augurios para la fiesta. Posteriormente durante cada una de las corridas en la madrugada, el *cuchnaal* o *diputado* toma posesión de la plaza de toros con un ritual llamado *anona*. El ritual se inicia cuando en la madrugada (entre 3 o 4) los jinetes, toreros, vaqueros y músicos van a buscar al diputado a su casa quiénes hacen un recorrido por varias calles del pueblo en medio de

¹⁰⁹.- Según la gente de Kanxoc esto se hace "porque para gustar la corrida no se cobra nada y si se hacen asientos se tendría que cobrar y entonces nadie entraría, ya que la gente de aquí es muy pobre".

¹¹⁰.- Villa Rojas (1978, pp. 364) cita a Sánchez de Aguilar y Cogolludo al hacer alusión a esta actitud bromista de los mayas "Son graciosísimos en los chistes y motes que dicen a sus mayores, y jueces, si son rigurosos, si son blandos, si son ambiciosos, y esto con mucha agudeza y en una palabra; y para entenderlos, y saber a quién motejan, conviene saber su lengua muy bien, y las frases y modos de hablar que tienen en sus triscas y conversaciones que son muy agudos y de reír" Asimismo describe que entre los cruzoob también se llevaba a cabo el ritual de la colocación del *yaxché* o *ceiba* en el ruedo como primera actividad antes de iniciarse las corridas de toros.

música y de cohetes, para después trasladarse a la plaza y dar una vuelta al ruedo acompañado de los toreros y vaqueros que participaran en la corrida, en donde continúa la música de jarana y el estruendo de voladores o cohetes.

Posteriormente todo el contingente se dirige a la casa del diputado para desenterrar el relleno negro que estuvo toda la noche en el *pib u horno* y a partir de este momento se empieza a servir a toda la gente que llegue al festejo. Después de la comida el *cuchnaal* acompañado de los dos *nojoch* o *mayores* principales (don Anís y don Donato), así como de todos los mayores de la fiesta, de sus ayudantes, sus familiares, amigos e invitados harán un recorrido por varias calles del pueblo también acompañados de música de jarana y voladores hasta la iglesia donde depositará como ofrenda "un ramillete" y a continuación se traslada a la corrida donde darán dos vueltas al ruedo antes de que empiece el espectáculo¹¹¹. Con la corrida el *cuchnaal* o *diputado* da por terminada su participación en la fiesta, y es hasta este momento cuando le está permitido tomar bebidas alcohólicas sin restricción, por lo que sin excepción el diputado ya sea joven o mayor toma hasta embriagarse. Es interesante señalar que a diferencia de los diputados, los dos *nojoch* principales siempre dieron la apariencia de estar sobrios no obstante haber bebido en diversos momentos.

El baile que abre la fiesta es la vaquería que se inicia con la participación de los *ok'oto'ob* o *bailadores* contratados en Tixhualactún y que habían actuado antes durante el baile del convite. Posteriormente todos los demás asistentes que deben vestir el traje regional se incorporan a la pista. Antes de iniciar los bailes nocturnos, cada *cuchnaal* o *diputado*, su familia y demás parientes, amigos, socios y ayudantes deben llevar a la iglesia una ofrenda para los santos patrones consistente en un "ramillete", flores para el

¹¹¹ .- El ganado que se torea son toros y vaquillas, en su mayoría pertenecientes, a la raza cebú a quienes se les rasuran los cuernos y que son rentados o donados como "promesa" hecha a los santos a cambio de una petición o bien recibido por algunos de los socios que tienen ganado, quienes pueden ser de la comunidad o de fuera. Generalmente cuando es una promesa el animal es sacrificado en el ruedo, así sólo uno o dos días de la corrida se mata al animal para vender su carne, cuya ganancia corresponde al ganadero. Por otra parte debido a que los toreros son hombres de la comunidad que se ofrecen como voluntarios, no tienen ni los implementos que utiliza el torero ni la técnica, por lo que casi todas las toreadas resultan jocosas y de gran diversión para la gente, pues incluso en ocasiones se lanzan al ruedo algunos espontáneos que por general están en estado de ebriedad exponiéndose a ser lastimados por el toro. Aunque no duran mucho tiempo pues la Guardia viene por él para llevarlo preso hasta que se le pasa el estado de embriaguez.

altar y sudarios¹¹² que son colocados por el diputado y su esposa sobre las imágenes, enseguida se reza un rosario que será conducido por los rezadores. Al concluir esta ceremonia, el contingente se dirige al baile que en realidad empieza aproximadamente alrededor de las doce de la noche y dura hasta las cuatro de la mañana con la asistencia de gente de la comunidad y de otros pueblos cercanos. La asistencia y comportamiento de los pobladores de Kanxoc a los bailes está regida por ciertas reglas que responden a las concepciones de los papeles y status asignados al género. Las mujeres que tienen "el permiso social" para participar en el baile son exclusivamente las jóvenes solteras, ya que a las mujeres casadas independientemente de su edad sólo les permite "ir a gustar", es decir, como observadoras ya sea que acompañen a su esposo, a las hijas, sobrinas o nietas. En tanto que a los hombres se les permite bailar libremente al margen de su edad y estado civil, teniendo como única restricción un estado de embriaguez muy evidente que ocasione molestia a la pareja de baile o provoque disturbios.

La última corrida que da término a la fiesta es la charlotada. Esta corrida se diferencia de las otras porque los toreros se visten con ropa de mujer y se maquillan. El vestido utilizado es el hipil, y es responsabilidad del diputado encargado de este día conseguir tanto la ropa como los cosméticos utilizados. Los toreros durante la corrida además del vestido imitan gestos y actitudes "femeninas" exagerándolas. Después de la corrida tiene lugar otro baile de la vaquería, pero esta vez solamente participan los toreros y otros hombres que también se visten de mujer y que se encuentran en

¹¹².- Existe la creencia de que si al colocar los sudarios, el sombrero del santo se cae es signo de mala suerte o de castigo porque el *cuchnaal* hizo esta ceremonia con desgano o sólo por obligación. En esta ocasión nos tocó presenciar como uno de los diputados se resistía a ir a la iglesia a llevar la ofrenda y aunque fue convencido por su padre lo hizo a disgusto. A la hora de colocar el sudario a uno de los santos, el sombrero de la imagen se cayó y esto causó gran impresión entre los asistentes sabedores de lo que presagiaba. El baile que siguió inmediatamente y que correspondía a este diputado tuvo poca asistencia. En consecuencia también poco consumo de refrescos y cervezas a tal grado de que en lugar de recuperar parte de lo invertido tuvo pérdidas y culminó esta serie de eventos con la muerte de su suegro de un infarto en la madrugada después de la fiesta. Para la gente todo lo acontecido fue en castigo por no haber realizado la ceremonia de la iglesia con fe y agradecimiento al santo. Pues como dijo el *nojoch proste* la fiesta "es para San Cosme y San Damián porque ellos son los que cuidan al pueblo" y "de este modo ellos saben que la gente les agradece lo que hacen".

diferentes grados de alcoholización¹¹³. La participación en este baile es libre para todo aquél que se disfrace de mujer y este dispuesto a bailar compitiendo con los demás, primero para ver quién lo hace mejor y conforme transcurre el tiempo, para lograr mantenerse en pie, pues casi la totalidad se encuentran ebrios. Lo mismo que en la corrida o "charlotada" se da una inversión de los papeles asignados que tienen el significado de romper con el orden cotidiano. Como en los bailes nocturnos las mujeres son simples espectadoras ya que en esta ocasión ni siquiera las jóvenes pueden incorporarse.

En el aspecto religioso se finaliza con una procesión y una misa en las que participan tanto los integrantes de la fiesta como todo el pueblo. Es encabezada por los *nojoch mayores* y el sacerdote, acompañada de música y voladores. Como en el caso de Uci, también en Kanxoc, la procesión es una de las actividades de la fiesta pero en este caso no la más importante, como en la primera comunidad. Esto podríamos atribuirla a que a diferencia de Uci en Kanxoc, la comunidad continúa manteniendo en su poder el control de la fiesta patronal tanto en el aspecto material como simbólico que les permite utilizar todo el espacio de la festividad para recrear libremente los elementos culturales que le dan sentido a su identidad y la reafirman.

Al día siguiente de terminada la fiesta, todos los que tomaron parte en el festejo, se organizan y junto con los dirigentes de la Guardia, realizan la limpieza. En esta actividad como en casi todas las que integran la fiesta, se hace evidente un clima de solidaridad en la que parecen desaparecer o cuando menos se diluyen las diferencias políticas y de otro tipo que subyacen en el interior de la comunidad.

Como puede observarse, integrados dentro de la fiesta patronal encontramos en Kanxoc la presencia de elementos culturales que pueden tener un posible origen prehispánico maya y la existencia de una matriz cultural que ha permitido a este pueblo redefinir su identidad étnica. Tal es el caso del papel que juega el *yaxché* o ceiba, considerada como el árbol sagrado del pueblo maya asociado a la vida y que es plantada en medio del coso donde tendrán lugar las corridas de toros, para proteger a

¹¹³.- Durante todo el tiempo que dura la fiesta puede percibirse un estado constante de excitación que no siempre es producto del alcohol ya que puede observarse en todos los participantes, bien lo hagan directamente bien como invitados. Incluso los parientes que profesan otra religión participan en algunas de las actividades que no le son prohibidas ya sea como ayudantes en ciertas tareas o invitados a las comidas del diputado.

los toreros por lo que la siembra del árbol es un ritual indispensable para dar inicio a la fiesta. Asimismo la elaboración y consumo de la bebida ceremonial del *balché*¹¹⁴, que aunque tiende a desaparecer, aun es elaborada con esa connotación. También podríamos tomar como otro indicio prehispánico la existencia de una especie de alcoholismo ritual, ya que cada uno de los diputados que participan se abstienen de tomar bebidas etílicas en los días previos al designado para él. Una vez que ha terminado la última actividad de su participación que es la corrida, el diputado puede empezar a ingerir alcohol hasta embriagarse, porque como dicen los kanxoques, "tiene derecho porque ya cumplió el compromiso".

Lo importante a destacar es que comparativamente hablando con lo que sucede en la zona henequenera y particularmente en Motul y Uci, en la zona milpera del oriente, en el municipio de Valladolid y especialmente en Kanxoc, podemos plantear que las fiestas analizadas continúan siendo los espacios a través de los cuáles se reproduce y se reconfigura una identidad étnica maya que lejos de permanecer inmutable o anclada en el pasado, ha logrado reconstruirse en función de nuevas condiciones, pero conservando parte de la matriz cultural que comparte con otros pueblos mayances.

Lo planteado a lo largo de este capítulo nos permite plantear algunas consideraciones con respecto del papel que juegan la religión y el poder en la construcción y redefinición de la identidad y en particular la identidad étnica. En este sentido podemos decir que la autoridad comunitaria es considerada como la máxima representación del poder, lo que nos indica que la percepción del poder no va más allá del mundo de la vida inmediato o cotidiano. Esto es válido para las dos regiones de estudio ya que al analizar la información por municipio encontramos que a pesar de los diferentes procesos históricos que han experimentado cada una de ellas, no se aprecian diferencias sustanciales en la forma de percibir al poder local como el que tiene el mayor reconocimiento. Esta limitada y pragmática concepción del poder ha hecho posible el mantenimiento de una estructura política corporada donde el ejercicio

¹¹⁴ - Actualmente sólo algunos campesinos, generalmente los más ancianos elaboran el *balché*. Éste como otros elementos simbólicos de los mayas se encuentran en proceso de desaparición, siendo sustituida por bebidas más modernas como la cerveza o el llamado anís. "Pocos lo hacen, es costumbre de los mayores pero casi nadie recuerda de ella" dijo con tristeza Don Florentino.

del poder del cacique local o comunitario es totalitario hacia el interior de las comunidades en la medida en que es legitimado por la misma gente a través del voto pero también del reconocimiento de su relación con las esferas más altas del poder y la consecución de beneficios y demandas principalmente individuales y ocasionalmente colectivas.

Asimismo encontramos que cuando menos entre la población estudiada existe una escaso nivel de organización, ya que del total de la muestra sólo una tercera parte aproximadamente declaró estar o haber estado organizado comunitariamente para la consecución de algún objetivo. Si a esto le agregamos que en muchos casos se trata de organizaciones forzadas, como es el caso de las sociedades para la obtención de crédito donde es prerequisite pertenecer a una agrupación de preferencia afin al entonces partido en el poder (PRI); o bien en el caso de los campesinos tanto maiceros como henequeneros que por el sólo hecho de serlo pertenecen a la CNC., nos permite plantear que actualmente la mayoría del campesinado maya-yucateco no tiene formas organizativas propias dentro de la estructura de poder que coadyuvan a canalizar sus principales demandas, por lo que se ven obligados a utilizar en una actitud pragmática las formas y mecanismos de asociación que el mismo sistema les impone.

Como se ha podido ver a lo largo de este capítulo, existen entre las dos zonas estudiadas más diferencias que semejanzas al interior de la estructura política. Analizarlas nos ha permitido identificar las formas de articulación que tienen con el Estado y de que manera esta vinculación ha influido en las diferentes formas de acceso y ejercicio del poder, determinando la reconfiguración de su identidad y la persistencia étnica y cultural.

En ambas zonas el acceso y ejercicio del poder esta restringido a una minoría generalmente vinculada entre si por lazos de parentesco ya sea consanguíneo, por afinidad o ritual. Mientras en la zona henequenera la elección de las autoridades es una imposición que se realiza totalmente bajo los parámetros de la política nacional (y el entonces partido en el poder), la actuación del colectivo social se circunscribe solamente al papel de legitimadores mediante la coerción y la manipulación de sus necesidades; en el oriente en cambio y muy particularmente en Kanxoc, la colectividad juega un papel activo tanto en la selección como en la vigilancia de aquellos que

ejercen el poder político sea formal o informal. Aquí podemos observar todavía una fuerte imbricación entre el poder formal e informal, representado este último por una jerarquía cívico-religiosa cuyos orígenes parecen encontrarse en la estructura política de los mayas coloniales e incluso de la época prehispánica según los etnohistoriadores.

Por otro lado es posible ver que de acuerdo con nuestro estudio la estructura política basada en el municipio es la unidad básica a partir de la cual se estructura el mundo de vida de los pobladores indígenas en Yucatán y se vislumbran las reivindicaciones étnicas y de clase. La identidad hasta hace poco también adscrita fundamentalmente al territorio municipal comunitario, tiende a ser más abarcativa debido a la pluralización de su mundo de vida, resultado del actual proceso globalizador. Las poblaciones estudiadas nos han demostrado que existe una fuerte vinculación entre las diversas formas del poder y la construcción de la identidad.

Sin embargo en función de las diferentes características de estas regiones todavía se puede decir que las fiestas de carácter colectivo o comunitario son el espacio donde la identidad colectiva se manifiesta y tiene sentido aunque puede preverse que pierda importancia en la medida en que aumente el pluralismo religioso. El santo patrón viene a ser el aglutinante simbólico a través del cual la comunidad reafirma su identidad, no solamente local sino incluso regional o nacional como sería el culto a la virgen de Guadalupe¹¹⁵. En este sentido que la religión se convierte en una ancla que fija la identidad colectiva en la medida en que los elementos culturales que anteriormente servían como emblemas identitarios se han deteriorado por efecto de los procesos de cambio.

El proceso de recomposición religiosa como podemos apreciar ha dado lugar a situaciones diferentes en ambas regiones. Mientras se presenta en las comisarías del oriente vallisoletano una forma particular de interpretar la religión católica conformando lo que algunos llaman religiosidad popular¹¹⁶, en la zona henequenera se manifiesta un

¹¹⁵ .- Giménez (op cit. 200:63) señala al respecto que "Dentro de la comunidades indígenas el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo, como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad"

¹¹⁶ .- Las nuevas manifestaciones de religiosidad popular son denominadas por J.P. Bastian (La mutation des protestantismes latino-américains, p.9) como: "La expansión de las sociedades

mayor seguimiento de los preceptos institucionales de la iglesia católica que implica un menor grado de reinterpretación en términos culturales de la ideología religiosa. Si relacionamos esto con la identidad tenemos que en el primer caso la religión tiende a ser la expresión de una identidad con contenidos étnicos más fuertes, en tanto que en la otra zona al perderse o por lo menos diluirse algunos referentes étnicos de identidad, ésta se reconfigura con nuevos elementos que integran su mundo vida pluralizado, dando paso a una identidad más amplia pero quizá también más conflictiva.

"protestantes" y de los nuevos movimientos religiosos no corresponde ni a una forma de catolicismo popular ni a una renovación interna del protestantismo, sino que son una renovación de la religión popular en el sentido del "bricolage" y una aculturación de los protestantismos históricos a las prácticas y a los valores de la cultura católica popular {traducción de R.A. Hernández} citado en Hernández, Castillo A., "De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur"

CONCLUSIONES

Lo expuesto en este trabajo nos ha permitido revalorar la importancia que tiene el estudio de la identidad para comprender las condiciones económicas, sociales y políticas de cualquier sociedad, así como para explicarnos los procesos que han dado lugar a los fenómenos de persistencia étnica y cultural que se han descrito y analizado al abordar la cultura de los mayas yucatecos contemporáneos. También hemos podido entender las diferentes formas en que este pueblo indígena ha conservado una matriz cultural compartida, no obstante los diferentes procesos históricos de imposición de dominio que los condujo a conformar en la actualidad las dos zonas o regiones económica y socialmente diferenciadas, pero que a nivel profundo continúan compartiendo una gran parte de los emblemas identitarios que los identifica como parte de los grupos mayances.

El estudio de estos procesos nos permite plantear que la identidad es una entidad inestable, un espacio simbólico en permanente lucha por el reconocimiento de un "nosotros" frente a "los otros" o como diría Sciolla¹ la identidad es una constante antropológica, es un fenómeno inherente al ser humano y a cualquier tipo de sociedad, a la vez que es específicamente moderno.

Los trabajos más recientes sobre el tema han dado lugar a un gran número de interpretaciones y posiciones teórico-metodológicas antagónicas y controversiales, que sin embargo han significado un avance en relación con los primeros trabajos que abordaron la identidad considerándola como una esencia inmutable. Por otra parte la diversidad de propuestas nos permite retomar estas diferentes propuestas para lograr acercarnos a la polisemia de la identidad y poder así entenderla y explicarla.

¹ .- Sciolla en su obra antológica sobre la identidad considera que aquellos que han abordado su estudio han llegado por lo menos a cuatro proposiciones fundamentales: la reflexibilidad o génesis sobre si mismo, su carácter intersubjetivo y relacional y de ahí que pueda ser individual o colectiva y que ésta a su vez tiene tres dimensiones: 1.-locativa, que sitúa al sujeto en un espacio simbólico y territorial con espacios y fronteras, 2.- selectiva, porque permite al sujeto escoger alternativas y acciones y 3.- integradora, porque proporciona al individuo la posibilidad de integrar los diferentes tiempos.

Abordar la identidad implica adentrarse en el nivel subjetivo de los actores sociales a partir de sus percepciones y motivaciones expresadas colectivamente, ya que la identidad es un fenómeno intersubjetivo y relacional y por lo tanto se construye necesariamente de la contrastación con "el otro". De la confrontación surge "un nosotros" en base a semejanzas compartidas, pero también la alteridad en función de las diferencias que nos distinguen.

Consideramos a la cultura como parte fundamental de los cimientos de toda construcción identitaria ya que proporciona tanto los elementos reales como simbólicos a través de los cuáles valoramos lo que nos identifica y distinguimos lo que nos diferencia. Reconocemos que toda identidad incluyendo la individual² es necesariamente social³ y es en ese sentido que podemos decir que la identidad étnica es una forma de identidad colectiva y social basada en el autoreconocimiento de un grupo que selecciona un conjunto de marcas, signos y valores compartidos que les da sentido y cohesión frente a los otros, al mismo tiempo que les permite destacar las diferencias y establecer sus propias fronteras, asegurando su continuidad y permanencia en el tiempo y el espacio.

La existencia en el México Colonial de un sistema social fuertemente estratificado basado en el origen diverso de los grupos que lo integraron y donde se destacaba enfáticamente la diferencia de tipo racial, la lucha del más fuerte por el dominio dio lugar a la utilización de fuertes mecanismos de sujeción que paradójicamente incrementaron los fenómenos de resistencia las más de las veces encubierta, pero también en otras abierta y violenta como la Guerra de Castas. Esto es así porque cuando la determinación de las diferencias prevalece sobre el sentido de pertenencia entre los miembros de diferentes

².- Al respecto Habermas (1987, II:142) postula que "La unidad del colectivo constituye el punto de referencia de todos los miembros, la cuál se expresa en que éstos puedan hablar de sí mismos en primera persona del plural". Sin embargo esto no debe tomarse como una posición individualista puesto lo que significa es la posibilidad de emergencia de las identidades individuales.

³.- Aunque algunos autores como MacKenzie (1978), Berger y Luckman (1966) no aceptan la posibilidad de una identidad colectiva, puesto que para ellos es un fenómeno individual que sólo puede manifestarse personalmente y no en conjuntos sociales por lo que su uso en las ciencias sociales conduciría a hipostatizaciones o reificaciones. Creemos que este riesgo sólo se presentarían si las identidades colectivas se vieran como algo ajeno y externo a las identidades individuales o personales.

grupos que comparten un mismo territorio y compiten por los mismos recursos, generalmente da lugar a duras formas de explotación y resentimiento. Puede haber también menor adaptación por parte de grupos étnicos que dominan a otros grupos o estratos, produciéndose de este modo periódicos y notorios conflictos sociales que son tan frecuentes como los que se registran entre entidades étnicas política y territorialmente independientes. Es en este sentido que cualquier análisis sobre etnicidad debe considerar desde el punto de vista teórico la presencia del conflicto como condición

En México como en casi toda la América Latina la forma de caracterizar la etnicidad tiene su fundamento en la diferenciación genética heredada que continúa siendo utilizada ya sea real o imaginaria pero que está sustentada en un sentido de exclusión. Así la diferenciación genética o "racial" fue y es utilizada por los grupos dominantes para asegurar su dominación por sobre los pueblos indios independientemente de que sean minoritarios o mayoritarios como es actualmente Guatemala o como lo fueron los mayas yucatecos en la Colonia y que son vistos como inferiores todavía en términos raciales, que se refuerzan con otras diferencias étnicas como podrían ser la lengua, el vestido o ciertas pautas culturales. El hincapié en esta forma de diferenciación tuvo como objetivo impedir cualquier grado de asimilación por parte del grupo étnico subordinado y contiene implícita y explícitamente la idea de un atraso genético y por lo tanto de una falta de capacidad para participar socialmente, que no podía ser superada.

Aunque con ciertas modificaciones esta percepción de la población indígena persiste y subyace en las políticas estatales asimilacionistas que desde el movimiento revolucionario de 1910 han pretendido "borrar las diferencias" que representan los pobladores nativos de América. No obstante éstos han luchado tenazmente por sobrevivir y persistir construyendo, reconstruyendo o inventando su mundo de vida real y simbólico con lo que se han ganado el derecho de "seguir siendo" hasta el siglo XXI.

De acuerdo con lo anterior encontramos que considerada en un principio como un indicio de identidad, para los mayas yucatecos la lengua es parte fundamental de su matriz cultural ya que continúa funcionando como un emblema identitario que se ha mantenido vigente tanto en la vida cotidiana como en el mundo simbólico, a pesar de las numerosas agresiones de que ha sido objeto y la estigmatización que su uso

conlleva. La lengua es una frontera étnica que los mayas actuales continúan utilizando frente a los otros en la medida en que significa el resguardo de un espacio íntimo que es además la expresión del discurso secreto y en el que libremente puede mantener comunicación con su mundo simbólico y con "el nosotros". Sin embargo no puede negarse que cuando menos en la zona henequenera se observa el inicio de un proceso de abandono del maya como lengua materna, como consecuencia de la pluralización de mundo de vida que obliga a la familia campesina a insertarse por periodos prolongados en otros contextos sociales donde su lengua aparece como obsoleta.

Por otra parte confirmamos que el sistema educativo formal es el mecanismo del Estado que incide más profundamente en la devaluación de la lengua maya y en el consecuente abandono, ya que a través de ella se transmiten los mensajes que evidencian la estigmatización asociada a la identidad étnica que se expresa con el uso de la lengua maya. Por ello la lengua maya es parte fundamental del discurso oculto que los integrantes de esta etnia han elaborado y mantenido en sus relaciones con los dominadores y que es utilizado para expresar fuera del escenario público su frustración y el rechazo a la dominación.

Los otros indicios de identidad como el vestido y la vivienda han dejado de ser atributos étnicos para convertirse en marcadores de clase que operan tanto en la autoadscripción como en la heteroadscripción. Aunque no podemos generalizar para ambas regiones si puede hablarse de una tendencia que es fácilmente observable. El abandono paulatino de estos elementos se encuentra directamente relacionados con la actitud pragmática y el sentido de realidad que opera en los grupos subalternos.

El sustrato identitario de los mayas actuales se encuentra situado en buena parte en la relación con la tierra que como espacio productivo pero sobre todo como espacio simbólico, continua siendo una ancla de la identidad aun en la zona productora de henequén. Así la fijación a la tierra ha sido sustituida en esa región por el terreno que ocupa la casa-habitación. El sentimiento de pertenencia se refuerza y reproduce a través de la realización de los diversos rituales vinculados al cultivo del maíz y de la participación en las fiestas colectivas como los gremios y la fiesta patronal. Las fiestas colectivas representan una compleja red de relaciones sociales que se tejen a partir de

la imagen sagrada de los santos, quiénes se convierten en "protectores" del territorio, que visto así es parte de la identidad misma, constituyéndose en una construcción histórica y un espacio cultural. En suma el territorio continúa siendo para los mayas yucatecos además de un referente de identidad, el más significativo emblema identitario de pertenencia.

La familia tanto en sentido amplio como restringido es la base de la organización social de esta etnia y el grupo básico de identidad no sólo porque es determinante para tener derecho a la tierra y otros recursos, sino porque ser miembro de un grupo familiar le permitirá participar en la vida ritual y en la estructura de poder local. Asimismo el grupo familiar constituye el espacio donde se construye y redefine la identidad, correspondiendo a la mujer ser la principal protagonista de este proceso. No obstante la mujer maya mantiene un lugar subordinado con respecto hombre que se inicia desde su nacimiento y se mantiene a lo largo de toda su vida. Esta subordinación se da aun cuando la mujer participe como la proveedora única o mayoritaria de la familia, aunque es esta situación la que ha dado lugar al inicio de un proceso que tiende a cambiar el rol tradicional de la mujer y con ello la redefinición de su identidad.

La disposición del territorio y la competencia por los recursos que en él se encuentran implica necesariamente relaciones de poder a través de las cuales se regula la competencia y se controla el capital cultural, que es parte fundamental en la constitución de la identidad colectiva. En el caso de los mayas-yucatecos, bien sean de la región henequenera o la región milpera, se perciben como poseedores de un origen y una cultura común aun cuando esto no significa que no existan diferencias entre ellos aunque éstas no son tan significativas como para dar lugar al establecimiento de límites o fronteras que impliquen la existencia de dos sistemas de identidad.

Los maya-yucatecos tienen una autopercepción negativa de sus capacidades y en función de ella actúan pragmáticamente en sus relaciones con los grupos de poder. Este pragmatismo se expresa por un lado en la búsqueda individual de la solución de sus problemas más importantes y por otro en la instrumentación de estrategias que tratan de evitar el enfrentamiento directo con esos grupos de poder. En este sentido la identidad se convierte en un instrumento para la acción que tiene que ser

constantemente redefinida por la pluralización del mundo de vida pero también por la necesidad de sobrevivencia como individuo y como colectividad. Este proceso de redefinición de la identidad implica una actualización constante de su realidad en todos los aspectos de la cotidianidad. Es en este sentido que los maya-yucatecos se apropian pragmáticamente de lo que les más útil y eficaz para la solución de sus diversas problemáticas.

En general en las regiones estudiadas pudimos observar que en algunas de las prácticas socio-religiosas se da un proceso de continuidad y complementariedad entre lo tradicional y lo moderno más que de oposición entre ambas dimensiones. Esto se traduce en una serie de acciones que suponen ir de uno a otro o su combinación de acuerdo al problema de que se trate y casi siempre en función del principio pragmático del grupo social. No obstante en esta continuidad y complementariedad lo tradicional aparece generalmente como subordinado. Así por ejemplo en la fiesta patronal las actividades "tradicionalmente mayas" como la vaquería han quedado en segundo plano frente a la realización de los bailes nocturnos amenizados por conjuntos musicales que ejecutan música moderna o bien entre la posibilidad de recurrir a los curadores tradicionales o a los modernos, se observa una preferencia por éstos últimos. Sin embargo si bien existe una sintetización de lo tradicional y lo moderno en función de los principios pragmáticos de la población, la persistencia de elementos culturales mayas es expresión de un fenómeno de resistencia cultural, entendiendo ésta como la autoidentificación de sus miembros frente a la sociedad dominante.

En este contexto la identidad étnica maya muestra una tendencia a encubrirse en su relación con la alteridad con una serie de acciones y conductas orientadas a "dejar de ser maya" a "dejar de ser indio" cuando menos frente al que no lo es. Las actitudes discriminatorias de los no mayas se mantienen en su interrelación con los mayas, aun cuando en el discurso se haga una exaltación y apropiación de los indicios identitarios más visibles como el vestido e incluso la lengua. La situación de subordinación/dominación en la que se encuentran los campesinos mayas y el sistema de transacciones mediante el cuál se relacionan con los sectores dominantes se evidencia en general en su mundo de vida, dando lugar a una movillización horizontal

que se expresó en el pasado en "la huida al monte" y actualmente la podemos observar por ejemplo en la carrera ocupacional, en la aceptación y apropiación de los estereotipos que "los otros" han construido de ellos y en la aceptación acrítica de los planes propuestos por el gobierno. No obstante esta movilidad horizontal no implica pasividad, los mayas se mueven constantemente como lo hicieron antes en busca de soluciones inmediatas y pragmáticas a sus problemas, aunque por lo mismo éstas carecen de contenido y no son suficientes para llegar a soluciones reales de su problemática.

Un caso especial a este respecto lo representa el municipio de Valladolid y muy especialmente la comunidad de Kanxoc, que nos permite ver como la identidad cuando es asumida como un compromiso. Esta forma de vivir la identidad implica la defensa de los emblemas identitarios definidos por el propio grupo para diferenciarse de los otros y también la posibilidad de trazar los límites y fronteras que impidan la penetración al grupo, presentando hacia los demás un frente excluyente. Los kanxoques y en general los mayas-yucatecos conforman según la clasificación de Banton (1980)⁴ al grupo étnico que ofrece privilegios bajos y fronteras fuertes. Ya que si bien a lo largo de su historia los mayas de Yucatán han sido receptores de otros grupos étnicos, sus miembros no son considerados como pertenecientes a este grupo ya sea en su acepción de mayas o de yucatecos, el ejemplo más notorio es el de los sirio-libaneses quienes a pesar de haber permanecido durante mucho tiempo en Yucatán, concertado alianzas matrimoniales y ser actualmente un grupo económico muy importante siguen siendo considerados como diferentes utilizando el gentilicio de "árabes" o "turcos" para referirse a ellos. En este mismo caso se encuentran todos aquellos provenientes del centro de México o de otros estados de la república (excepto Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Chiapas), que han sido denominados peyorativamente "guaches" y que

⁴.- Según Banton los grupos étnicos pueden diferenciarse en función de la fortaleza de sus fronteras y los privilegios implicados en su membresía. Las fronteras representan la dificultad para la incorporación al grupo mientras que los privilegios que se otorgan por la pertenencia serán incentivos para buscar ser parte del grupo. Al cruzar estas dos variables el autor distingue cuatro tipos de grupos étnicos: 1.- el encapsulado que ofrece privilegios bajos y tiene fronteras fuertes; 2.- El excluyente que ofrece privilegios altos y fronteras fuertes; 3.- El numérico que implica privilegios bajos y fronteras débiles y 4.- El integrador comporta privilegios altos y

ajeno al origen histórico del término implica como en el caso de los sirio libaneses la existencia de una marcada frontera étnica y cultural.

Es conveniente subrayar que en el proceso de redefinición identitaria ha sido determinante el sistema de transacciones que esta etnia ha establecido con los grupos dominantes que aunque ha contribuido a su continuidad étnica y cultural, ha sido a costa de la dominación política ideológica y económica de los mayas yucatecos a través de diversas formas de control

Por último queremos señalar que el hecho de que los mayas-yucatecos se encuentren insertos en diferentes grados a la modernidad y que la globalización haya penetrado al seno mismo de su vida cotidiana no implica la desaparición de su cultura propia, sino como se trató de demostrar a lo largo de este trabajo significa un proceso constante de apropiación de aquellos elementos ajenos para integrarlos y reinterpretarlos desde su matriz cultural, logrando así una constante recomposición de su identidad étnica y su persistencia en el tiempo y en el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard (comp.) (1989) Los Orígenes de la Civilización Maya, México, Fondo de Cultura Económica.

Agar, M. (1991) "Hacia un lenguaje etnográfico" en: Carlos Reynoso (comp.), El surgimiento de la antropología posmoderna, México, Gedisa.

Aguado, José Carlos y María Ana Portal (1991) " Tiempo, Espacio e Identidad Social " en Alteridades, año 1 num. 2. México.

Aguado, Jose Carlos y Maria Ana Portal (1992) " identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud" en: Texto y contexto, núm.9, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973a) Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical de Mestizoamérica, México, INI.

----- (1973b) La política indigenista en México. México, INI.

----- (1981) Formas de Gobierno Indígena, México, Instituto Nacional Indigenista, 2ª edición.

----- (1982) El proceso de aculturación. México, Ediciones de la Casa Chata.

----- (1986) Zongolica: Encuentro de Dioses y Santos Patrones, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Ancona, Eligio (1978) Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días, Ediciones de la Universidad de Yucatán, 5 tomos, Mérida.

Anderson, Benedict, (1983) Imagined Communities, Verso Editions and NLB, Londres.

Argueta, Arturo y A. Warman (1991) (coord) Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México, CIIH, UNAM-Porrúa, México.

Arias, Arturo (1987) " La cultura, la política, y el poder en Guatemala" en: Boletín de Antropología Americana No. 13. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Arias, Luis M. (1984) "Análisis de los cambios en la producción milpera de Yaxcabá. 1980-82", Tesis de Maestría, Centro de Botánica, Colegio de Posgraduados, Chapingo, México.

Artís E. Gloria (1994) Familia, riqueza y poder. Un estudio genealógico de la oligarquía novohispana, CIESAS, México.

Arzápalo, M. Ramón, "Cultura y pensamiento mayas a través de su lengua" en en M.J. Iglesias y F. Ligorred P. (edit.). Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Arzápalo, M. Ramón y Yolanda Lastra (1995) (comp.), Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica, México.

Arzápalo M. Ramón y Ruth Gubler (1997) (comp), "Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad" Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Arizpe, Lourdes (1989) Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana, México. UNAM / Colmex / Miguel Angel Porrúa.

----- (1973) Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipan, INI, México.

Askinasy, Siegfried (1936) El problema agrario de Yucatán, Editorial Botas, México.

Barbieri, Teresita de y Orlandina de Oliveira (1986) "Nuevos sujetos sociales: la presencia política de las mujeres en América Latina" Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, vol. VIII, No. 20, México.

Baez-Jorge, Felix (1973) Los Zoque-Popolucas. Estructura Social, SEP-INI, No.18.

Bajtín , Mijail (2002) La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais, Edit. Alianza, Madrid.

Baqueiro, Serapio (1990) Ensayo sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864, 4 tomos. Universidad Autónoma de Yucatán

Bandelier Adolph (1879) "Des Calpullis Mexicains, leur Administration, leur Origine et du Principes comunists qu'ils Impliquent" en Congres International des Americanistes, III.

----- (1880) "On the Social Organization and Mods of Government of the Ancient Mexicans" en Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethology.

Balandier, Georges (1990) El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Editorial Gedisa. Barcelona

----- (1994) El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación, España. Ediciones Paidós

Banton, Michel (1983) Racial and Ethnic Competition, Cambridge University Press, Cambridge

Baños Ramirez, Othón (1989) Yucatán: ejidos sin campesinos, México, UADY.

----- (1995) "Articulación rural-urbana de la zona henequenera: una aproximación vía perfiles laborales" en Peraza Marco Tulio (coord.) Procesos territoriales de Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1981) La resistencia maya, México, INAH.

----- (1998) "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en Autonomías étnicas y Estados Nacionales, Bartolomé y Barabas coord. CONACULTA-INAH México, 1998.

Barrera, Vásquez Alfredo (1948) El libro de los Libros de Chilam Balam, Fondo de Cultura Económica, México.

Barth, Fredrick (Comp.) (1976) Los Grupos Étnicos y sus fronteras, México, Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto (1988) La Dinámica Social de los mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial, México, Instituto Nacional Indigenista.

----- (1997) Gente de Costumbre y Gente de Razón. las identidades étnicas de México., México, Siglo XXI -INI.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia M. Barabas (Coords.) (1998) Autonomías étnicas y Estados nacionales, México, CONACULTA/ INAH .

Bartra, Roger (1987) La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano, México, Grijalbo.

----- (1996) Las Redes Imaginarias del Poder Político., México, Océano.

Bastarrachea, J. R. (1970) "Organización Social y de parentesco entre los mayas peninsulares. (Una visión diacrónica)" Tesis de Maestría, ENAH, México.

Beals, Ralph L. (1932) "Unilateral Organization in Mexico", American Anthropologist, No. 34.

----- (1936) "Problems in the Study of Mixe Customs" en Essays in Anthopology in Honor of L. Kroeber, University of California Press, Berkeley.

Bell, Daniel (1975) "Ethnicity and Social Change" en Glazer y Moynihan Etnicity, Theory an Experience Harvard University Press

Benitez, Fernando (1956) Ki: El drama de un pueblo y una planta. Lecturas Mexicanas, FCE., Mexico

Betancurt, Antonio (1953) Revoluciones y crisis en la economía de Yucatán, Mérida.

Berger, Peter (1982) " La identidad como problema en la teoría del conocimiento", en

Berger, Peter y Thomas Luckman (1991) La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu Ed.

Berger P. B. Berger y H. Keller (1973) " Pluralization of Social- life Worlds " en Identity the Homeless Mind, Penguin Books, Harmondsworth, pp- 62-67

Berger Peter, B. Berger y Keller (1973) The homeless Mind Harmondsworth, Penguin Books.

Berremen, Gerald (1964) "About Reference Group, Alienation, Movility, and Acculturation" en American Anthropologist vol. 66 núm.2, abril, Wisconsin, Menasha.

----- (1982) " Bazar behavior: Social Identity and Social Interaction in urban India" en G. de Vos y L. Romanucci-Ross, Ethic Identity, Chicago, Tha University of Chicago Press.

Berzunza Pinto, Ramón (1949) Desde el fondo de los siglos. Exégesis Histórica de la Guerra de Castas, Editorial Cultura, México.

Bisberg, I. (1989) "Individuo, identidad y sujeto" en Estudios Sociológicos de el Colegio de México, México, ED. del Colegio de México.

Bonfil Batalla, Guillermo (coord.) (1993) Nuevas identidades culturales en México . México, CNCA.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972) " El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial" en Anales de la Antropología, vol IX, México, UNAM

----- (1983) "Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural " en Educación, Etnias y descolonización en América Latina, vol. 1 México, UNESCO/ IIA.

----- (1981) México profundo México. CNCA-Grijalbo.

----- (1991) Pensar nuestra cultura México. Alianza Ed.

Bourdieu, Pierre (1982) " la identidad como representación", en Gilberto Giménez (comp.), La teoría y el análisis de la cultura, México, SEP- COMECO.

Bracamonte, Pedro (1993) Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México.

Bracamonte Pedro y Gabriela Solis. (1996) Espacios mayas de autonomía, Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida. México

Breton, Alain y Jaques Arnaud (coords) (1995) Los Mayas. la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar. México, Editorial Grijalbo

Bricker, Victoria (1981) The Indian Christ, The Indian King, Austin, University of Texas Press.

Bruner, José Joaquín (1992) América Latina: Cultura y modernidad México, Grijalbo- CNCA.

Buchler, Ira (1982) Estudios de Parentesco, Edt Anagrama, Barcelona

Bury, Jonh (1971) La idea de progreso Madrid. Alianza Editorial.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1998) "Etnicidad, eticidad y globalización" en Autonomías étnicas y Estados nacionales, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coord., Ed. CONACULTA, INAH, 1998.

Classen, (1979) Antropología Política. Estudio de las comunidades políticas, Universidad Autónoma de México. México, 1979, pp XXIX.

Carmagnani, Marcelo (1988) El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro (1976) "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI" en Pedro Carrasco y Johana Broda (comps.) Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica. México, SEP-INAH.

------(1961) "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI" en Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, No. 16, pp. 7-26, México.

------(1974) Sucesiones y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana, Estudios de Cultura Náhuatl, No. 11, pp. 235-241, México.

------(1982) "Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI" en Revista Nueva Antropología, Año V, No. 28, Edit. Praxis, México

Carrillo y Ancona, Crecencio (1985) El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos, desde el siglo XVI hasta el XIX, Fondo Editorial del Estado, Mérida.

Caso, Alfonso (1949) "Definición del indio y de lo indio", América Indígena, Vol. III, México.

Castellanos, Alicia (1991) "Racismo e Identidad Étnica" en Alteridades, año 1 No. 2, México.

------(1992) "Asimilación y diferenciación de los indios en México" en Estudios Sociológicos num. 34 México, el Colegio de México.

Castoriadis Cornelius (1988) Los dominios del Hombre. las encrucijadas del laberinto España, Gedisa.

Censo General de Población y Vivienda de Yucatán 1990 y 2000, INEGI, México

Chamberlain, Robert (1982) Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550, Edit. Porrúa, 2ª. edic. México.

Charnay, C.J.D ed. (1982) "Voyage en Yucatán le Pays des Lacandons" en Comte Renche de la Société de Geograpic de Paris, Paris.

------(1987) The ancient cities of the New World, being travels and exploration in Mexico and Central América 1857-1862, New York

Channing, Arnold y J. Tabor Frost (1980) "The American Egipt: a record of in Yucatan" en

Ciudad Ruiz, Andrés (1990) "La historia de la investigación en el área maya" en Los mayas. El esplendor de una civilización, Ayuntamiento de Madrid, Quinto Centenario, Colección Encuentros, Tumer Libros, Madrid, España.

Clastres, Pierre (1981), Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa.

Clavijero, Fco. Javier (1974) Historia Antigua de México, Edit. Porrúa, México

Clendinnen, Iga (1987) Ambivalent Conquest. Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570, Cambridge University Press.

Cline, Howard (1950) "Regionalism and society in Yucatán, 1825-1847. A study of the cast war". Tesis Doctoral, Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, Yehudi A. (1964) "The Establishment of Identity in a Social Nexus: The Special case of Initiation Ceremonies and Their Relation to Value and Legal Sistem" en American Anthropologist, vol.66, num.3, parte 1, junio.

Collier, Jane (1966) "El noviazgo zinacanteco como transacción económica" en Vongt E.Z. (edit.), Los Zinacantecos. INI, México.

Collier, George (1967) "Familia y tierra en varias comunidades mayas". Estudios de Cultura Maya, No 6. UNAM. México

Comas, Juan (1970) "Panorama continental del indigenismo" en Cuadernos Americanos, vol.9, No. 6, México.

Coronado Suzán, Ariadna (1995) "La resistencia Lingüística como un instrumento de lucha política" en: Anales de Antropología vol.32, México, DF. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.

Cuadernos Estadísticos Municipales de Motul y Valladolid, (1998) Gobierno del estado de Yucatán, INEGI, México.

De la Cruz, Mena y Alcocer (1941) La escuela socialista, su desorientación y fracaso, el verdadero derrotero. México.

De la Fuente Julio (1965) Relaciones Interétnicas México, Instituto Nacional Indigenista.

De Gortari, Ludka y José del Val (1978) "Mujer campesina, parentesco y explotación" en Nueva Antropología, No. 8, México.

De la Peña, Guillermo, et. al . Crisis, conflicto y sobrevivencia: Estudios sobre la sociedad urbana en México, Universidad de Guadalajara/CIESAS Guadalajara, Jalisco.

De Pury-Toumi, Sybille (1997) De palabras y maravillas, México. CNCA-Dirección General de Publicaciones Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

De Teresa Ana Paula (1992) Crisis agrícola y economía campesina. El caso de los productores de henequén en Yucatán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Desacatos, Revista de Antropología Social (1999) "Familias", Número temático. Revista Semestral, Otoño. CIESAS/CONACYT/ DIF, México.

Del Val, José (1987) "Identidad, etnia y Nación" en Boletín de Antropología Americana México, Instituto Panamericano de Geografía.

Devalle, Susana (1989) "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades" en Susana Devalle (comp.) La diversidad prohibida, México. El Colegio de México.

----- (1992) "La etnicidad y sus representaciones: ¿Juego de espejos?" en Estudios Sociológicos num. 28 México, El Colegio de México.

Devereux, George (1982) " Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Dysfuntions", en G. de Vos y L. Romanucci-Ross, Ethnic Identity, Chicago, The University of Chicago Press.

Diario de Yucatán. El periódico de la vida peninsular, martes 11 de abril del 2000, pag. 1 Mérida, Yuc. México

Díaz- Polanco, Héctor (1985) La Cuestión Étnico-nacional, México, Línea.

----- (1991 a) "Etnias, modernidad y autonomía". en Conciencia étnica y modernidad, México, Gobierno de Nayarit, INI- Conaculta

----- (1991 b) Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI.

Dubet, Francois (1989) " De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto" en Estudios Sociológicos, No. 21 México, El Colegio de México.

Durkheim, Emile (1968) Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia, Buenos Aires, Schpire

Durkheim, Emile y Marcel Mauss (1971) "Contribución al estudio de la representaciones colectivas", en Marcel Mauss Institución y Culto, Barcelona, Barral.

Eggan, Fred (1934) "El sistema de parentesco maya y el matrimonio entre primos cruzados" en Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, Año V, No. 18, enero 1982, Ed. Praxis, artes gráficas, México.

Elendorf, M. (1973) La mujer maya y el cambio, SepSetentas, México.

Erikson, Erik (1959) "Identity and the life cycle", Psychological issues, Vol I Num 1.

----- (1980) Identidad, Madrid, Taurus.

----- (1989) "Notas autobiograficas sobre crisis de identidad" en autores varios, Sociedad y adolescencia, México, Siglo XXI

Ewald, H. Robert (1956) Bibliografía Comentada sobre Antropología Social Guatemalteca, 1900-1955, Seminario de Integración Social, Guatemala

Falomir, Ricardo (1991) "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o Enigma?" en Alteridades, año 1 num. 2, México.

Farris, Nancy M. (1984) Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Favre, Henri (1976) "A propos du potentiel insurrectionnel de la paysannerie indienne: opresión, aliénation, insurrection" en Symposium interdisciplinaire sur les insurrections indiennes paysannes, XLII Congreso Internacional de Americanistas, París.

----- (1973) Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina, traduc. de E. Frost, Edit. Siglo XXI México.

Figueroa, Alejandro (1994) Por la Tierra y por los Santos. Identidad y persistencia cultural entre yanquis y mayos. México, CNCA.

Foster George, M. (1966) Tzintzuntzan. México, FCE.

Fox, Robin (1985) Sistema de Parentesco . España, Alianza Universidad.

Gamio, Manuel (1922) La población del Valle de Teotihuacan. Secretaria de Educación Publica, México.

García Bernal, Cristina M. (1972) La sociedad de Yucatán, 1700-1750. E. E. H. A., Sevilla.

----- (1978) Población y encomienda bajo los austrías, E. E. H. A., Sevilla.

García, Brigida, H. Muñoz y Orlandina de Oliveira (1977) Migración, familia y fuerza de trabajo en la ciudad de México. Cuadernos del C. E. S. No. 26. México.

García Canclini, Nestor (1990) Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad México, Grijalbo

Geertz, Clifford (1989) El antropólogo como autor, Barcelona, Gedisa.

----- (1991) La Interpretación de las Culturas. México, Gedisa Editorial.

Gellner, Ernest.(1989) Cultura, identidad y Política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales . España, Gedisa editorial

Gertbi, Antonello (1982) La disputa del nuevo mundo. Historia de una Polémica : 1750-1900 México, Fondo de Cultura Económica

Gilbert, M. Joseph (1992) La revolución desde afuera. México y los Estados Unidos 1880-1924, Fondo de Cultura Económica, México.

Jone Goirizelaia, "Autonomía y derecho de autodeterminación: el caso del País Vasco, en Alteridades, año 7, num 14, 1997, Universidad Autónoma Metropolitana, México: 61.

Giménez, Gilberto (1987) La teoría y el análisis de la cultura, SEP/COMESCO, Universidad de Guadalajara, México

----- (1988) Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos, CIESAS, México.

----- (1994) "Prologo" en Alejandro Figueroa, Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yanquis y mayos, CONACULTA, México.

----- (1996) "La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología" en Leticia Méndez y Mercado (coord.) Identidad III Coloquio Paul Kirchoff, Universidad Autónoma de México, México.

----- (2000) "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reina (coord.) Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI, CIESAS, INI, Edt. Porrúa, México, pp. 45-70.

Goffman, Ervin (1980) Estigma, la identidad deteriorada Buenos Aires, Amorrortu.

González, B. et al. (1981) Yucatán. Peonaje y liberación, FONAPAS, INAH, Comisión Editorial del Estado, Mérida.

Gorizelaia, Jone "Autonomía y derecho de autodeterminación: el caso del País Vasco, en Alteridades, año 7, num. 14, 1997, Universidad Autónoma Metropolitana, México: 61.

González A. Jorge (1994) MAS (+) CULTURA (S). Ensayos sobre realidades plurales, CONACULTA, México

González, B. et al. (1981) Yucatán. Peonaje y liberación, FONAPAS, INAH, Comisión Editorial del Estado, Mérida

González, Casanova Pablo (1988) "Los indios hacia el nuevo milenio" en La Jornada, 9 de septiembre, pp.12

González Navarro, Moisés. (1979) Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén. Segunda Edición. México, El colegio de México.

Gonzalvo, Pilar, comp.(1993) Historia de la familia, Instituto Mora- Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Gouldner, Alvin (1979) La Crisis de la Sociología occidental Buenos Aires, Amorrortu.

Guemez Pineda, A. (1994) Liberalismo en tierras del caminante. Yucatán 1812-1840, Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Yucatán, México

Guiddens, Antonio, [et. al.] Habermas y la Modernidad, Madrid, España Ediciones Cátedra, Colección teorema.

Guiteras Holmes, Calixta (1980) Clanes y sistemas de parentesco de Cancuc, México, México, UNAM

----- (1982) "Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas" en Nueva Antropología año V núm. 18, México.

Gutiérrez E., Manuel (1992) "Mayas y Mayeros : los antepasados como otros" en León Portilla *et al.* " De palabra y obra en el nuevo mundo" Vol. 1 imágenes interétnicas, Madrid, España siglo XXI , pp. 417-442.

Guzmán Medina, M.G.Violeta (1993) "Salud-enfermedad y las enfermedades tradicionales en Pustunich, Yucatán" en Jesofa Iglesias y Frances Ligorred (edts) Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya, Sociedad Española de Estudios Mayas, No. 2, Madrid.

_____ (1997) "Prácticas Médicas Tradicionales en Yucatán", en Revista Salud Problema, Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Nueva Época/año 2/No. 3/diciembre, México.

Habermas, Jürgen (1989) Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos Madrid, Ed. Cátedra.

Hall, Edward Y. (1972) La dimensión oculta, México, Siglo XXI

Hamel, Henrique (1993) "Derechos lingüísticos" en Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, CONACYT, No. 44, México.

Hannerz, Ulf (1992) Cultural Complexity. Studies in the Social organization of meaning New York Columbia University Press.

Hansen, A.T. (1977) "Mérida y el interior del estado", en Enciclopedia Yucatanense, Vol. VI, Mérida.

Héller, Agnes (1977) Sociología de la vida cotidiana. Barcelona, Ed. Península.

Hernández X. Efrain (1981) "Prácticas agrícolas" en Varguez (edt) La milpa entre los mayas de Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México.

Hewitt, Cinthia (1988) Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural, México, El Colegio de México

Hogg, M. A. (1996) "Intragroup processes, group structure and social identity" en W.P. Robinson (ed). Social groups and identities: Developing the legacy of Henri Taifel, Oxford; Butterworth Heinemann.

Horowitz, Donald (1975) "Ethnic Identity" en Nathan Glazer y Moynihan (eds.), Ethnicity: Theory and Experience, Boston, Harvard University Press.

----- (1985) Ethnic Groups in Conflict, Berkeley, University of California Press.

Jan de Vos (1994) Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas, Colec. Historia de los pueblos indígenas de México. CIESAS, México

Jiménez Peraza, P. C. (1982) Lealdad hacia la lengua maya, Talleres Gráficos, Mérida.

Jones, Grant de, (1990) Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier, University of New México Press, Alburquerque.

----- (1971) "La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz: el papel del respaldo inglés" en América Indígena, vol. 31 No. 2, México.

Katz, Friedrich, La servidumbre agraria en México, Edic. Era, México.

Kirchohoff, Paul (1940) "Los pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca: Sus migraciones y parentesco", Revista mexicana de estudios Antropológicos, Tomo IV.

- Landa, Diego de (1973) Relación de las cosas de Yucatán, Editorial Porrúa, México.
- Lapoint, Marie (1983) Los mayas rebeldes de Yucatán, Colegio de Michoacán, México.
- León, María del Carmen [et. al.] (1992) Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, México, CNCA.
- Lemer S., F. Saavedra, A. Quesnel, L. Sèller (1982) Estudio sociodemográfico de la zona henequenera del Estado de Yucatán. Tomo 1, Colegio de México, Mérida ; Yuc. México.
- Littlefield, A. (1976) La industria de las hamacas en Yucatán, México. Ensayo de antropología económica, INI, México
- Lewis, Hanke (1974) El prejuicio social en el nuevo mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica México, Sepsetentas no. 156.
- Lewis, Oscar (1951) Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied, Urbana University of Illinois Press.
- (1961) Antropología de la pobreza. Cinco familias, FCE., México.
- Lévis-Strauss, Claude, M. E. Spiro y K. Gough (1987) Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia, Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1977) L'identité, Editions Grasset Paris
- (1990) Antropología estructural México, Siglo XXI
- (1992) "Mitología del mito". Entrevista de Edmundo Magaña, La Jornada, 12 de enero.
- López de Cogolludo, Diego (1954) Historia de Yucatán, 3 tomos, Comisión de Historia. Campeche, México.
- López de la Rosa, Edmundo y Patricia Martel (1995) "Análisis semántico de la palabra itzamna" en: Anales de Antropología vol.32, México, DF. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.
- López y Rivas, Gilberto (1988) Antropología. Minorías étnicas y Cuestión Nacional Ediciones Aguirre y Beltrán, México. Editorial Cuicuilco ENAH.
- Maler, Teobert (1932) Impresiones de viaje a las ruinas de Coba y Chichen Itzá, Mérida.
- Marion, Marie Odile (1994) Identidad y ritualidad entre los mayas, INI, SEDESOL, México.
- Mead, G. Herbert (1993) Espiritu, Persona y sociedad Barcelona, Paidós.
- Medina, Andrés (1975) " Introducción a los estudios de parentesco en México" Anales de Antropología, vol. XII, UNAM, México.
- (1983) "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", Nueva Antropología, num.20.

------(1986) "A propósito del 68 mexicano, antropología, marxismo y la cuestión étnica" en Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol., 25, México.

------(1987) "Los que tiene el don de ver: Los sistemas de cargo y los hombres de conocimiento de los altos de Chiapas", en B. Dahlgren (comp) Historia de la Religión en Mesoamérica, México, UNAM.

------(1988) "Identidad étnica y conciencia nacional" en México Indígena, Identidad étnica, Revista del Instituto Nacional Indigenista, No. 23, Año IV, 2ª. Época, julio-agosto 1988, México.

------(1992) "La identidad étnica: turbulencias de una definición" en Méndez y Mercado, Leticia Irene (comp) I Seminario sobre Identidad, México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas.

------(1998) Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas en Revista Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Sociales, vol. 60, No. 1, enero-marzo, México.

Mena y Alcocer, José de la Cruz (1941) La escuela socialista, su desorientación y fracaso, el verdadero derrotero.

Méndez y Mercado, Leticia Irene (coord.) (1996) III Coloquio Paul Kirchhoff. Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Menéndez, L. Eduardo (1981) Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán, CIESAS, México

Menéndez R., Carlos (1999) "Historia del infame y vergonzoso comercio de indios vendidos a los esclavistas de Cuba por políticos yucatecos desde 1848 hasta 1861" en Yucatán en el tiempo, Enciclopedia Alfabética, tomo IV, Inversiones Cares, S.A. de C. V. Mérida, México.

Melucci, Alberto (1982) L'a invenzione del presente. Movimenti, identità bisogni individuali, Società Editrice Il Mulino, Bologna.

Meyer, Lorenzo (1994) "El municipio mexicano al final del siglo XX. Historia obstáculos y posibilidades" en En busca de la democracia municipal. La participación ciudadana en el gobierno local mexicano, El Colegio de México.

Molina Font, G. (1941) La tragedia de Yucatán, Ed. Revista de Derecho y Ciencias Sociales, México.

Molina Solís, Juan F. (1988) Historia de Yucatán, 3 tomos, Consejo Editorial de Yucatán, A.C., Mérida, México.

Morley, Sylvanus G. (1947) La civilización maya, Fondo de Cultura Económica, México.

Nisbet, Robert (1981) Historia de la idea de progreso España, Gedisa.

Odile Rivera, Marie (1976) Una comunidad maya de Yucatán, SepSetentas, No. 261, México.

Pacheco, Cruz Santiago (1947) Usos, costumbres, religión y supersticiones de los mayas. Apuntes históricos con un estudio psicobiológico de la raza, Taller Zamná, Mérida, Yuc.

- - - (1964) Antropología Cultural Maya, Tomos 1- II Ed. Zamná, Mérida, Yuc.,

Pacheco, José Emilio, *et al* / (1976) En torno a la Cultura nacional México, INI.

Pazos Peniche, Manuel (1974) Historia de la industria henequenera desde 1915 hasta nuestros días, Talleres Gráficos y Editorial Zamná, Mérida.

Patch, Robert (1976) "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia" en Revista de la Universidad de Yucatán, No. 106, Mérida, México.

- - - (1983) "El fin del régimen colonial en Yucatán y los orígenes de la Guerra de Castas: el problema de la tierra, 1812-1842", en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, Num., 60, Mérida Yucatán.

Parsons, Talcott (1968) "The Position of Identity en the General Theory of Action" en C. Gododn y K. Gerge (eds) The Self in Social Interaccion, Nueva York, Wyley.

- - - (1975) "Some Theoretical considerations on the nature and trends on change of ethnicity" en N. Glazer y O. P. Moyniham (eds.), Ethnicity, Theorie and Experience, Harvard University Press.

Paz, Octavio (1995) "Reflexiones de un intruso" en Alain Breton y Jaques Arnould (coord.), Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar, Edit Grijalbo, México.

Pérez Castro, Ana Bella (1999) "Los indios: siempre presentes, siempre problema" en Antropológicas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Pérez Taylor Rafael (1996) Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva, Universidad Autónoma de México, México

Pérez, Toro Augusto (1942) La milpa, Publicaciones del Gobierno de Yucatán, Mérida de Yucatán, México.

Pfailer, Bárbara (1994) "El impacto del español en el maya yucateco y su importancia en el cambio lingüístico de la península de Yucatán, Ponencia al Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmp

Phinney, J. S. (1990) "Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research" en Psychological Bulletin, 108.

Portal A. María Ana (1991) "La identidad como objeto de estudio de la antropología" en Alteridades, año 1 No. 2, México.

Press, Irving Tradition/adaptation. Life in a modern Yucatan Maya village, Greenwood Press, Connecticut.

Quezada, Sergio (1993) Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580, El Colegio de México, México.

Radcliffe Brown, A.R. (1982) Estructura y función en la sociedad primitiva, Edt. Península, Barcelona.

----- y Daryll Forde (1982) Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio, Edt. Anagrama, Barcelona.

Ramírez C., Luis A. (1995) (Editor) "Género y Cambio Social en Yucatán", Edic. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Redfield, Robert (1944) Yucatán. Una cultura de transición, Fondo de Cultura Económica, México.

- - -(1965) "The Little Community" en The Little Community and Peasany and Culture, Chicago, University of Chicago Prees.

- - -(1977) A villa that choose progress. Chan Kom revisited, The University of Chicago Press, Chicago.

Rivers, W.H.R. (1975) "El método genealógico en la investigación antropológica" en La antropología como ciencia, Edit Anagrama, Barcelona.

Reed, Nelson (1982) La Guerra de Castas en Yucatán México, ERA.

Reina, Leticia (Coord.) (2000) Los retos de la etnicidad en los Estados- Nación del siglo XXI, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista.

Remezal, Antonio de (1992) "Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala", en León, María del Carmen [*et. al*] (1992) Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas. México, CNCA.

Ribeiro, Darcy (1972) Configuraciones, SepSetentas, No. 38 México.

------(1977) Las Américas y la civilización, Edt. Contemporáneos, Buenos Aires.

------(1982) Etnicidad, campesinado e integración nacional, El Colegio de México.

Rodríguez Piña, Javier (1990) Guerra de Castas. La venta de indios mayas a Cuba, 1848-1861, México, DF, Dirección General de Publicaciones CNCA.

Rojas, L. Flavio (1990) Etnicidad: teoría y praxis. La revolución cultural de 1990, Edt. Cultura 1990, Guatemala.

Rosales, G. Margarita (1988) Oxkutzcab, Yucatán 1900-1960. Campesinos, cambio agrícola y mercado, Colección Regiones de México, INAH; México.

Roys, Ralph (1943), The Indian background of Colonial Yucatan, Washington, D.C., Carnegie Institution.

- - - (1940) Personal Names of the Maya of Yucatan, Carnegie Institution of Washington, No. 523, Washington.

Ruz, Sosa Mario H. (1986) Copanabastla en un espejo, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

----- (1992) "Los mayas de hoy: pueblos en lucha" en León, Ma. del Carmen. et al, Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, CONACULTA, México.

----- (1997) "La flor de la noche: memorial del refugio" en Breton A. Y J. Arnaud (coord.)

Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar, Edt. Grijalbo, México
Sánchez de Aguilar, Pedro (1987) "Informe contra los ídólatras" en El alma encantada, INI-FCE, México

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela (1997) En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco, El Colegio de México, México.

Saxe – Fernández John (coord) (1999) Globalización: Crítica a un paradigma, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F. Plaza & Janés Editores.

Sciolla Loredana (1983) Identità Turin, Rosenberg and Sellier

Schwartz, Gary y Don Menten (1968) "Social Identity and Expressive Symbols: The Meaning of Initiation Ritual" en American Anthropologist, vol. 70 num.6 diciembre.

Scott, James C. (2000) Los dominios y el arte de la resistencia, México, Ediciones Era..

Shattuck, G Ch. y colaboradores (1933), The peninsula of Yucatan. Medical, biological, meteorological and sociological studies, publicación 431, Carnegie Institute, Washington, D.C.

Schuman Gálvez, Otto " (1993) Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que la afectan" en M.J Iglesias y F. Ligorred P. (edit.). Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Sierra O' Reilly, Justo (1994) Los indios de Yucatán. Consideraciones sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país, 2 tomos, Universidad Autónoma de Yucatán.

Solares, J (1993) Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala, FLACSO, Guatemala

Spicer, Edward (1961) Perspectives in Indian Culture Change, Chicago, University of Chicago Press.

- - - (1971) "Persisten Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that can adapt to Construsting Evironments" en Science, No. 4001.

Slavenhagen Rodolfo (1980) Problemas étnicos y campesinos, Ensayos, México, INI.

- - - (1984a) "Notas sobre la cuestión étnica" en Estudios Sociológicos, num. 4, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México.

- - - (1984b) " Los Movimientos étnicos indigenistas y el Estado Nacional en América Latina" en Civilización num.2, México.

- - - (1989) "Comunidades étnicas en Estados modernos" en América Indígena Vol. XLIX, No. 1 enero-marzo.

- - - (1992) "La cuestión étnica, algunos problemas teórico-metodológicos", en Estudios Sociológicos, No. 28, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

- - - (1994) "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización" en Estudios Sociológicos No. 34, El Colegio de México, México.

----- (1998) "El sistema internacional de los derechos indígenas" en M. Bartolomé y A. Barabas (coord.) Autonomías étnicas y Estados Nacionales, CONACULTA/INAH, México.

Stegerda, M. (1977 a) "Características físicas y fisiológicas de los mayas actuales" en Enciclopedia Yucatanense, vol. VI, Mérida.

- - - (1977 b) "Rasgos personales y actividades diarias de los mayas de Yucatán", en Enciclopedia Yucatanense, vol VI, Mérida.

Schutz, Alfred (1962) El problema de la realidad social Buenos Aires Amorrortu.

Schutz, Alfred y Thomas Luckman (1973) Las estructuras del mundo de vida, Buenos Aires, Amorrortu.

Stephens, John (1984) Viajes a Yucatán, 2 tomos, Dante Edt., Mérida, México.

Tajfel, H. (1981) Human grupos and social categories: Studies in social psychology, London, Cambridge University Press.

Taifel y J. C. (1979) "An Integrative Theorie of Intergroup Conflict" en W. G. Austin y S. Worchel, The Social Psychology of Intergroup Relations, Monterey, Brooks-Cole.

Terán, Silvia y Christian Rasmussen (1994) La milpa de los Mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán, Talleres Gráficos del Sureste S. A. De C. V., Mérida.

Thompson, J. Erick S. (1959) Grandeza y decadencia de los mayas, Fondo de Cultura Económica, México.

- - - (1979) Historia y Religión de los mayas, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores.

Thompson, Richard (1989) Theories of Ethnicity, New York, Greenwood Press.

Thompson R. A. (1974) Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán, INI, México.

Tozzer, Alfred M. (edt) (1941) Landa's Relations de las cosas de Yucatán, Papers of the Peabody Museum of Archacology and Ethnology, vol. 18, Harvard University, Cambridge.

_____(1907) "A comparative Study of Maya and Lacandonese" Archaeology Institute of America, Repor, Mac Millan, New York.

Touraine, Alan (1979) "Les deux faces de l'identité", Quaderni di Sociologia, No. 4.

Turner, Victor (1980) La selva de los símbolos, España, Siglo XXI.

- - - (1968) "The Self Conception in Social Interaction" in C. Gordon (eds.) The Self in Social Interaction, Wiley, New York.

Turner, M. E., Pratkanis, A. R. Probasco, P. and Leve, C. (1992) "Threat cohesion, and group effectiveness: Testing a social identity maintenance perspective on groupthink" en Journal of Personality and Social Psychology, No. 63.

- - - and Pratkanis (1994) "Social identity maintenance prescriptions for preventing groupthink: Reducing identity protection and enhancing intellectual conflict" en International of Conflict Management.

Turner, Ralph H. (1968) "The Self-Conception in Social Interaction", in C. Gordon (eds.), The Self in Social Interaction, Wiley, Nueva York, pp. 93-106

Tylor, Edward B. (1975) "La Ciencia de la Cultura" en Kahn J.S. (comp), El concepto de la cultura: textos fundamentales, Barcelona, Anagrama.

Valiñas C., Leopoldo (1996) "La doble dimensión de la lengua en los procesos de identidad" en Leticia Mercado (coord.) Identidad: Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México .

Vázquez León, Luis (1992) Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos, CONACULTA, México.

Villanueva, Erik (1985) Crisis henequenera y movimientos campesinos en Yucatán 1966-1983. Colec. Divulgación, INAH, México.

----- (1993) Crisis henequenera, reconversión económica y movimientos campesinos en Yucatán 1983-1992. Maldonado Edit. FCAUADY-CEDRAC, Mérida.

Varese, Stefano (1990) "Globalización de la población indígena en América Latina" en Cuadernos Agrarios, No. 10, México.

Vázquez León, Luis (1992) Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos, CONACULTA, México.

Villa Rojas, Alfonso (1978) Los elegidos de Dios, México, Instituto Nacional Indigenista.

- - - (1980) "La Imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán" Anales de Antropología Vol. XVII, México.

- - - (1985) Estudios Etnológicos: los mayas, México, UNAM.

Villoro, Luis (1979) Los Grandes momentos del indigenismo en México, México, ediciones de la Casa Chata.

Vos, George de (1982a) " Ethnic Pluralism: Conflic and Acocommodation, en G. de Vos y L. Romanucci-Ross, Ethnic Identity, Chicago, The University of Chicago Press.

- - - (1982b) "The Concept of Ethnic identity" en G. de Vos y L. Romanucci-Ross, Ethnic Identity, Chicago, The University of Chicago Press.

Viqueira, Juan Pedro (1999) Vivir en frontera

Wilson, Bryan (1970) Sociología de las sectas religiosas, Edt. Guadarrama, Madrid.

Warman, Arturo (1985) Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas, Instituto de Investigaciones Sociales, México.

- - - (1972) Campesinos. Hijos predilectos del régimen, México, FCE.

Weber, Max (1979) Economía y Sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

Zizumbo Daniel y Silvia Terán (1985) "Las semillas de la cultura" en Boletín de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Vol. 12, No. 72, Mérida, Yuc., México.

GLOSARIO

La terminología en maya utilizada en este trabajo esta escrita de acuerdo con el Diccionario Maya Cordemex. Los topónimos y patronímicos mayas están modernizados según su uso actual y entre paréntesis se encuentra la forma como se escribe en maya tradicional. Es conveniente señalar que el sufijo oob en la lengua maya funciona como pluralizador.

Aluxes: Geniecillos del bosque, enano legendario (mitológico).

Bak'uche': operación que consiste en suprimir los retoños de la vegetación en un terreno desmontado con alguna anterioridad, comprende también un nuevo "chapeo" (o desyerbe) del terreno, preparándolo en esta forma para la quema.

Balche: árbol cuya corteza sirve para preparar la bebida así llamada hechándola en remojo en aguamiel para su fermentación. Se usa ceremonialmente en los ritos agrícolas como el **ch'a' chaak**.

Batab: Cacique, jefe local del pueblo, mandatario local de un pueblo, sus funciones eran ejecutivas, judiciales y militares (dirigente).

Bix: octavario, octavario del día de finados, se dice también de la reunión o fiesta que se hace a los ocho días de algún acontecimiento. Séptimo día de muerto.

Canul: (Kanul). Aparentemente significa "protector", según los contextos en que es usado. Apellido que todavía prevalece.

Caucel: (Ka'ukel) "*calabaza de pepita gruesa*". Población localizada al noroeste de Mérida, Yucatán.

Chaak: fue un hombre grande que enseñó la agricultura, al cuál tuvieron después por Dios de los panes, del agua, de los truenos y relámpagos. Dios de la lluvia. **Cha (a)k**, es uno y cuatro a la vez.

Chako'ob: de los cuatro vientos o puntos cardinales.

Chakben'n nok': gusano del maíz que lo destruye todo.

Chaik bi: guisado

Chan: Pequeño, chico; sirve también como diminutivo,

Chankom : (Chamk'on) "*pequeña hondonada*". Población situada al sureste de Chichen Itza.

Chemax : (Che´max) "*el árbol ahuecado del mono*". Población situada al sureste de Valladolid , perteneció a la provincia de los cupules.

Chichen-Itzá: (Chi´ch´e´n Itza´) "*la boca del pozo de los itzáes*". Nombre de una de las mas importantes ciudades mayas de Yucatán. Pertenecía a la provincia de los Cupules.

Chikinchel : "*arcoiris del poniente*". Población que colindaba al norte con el Golfo, al este con el cacicazgo de Ekab, al Sur el de los Tazes, y al Oeste el de los Cupules.

Chocholá : "*agua salada o casi salada*". Población con junta municipal en el partido de Maxcanú.

Chok'ob: Jícara, cesto o caja atestado de alguna cosa.

Ch'uyub : colgadero en que traen o llevan las jicaras de chocolate. Rodaja con cuerdas para colgarla o que quede pendiente, para llevar platos o tener las cosas fuera del ataque de los animales

Cupul: (kupul) Es un apellido indígena que se conserva hasta el presente.

Cupules: (Kupul-es) Gran cacicazgo del oriente, cuyos limites era al norte el Mar y los cacicazgos de Chauachá y los Tazes, al este Ekab y al sur Chetumal y Cochah.

Dzitás : (Dzit haaz) "*plátano*" (nombre de un árbol conocido con el mismo nombre). Población perteneciente al partido oriental de Espita.

Ts'u'l: extranjero, forastero, actualmente se dice del europeo o de su descendiente, equivale a español. Patrón, dueño.

Ek'lu´um: Tierra buena para el pan, tierra negra de las sabanas, de terrenos inundados en la temporada de lluvias y de los bosques altos poco contenido de cal, (para sembrar gramíneas).

Hach: verdadero, legitimo, propio cierto.

Halach uinik: (Halach winic) Hombre de hecho. (de mando). Obispo, oidor, provincial o comisario, es nombre para estas dignidades y otras semejantes.

Hanal Pixan: La comida preparada para un alma de Dios.

H-men: (Ah men) el que hace o entiende algo, curandero, hierbatero, diestro casi en cualquier arte y profesión.

Hets´ mek': (Hets´mek´) El abrazo en que se pone la cosa a horcajadas sobre la cintura. Cargar a horcajadas sobre la cintura a un niño por primera vez para éste; esto se hace entre los mayas con ciertas ceremonias y previo nombramiento de padrinos.

Holche': Abrir camino.

Hunucmá: (Hunucma')" *agua de la ciénega*". Población que se localiza al oeste de Caucel.

Ixtabay: Mujer de las leyendas mayas.

Kanxoc: La palabra inclina a pensar que se trataba el nombre de un jefe indio, mismo que lleva de nombre el poblado, la cual radica en la región de los cupules y hoy es perteneciente al partido de Valladolid

Katic: Querer.

Kí: (kí') Cosa deleitable, sabrosa.

Kini: Llaga o herida.

Macehual: Calificativo para referirse a la persona mas baja que el indio.

Mani: " *lugar donde todo pasó*". Extensa provincia yucateca llamada de esta manera por su pueblo principal, también se llamaba Tutul Xiw, por la familia que gobernaba, se localiza en la región centro del estado de Yucatán.

Motul: Población llamada si en honor al sacerdote de nombre "*Zac Mutul*", se localiza en la región centro del estado de Yucatán.

Nojoch: (Nohoch) Grande, barrigón.

Pech: (Pech') Apellido Maya, también significa garrapata en general.

Peto: "*luna redonda*" Población que se encuentra en la provincia de Maní.

Piste: (Pisté)" *árbol de medir la lluvia*". Población con alcalde auxiliar y en su división aborigen se encontraba en el cacicazgo de los cupules.

Pixoy: Árbol cuya madera se parece a un sauce, y su fruta es como las aceitunas negras. Población situada al noroeste de Valladolid y se encontraba en la provincia de los cupules.

Saka: (Saka') Atol en lengua mexicana, hecho de agua y de maíz y bébese frío sin coser ni calentar, ya entrado el día, es bebida fresca y sustenta.

Sak'ab: Atole blanco. La caña del maíz.

Sisal: "*fresco, frescura*". Población y puerto situado en la costa norte de la península de Yucatán, en dirección noroeste a Hunucma. Estaba en la provincia de Ah Kanul.

Tayazal: (Tayasal) Ruínas que llevan ese nombre.

Tekax: "*allí donde está el bosque*" , municipio que se localiza al sur del Estado de Yucatán.

Tetiz: "*Lugar del Chusguete*". Este municipio es territorio de la región litoral oeste del estado de Yucatán.

Ticuch: (Tikuch) "*hilador*". Población con alcaldía auxiliar actualmente y perteneció al cacicazgo de los cupules, antes de la conquista.

Tixhualactún: (Ti'x-walah tun) "*lugar donde se pone una piedra sobre la otra*" o "*en la piedra levantada*". Población perteneciente al poblado de Valladolid.

Tusick: (Tus ik') Boquear, alentar.

Ucí: Nombre antiguo que a un se conserva en los apellidos mayas. Población que pertenece al partido de Motul.

Uxmal: "*Que se repite*". Antigua ciudad maya. Hoy en ruinas, muy notable por sus magníficos edificios; territorialmente se encontraba en la provincia de Maní, el otro lado de Pu'uk.

Xul: Palo con que siembran los indios., sirve para abrir hoyos en la tierra y depositar en ellos la semilla.

Yumil- i Koob : (Yumil ik'o'ob) Deidades de los cuatro vientos.

Yum K'aax: (Yum káax) Deidad de los bosques y de la agricultura.

Zamná: Deidad Maya.

INDICE DE CUADROS Y GRÁFICAS

Cuadro 1	Población de las comunidades seleccionadas del municipio De Valladolid.	21
Cuadro 2	Población de las comunidades seleccionadas del municipio de Motul.	21
Cuadro 3	Representatividad de las viviendas seleccionadas en el Municipio de Valladolid por comunidad.	22
Cuadro 4	Representatividad de las comunidades seleccionadas en el municipio de Motul por comunidad.	22
Cuadro 5	Representatividad de la muestra por municipio.	22
Cuadro 6	Origen por apellido.	139
Cuadro 7	Población de 5 años y más por municipio y sexo según condición de habla indígena y habla española en Motul y Valladolid.	143
Cuadro 8	Uso de la lengua maya en Yucatán según censos 1990 y 2000.	143
Cuadro 9	Persistencia de la lengua maya en porcentaje en el estado y por comunidad.	145
Cuadro 10	Valoración de la lengua maya.	148
Cuadro 11	Transmisión de la lengua maya.	148
Cuadro 12	Nivel de escolaridad del jefe de familia	160
Cuadro 13	Tipo de familia predominante.	177
Cuadro 14	Ciclos de la familia.	186
Cuadro 15	Uso del hipil.	199
Cuadro 16	Vivienda predominante según material de construcción.	205
Cuadro 17	Servicios dentro de la vivienda.	207
Cuadro 18	Porcentaje de autoidentificación según los tres niveles de identidad establecidos.	212

Cuadro 19	Principales referentes de identidad intracomunitaria.	215
Cuadro 20	Percepción de la alteridad intracomunitaria.	218
Cuadro 21	Población ocupada en la agricultura	230
Cuadro 22	Persistencia del maíz.	230
Cuadro 23	Rituales de la milpa.	265
Cuadro 24	Razones para realizar los rituales de la milpa.	266
Cuadro 25	Razones para no realizar los rituales de la milpa.	267
Cuadro 26	Formas de trabajar la tierra.	274
Cuadro 27	Actividades complementarias del jefe de familia.	276
Cuadro 28	Utilización de terapéuticas tradicionales.	280
Cuadro 29	Diagnóstico de la enfermedad.	284
Cuadro 30	Creencia en seres sobrenaturales.	286
Cuadro 31	Ceremonias tradicionales de la vida cotidiana.	287
Cuadro 32	Reconocimiento del poder político formal.	312
Cuadro 33	Niveles de participación política.	316
Cuadro 34	Pertenencia a una forma organizativa.	318
Cuadro 35	Preferencia de voto por partido político.	320
Cuadro 36	Simpatía por partido político.	321
Gráfica 1	Superficie cosechada y producción de henequén en Yucatán. 1976-1996	125
Gráfica 2	Rendimiento (x Ha.) del henequén en Yucatán	126

INDICE DE MAPAS Y CROQUIS

Mapa	1	División política-administrativa del estado de Yucatán.	109
Mapa	2	Yucatán por zonas	111
Mapa	3	Municipio de Motul	120
Mapa	4	Municipio de Valladolid	128
Croquis de la localidad de Uci.			239
Croquis de la localidad de Kanxoc			252

OTROS DOCUMENTOS

Ejemplar de la encuesta etnográfica aplicada a las comunidades estudiadas.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE YUCATAN
FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

ENCUESTA ETNOGRAFICA

PROYECTO
LOS MAYAS. IDENTIDAD, CULTURA Y PODER

DATOS DE CONTROL

Fecha: []
Encuesta número: []
Lugar: _____ []
Dirección: _____
Número de visitas: _____ []
Nombre del encuestador: _____
Parentesco del entrevistado: _____ []

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PAGINACION DISCONTINUA

I.- FAMILIA, LENGUA Y VESTIDO

1.- ¿Cuántas familias comparten con usted este terreno? []

- 0) Ninguna []
 1) Una
 2) Dos
 3) Tres
 4) Cuatro
 5) Cinco
 6) Seis
 99) No sabe
 999) No contesto

2.- ¿Qué tipo de parentesco tiene con las familias que viven con usted en el mismo terreno? (Respuesta múltiple)

- [] 0) No comparte el terreno
 [] 1) Hijos
 [] 2) Hijas
 [] 3) Padre
 [] 4) Madre
 [] 5) Suegro
 [] 6) Suegra
 [] 7) Hermanos
 [] 8) Hermanas
 [] 9) Cuñados
 [] 10) Cuñadas
 [] 11) Otro: _____
 [] 12) Ningún tipo de parentesco
 [] 99) No sabe
 [] 999) No contesto

3.- Las actividades que realiza con la(s) familia(s) que viven con usted en el mismo terreno son: (Respuesta múltiple)

Act. Ayuda Mutua []

- [] 1) Trabajar la milpa
 [] 2) Se ayudan cuando tienen problemas
 [] 3) Otra: _____

Act. Socio-Religiosas []

- [] 4) Asistir a fiestas familiares
 [] 5) Conversar
 [] 6) Asistir a ceremonias religiosas
 [] 7) Otra: _____

Sin Actividad []

- [] 8) No realiza ninguna actividad con ellos
 [] 9) No tiene parientes
 [] 999) No contesto

4.- ¿De quién heredó el terreno en el que vive? []

- 1) Heredó del padre
 2) Heredó de la madre
 3) Heredó del suegro
 4) Heredó de la suegra
 5) Heredó del hermano
 6) Heredó de la hermana
 7) Heredó del cuñado
 8) Heredó de la cuñada
 9) Heredó del abuelo
 10) Heredó de la abuela
 11) Compró
 12) El terreno no es propio
 13) Otro: _____
 99) No sabe
 999) No contesto

5.- ¿Le enseñó o enseñó maya a sus hijos? []

- 1) Sí
 2) No
 3) No tiene o tuvo hijos
 999) No contesto

6.- ¿Porqué? []

- 1) Valoración positiva
 2) Valoración negativa
 3) Valoración neutra
 99) No sabe
 999) No contesto

7.- De los siguientes lugares y actividades, en donde habla en maya (Respuesta múltiple)

- [] 1) Asambleas
 [] 2) Ceremonias
 [] 3) Fiestas
 [] 4) En su casa
 [] 5) En el trabajo
 [] 6) En todas partes
 [] 7) En otro: _____
 [] 8) No habla en maya
 [] 99) No sabe
 [] 999) No contesto

8.- De los lugares y actividades anteriores, ¿en donde habla maya con más frecuencia? _____

(No. Correspondiente) []

9.- ¿Qué mujeres de la familia usan hipil? (Respuesta múltiple)

Misma Generación []

- [] 1) Ego/esposa
 [] 2) Hermanas
 [] 3) Primas

Generación Anterior []

- [] 4) Madre
 [] 5) Suegra
 [] 6) Tías

Generación posterior []

- [] 7) Hijas
 [] 8) Nueras
 [] 9) Sobrinas

Dos Generaciones Posteriores []

- [] 10) Nietas

No especificado []

- [] 11) Ninguna mujer usa hipil
 [] 12) No hay mujeres en la casa
 [] 99) No sabe
 [] 999) No contesto

10.- ¿En qué ocasiones usa hipil las mujeres de la familia? (Respuestas múltiples)

- [] 1) En toda ocasión
 [] 2) Cuando salen de la casa
 [] 3) En celebraciones o fiestas
 [] 4) Cuando salen del pueblo
 [] 5) En las ceremonias religiosas
 [] 6) Ninguna mujer usa hipil
 [] 7) No hay mujeres en la casa
 [] 99) No sabe
 [] 999) No contexto

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

II.- VIVIENDA

CONSTRUCCION

11.- ¿De que material es el piso de su casa? []

- 1) Tierra
 2) Cemento
 3) Ladrillos
 4) Otro: _____
 99) No sabe
 999) No contesto

12.- ¿De que material es el techo de su casa? []

- 1) Guano o zacate
 2) Concreto
 3) Lámina
 4) Otro: _____
 99) No sabe
 999) No contesto

13.- ¿De que material son las paredes de su casa? []

- 1) Bloques
 2) Bajareque
 3) Bajareque con barro
 4) Láminas
 5) Mampostería
 6) Otro: _____
 99) No sabe
 999) No contexto

USOS DE LA VIVIENDA

14.- ¿Cuántas piezas tiene la casa? (total de piezas incluyendo baño, cocina, recámaras, sala, etcétera) []

- 1) Uno
 2) Dos
 3) Tres
 4) Cuatro
 5) Cinco
 6) Seis
 99) No sabe
 999) No contexto

15.- ¿Cuántas piezas utilizan para dormir? []

- 1) Uno
 2) Dos
 3) Tres
 4) Cuatro
 5) Cinco
 6) Seis
 99) No sabe
 999) No contexto

16.- ¿Utiliza una pieza sólo para cocinar? []

- 1) Sí
 2) No
 99) No sabe
 999) No contexto

17.- ¿Utiliza una pieza sólo para bañarse? []

- 1) Sí
 2) No
 99) No sabe
 999) No contexto

18.- ¿Cómo elimina las excretas? []

- 1) Bacín
 2) Letrina
 3) Excusado o patio
 99) No sabe
 999) No contexto

19.- ¿Cuenta con el servicio de electricidad dentro de la casa? []

- 1) Sí
 2) No
 99) No sabe
 999) No contexto

20.- ¿Cuenta con agua potable? []

- 1) Dentro de la casa
 2) Dentro de su terreno
 3) No tiene
 99) No sabe
 999) No contexto

21.- El agua de pozo la usa para: []

- 1) Tomar y cocinar
 2) Bañarse
 3) Regar
 4) Para todo
 5) No tiene pozo
 99) No sabe
 999) No contexto

22.- De los siguientes aparatos, ¿cuales tiene en su casa? (Respuesta múltiple)

- [] 1) Radiograbadora
 [] 2) Televisión
 [] 3) Refrigerador
 [] 4) Estufa
 [] 5) Video
 [] 6) Ropero
 [] 7) Sillas
 [] 8) Mesa
 [] 9) Otros: _____

23.- ¿Cuenta con altar familiar? []

- 1) Sí, fijo
 2) Sí, en ocasiones especiales
 3) No tiene
 99) No sabe
 999) No contexto

UTILIZACION DEL SOLAR DOMESTICO

24.- ¿Qué productos cultiva en el solar? (Respuesta múltiple)

- _____
- _____
- _____
- [] 1) Árboles frutales
 [] 2) Plantas comestibles:
 hortalizas, orégano, achiote, etcétera.
 [] 3) Plantas medicinales
 [] 4) Otro: _____
 [] 5) No cultiva en el solar
 [] 6) No tiene solar
 [] 99) No sabe
 [] 999) No contexto

25.- ¿Qué hace con lo que produce? []

- 1) Lo consume
 2) Lo vende
 3) Ambas
 4) No cultiva el solar
 5) No tiene solar
 99) No sabe
 999) No contexto

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

26.- ¿Qué animales cría en el solar?(Respuesta múltiple)

- 1) Aves de corral
- 2) Cerdos
- 3) Otros: _____
- 4) No cría animales en el solar
- 5) No tiene solar
- 99) No sabe
- 999) Ninguno

27.- ¿Qué hace con estos animales?

- 1) Los consume
- 2) Los vende
- 3) Ambos
- 4) No cría animales en el solar
- 99) No sabe
- 999) No contesto

III.- SALUD

28.- ¿Cuáles son las enfermedades de las que se enferma la gente de la comunidad?(Respuesta múltiple)

- Enfermedades no tradicionales []
- 1) Catarro
 - 2) Tos
 - 3) Cáncer
 - 4) Reumatismo
 - 5) Deshidratación
 - 6) De la garganta
 - 7) Diarreas
 - 8) Otra: _____
- Enfermedades tradicionales []
- 9) Mal de ojo
 - 10) Mal aire
 - 11) Empacho
 - 12) Susto
 - 13) Calda o sumida de moliera
 - 14) Hechizo
 - 15) Otra: _____
- Sin respuesta []
- 16) No se enferman en la comunidad
 - 99) No sabe
 - 999) No contesto

29.- ¿Qué hace cuando se enferma usted o alguno de su familia?(Respuesta múltiple)

- Terapéuticas tradicionales []
- 1) Aplica remedios caseros
 - 2) Va con el curandero del pueblo
 - 3) Va con la partera
 - 4) Va con el curandero de otro pueblo
 - 5) Otro: _____
- Terapéuticas no tradicionales []
- 6) Tomar alguna medicina
 - 7) Ir con el médico
 - 8) Otro: _____
- No especificado []
- 9) No acude a ninguno
 - 99) No sabe
 - 999) No contesto

IV.- COSMOVISION

30.- De los siguientes nombres, ¿en cuales cree usted? (Respuesta múltiple)

- 1) La xababay
- 2) Los alutas
- 3) Xoc-kin
- 4) Los usayob
- 5) El balam
- 6) El tun
- 7) El cananhoolcab
- 8) Chaques
- 9) Otro: _____
- 10) No cree en ninguno
- 99) No sabe
- 999) No contesto

31.- ¿Para qué se hacen las ceremonias de la milpa?(Respuesta múltiple)

- 1) Para seguir la costumbre
- 2) Para agradecer a los señores de la milpa
- 3) Para tener buena cosecha
- 4) Para atraer la lluvia
- 5) Otro: _____
- 99) No sabe
- 999) No contesto

32.- ¿Porqué cree que se enferma la gente?(Respuesta múltiple)

- Creencia divina []
- 1) Por castigo de dios
- Causas naturales []
- 2) Porque es natural
 - 3) Porque tiene bichos
 - 4) Por el calor o el frío
- Creencia maya []
- 5) Por los malos aires
 - 6) Porque le hacen mal de ojo
 - 7) Porque come alimentos fríos
 - 8) Porque le hacen hechizo

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

V.- ECONOMIA
PARA LOS QUE TIENEN O TRABAJAN LA TIERRA

CAMPESINOS			
	Terreno 1	Terreno 2	Total
Cantidad de tierra que trabaja en ha.			
¿Siembra maíz? 1)Sí, 0)No			[]
¿Que hace con su producción de maíz? 1)Autoconsumo 2)Venta 3)No tiene producción	1 2 3 []	1 2 3 []	1 2 3 []
¿Cantidad de maíz que vende? (Kg)			
Otros productos que siembra junto al maíz 1)Frijol, 2)Calabaza, 3)Chile, 4)Yuca 5)Camote, 6) Sandía, 7)Melón, 8)Citricos 9)Otros	1 2 3 4 5 6 7 8 9 []	1 2 3 4 5 6 7 8 9 []	1 2 3 4 5 6 7 8 9 []
¿Siembra henequen? 1)Sí, 0)No			[]
¿Cuánto vende del henequén que siembra? (Kg)			
¿Siembra hortalizas? 1)Sí, 0)No			[]
¿Siembra frutales? 1)Sí, 0)No			[]
Forma de trabajar la tierra 1)Trabaja solo 2) Trabaja la tierra con ayuda familiar 3) Paga para que lo ayuden a trabajar la tierra 4)Otro:	1 2 3 4 []	1 2 3 4 []	1 2 3 4 []
¿Cuenta con crédito para trabajar la tierra? 1)Sí, 0)No			[]
¿Utiliza insumos para trabajar la tierra? 1)Sí, 0)No			[]

69.- ¿Que otra(s) actividad(es) realiza para complementar su ingreso?(Respuesta múltiple)

- _____
- _____
- _____
- [] 1)Jornalero agropecuario
- [] 2)Asalariado
- [] 3)Por cuenta propia
- [] 4)Maquilador
- [] 5)Otra: _____
- [] 6)No tiene otra actividad
- [] 99)No sabe
- [] 999)No contesto

70.- ¿Cuanto tiempo le dedica a esta actividad?(Forma de tiempo) []

1)Días a la semana: _____

2)Días al mes: _____

3)Etapas(s) del ciclo agrícola: _____

99)No sabe

999)No contesto

71.- Cantidad de días al año: []

PARA LOS QUE NO TIENEN NI TRABAJAN SU TIERRA

72.- ¿Cómo obtiene su ingreso?(Respuesta múltiple)

- _____
- _____
- _____
- [] 1)Jornalero agropecuario
- [] 2)Asalariado
- [] 3)Por cuenta propia
- [] 4)Maquilador
- [] 5)Otra: _____
- [] 6)No tiene otra actividad
- [] 99)No sabe
- [] 999)No contesto

73.- ¿Dónde trabaja? : _____ []

- 1)En la comunidad
- 2)En la región(Valladolid, Motul, o alguna comunidad del área)
- 3)En la ciudad(Mérida, Cancún Cozumel)
- 4)Otra: _____
- 5)No trabaja como jornalero
- 99)No sabe
- 999)No contesto

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

74.- ¿Cuántos días trabajó la semana pasada en esta actividad []

75.- ¿Cuánto gana?:

1)Semana: _____

2)Diario: _____

3)Mes: _____

Cantidad en promedio diario: [] _____

PREGUNTAS PARA TODOS

76.- ¿Cual(es) de esta(s) actividad(es) realiza la familia para aumentar su ingreso?(Respuesta múltiple)

Actividades Primarias []

[] 1)Elab. de carbón

[] 2)Apicultura

[] 3)Ganadería

[] 4)Otra: _____

Actividades Secundarias []

[] 5)Bordado

[] 6)Urdido

[] 7)Cestería

[] 8)Alfarería

[] 9)Maquila de ropa

[] 10)Otra: _____

Sin Actividad []

[] 11)No realizan ningún tipo de actividad

[] 99)No sabe

[] 999)No contesto

77.-De las anteriores actividades, ¿cual le reditúa más dinero?(Número de la actividad) []

80.-Mencione dos tipos de problemas que surgen con mayor frecuencia entre la gente del pueblo:(Respuesta múltiple)

[] 1)Tipo Político

[] 2)Tipo Económico

[] 3)Tipo Religioso

[] 4)Tipo Social

[] 5)Tipo Familiar

[] 6)Sin respuesta

[] 7)No menciono ninguno

[] 99)No sabe

[] 999)No contesto

81.- ¿Ha ocupado usted alguno de los siguientes cargos?:(Respuesta múltiple)

[] 1)Comisario municipal

[] 2)Comisario ejidal

[] 3)Presidente: _____

[] 4)Secretario: _____

[] 5)Tesorero: _____

[] 6)Vocal: _____

[] 7)Policia: _____

[] 8)Jefe supremo de la guardia

[] 9)Jefe militar o capitán de la guardia

[] 10)Sargento de la guardia

[] 11)Cabo de la guardia

[] 12)Otro: _____

[] 13)No ha ocupado ningún cargo

[] 99)No contesto

[] 999)No sabe

82.- Las personas que ocupan un cargo público ¿quién las elige?(Respuesta múltiple)

Por votación []

[] 1)La gente del pueblo

[] 2)Otro: _____

Por designación []

[] 3)Las autoridades

[] 4)Su partido político

[] 5)El Gobierno

[] 6)El Presidente

[] 7)Otro: _____

Por comadrazgo []

[] 8)Sus amigos

[] 9)Sus parientes

[] 10)Otro: _____

No especificado []

[] 11)Otro: _____

[] 99)No sabe

[] 999)No contesto

83.- ¿Ha pertenecido a alguna de las siguientes organizaciones?(Respuesta múltiple) []

[] 1)CNC

[] 2)CROC

[] 3)CTM

[] 4)Grupos solidarios

[] 5)Organizaciones civiles

[] 6)Gremios religiosos

[] 7)Otras: _____

[] 8)No ha pertenecido a ninguna

[] 99)No sabe

[] 999)No contesto

VI.- POLITICA

78.- ¿A quién acude la gente del pueblo cuando surge algún problema?(Respuesta múltiple)

Lideres formales []

[] 1)Comisario ejidal

[] 2)Comisario municipal

[] 3)Representante de algún partido

[] 4)Presidente municipal

[] 5)Otro: _____

Lideres informales []

[] 6)Persona de respeto: _____

[] 7)Médico

[] 8)Sacerdote

[] 9)Curandero

[] 10)Maestro

[] 11)Otro: _____

Sin respuesta []

[] 12)No acuden a nadie, cada cual resuelve su problema

[] 99)No sabe

[] 999)No contesto

79.- De entre los anteriores, para usted ¿quién debe resolver los problemas del pueblo?(Número correspondiente) []

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- 84.- En su familia ¿quién toma las decisiones? []
- 1) Jefe de la familia
 - 2) Esposa
 - 3) Ambos
 - 4) Cada cual toma su decisión
 - 5) Entre todos
 - 99) No sabe
 - 999) No contesto

- 85.- ¿Simpatiza o le gusta alguno de los siguientes partidos políticos? (Respuesta múltiple)
- [] 1) PARM
 - [] 2) PT
 - [] 3) PRD
 - [] 4) PAN
 - [] 5) PRI
 - [] 6) Otro: _____
 - [] 7) No simpatiza con ningún P.P.
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 86.- ¿Esta afiliado o pertenece a alguno de los siguientes partidos políticos? (Respuesta múltiple)
- [] 1) PARM
 - [] 2) PT
 - [] 3) PRD
 - [] 4) PAN
 - [] 5) PRI
 - [] 6) Otro: _____
 - [] 7) No está afiliado o pertenece a P.P.
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 87.- ¿Vota usted por alguno de los siguientes partidos políticos? (Respuesta múltiple)
- [] 1) PARM
 - [] 2) PT
 - [] 3) PRD
 - [] 4) PAN
 - [] 5) PRI
 - [] 6) Otro: _____
 - [] 7) No está afiliado o pertenece a P.P.
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 88.- Mencione las actividades que con más frecuencia realiza con otras personas del pueblo (Respuesta múltiple)
- Act. Sociales []
- [] 1) Las fiestas del pueblo
 - [] 2) Ayuda de algún deporte
 - [] 3) Otro: _____
- Act. En torno trabajo []
- [] 4) Las ceremonias de la milpa
 - [] 5) Pedir crédito
 - [] 6) Otra: _____
- Act. En beneficio del pueblo []
- [] 7) Protestas por alguna injusticia
 - [] 8) Ayuda en caso de problemas
 - [] 9) Pedir mejoras para el pueblo
 - [] 10) Hacer fajina
 - [] 11) Vigilancia del pueblo
 - [] 12) Otra: _____
- Sin respuesta []
- [] 13) No realiza actividades con otras personas
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 89.- De entre las anteriores, para usted ¿cuál es la actividad más importante: []
- (Número correspondiente): []
- 90.- (Número correspondiente): []

- 91.- ¿Qué opina usted de la política? []
- _____
- _____
- _____
- 1) Opinión positiva
- 2) Opinión negativa
- 3) Opinión neutra
- 99) No sabe
- 999) No contesto

VII.- RELIGION

- 92.- ¿De qué manera ha participado en el hanal p'lan? (Respuesta múltiple) []
- [] 1) Usted y su familia lo han organizado
 - [] 2) Ha ayudado a organizarlo
 - [] 3) Ha asistido como invitado
 - [] 4) Nunca ha participado
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 93.- ¿Cuántas personas del pueblo considera Ud. que hacen hanal p'lan? []
- 1) La mayor parte de la población
 - 2) Sólo algunas personas
 - 3) Nadie
 - 99) No sabe
 - 999) No contesto

- 94.- ¿De qué manera ha participado en el hetsméek? (Respuesta múltiple) []
- [] 1) Usted y su familia lo han organizado
 - [] 2) Ha ayudado a organizarlo
 - [] 3) Ha asistido como invitado
 - [] 4) Nunca ha participado
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contesto

- 95.- ¿Cuántas personas del pueblo considera Ud. que hacen hets méek? []
- 1) La mayor parte de la población
 - 2) Sólo algunas personas
 - 3) Nadie
 - 99) No sabe
 - 999) No contexto

- 96.- ¿De qué manera ha participado en el cha-cháak? (Respuesta múltiple) []
- [] 1) Usted y su familia lo han organizado
 - [] 2) Ha ayudado a organizarlo
 - [] 3) Ha asistido como invitado
 - [] 4) Nunca ha participado
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contexto

- 97.- ¿Cuántas personas del pueblo considera Ud. que hacen cha-cháak? []
- 1) La mayor parte de la población
 - 2) Sólo algunas personas
 - 3) Nadie
 - 99) No sabe
 - 999) No contexto

- 98.- ¿De qué manera ha participado en el waj'cool? (Respuesta múltiple) []
- [] 1) Usted y su familia lo han organizado
 - [] 2) Ha ayudado a organizarlo
 - [] 3) Ha asistido como invitado
 - [] 4) Nunca ha participado
 - [] 99) No sabe
 - [] 999) No contexto

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

99.- ¿Cuántas personas del pueblo considera Ud. que hacen wajjicool? []

- 1) La mayor parte de la población
2) Sólo algunas personas
3) Nadie
99) No sabe
999) No contesto

100.- De todas estas ceremonias, ¿cuales son las más importantes para usted? (Respuesta múltiple)

- [] 1) Hanañ pixán
[] 2) Hets-méek
[] 3) Cha-cháak
[] 4) Wajjicool
[] 5) Todas
[] 6) No practica ninguna ceremonia
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

101.- En caso de que la familia no realice o participe en alguna de las ceremonias anteriores, preguntar ¿porqué?

[]

- 1) Porque ya no se acostumbra
2) Porque no le gusta
3) Porque no es efectivo
4) Porque su religión no se lo permite
99) No sabe
999) No contesto

102.- ¿En cuál(es) de la(s) siguiente(s) fiestas participa su familia? (Respuesta múltiple)

- [] 1) Gremios
[] 2) Bailes
[] 3) Vaquerías
[] 4) Fiestas al santo patrón
[] 5) Fiesta de carnaval
[] 6) Fiestas a la virgen de Guadalupe
[] 7) Fiestas a la Santa Cruz
[] 8) En ninguna
[] 9) Otra: _____
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

103.- Para usted, cuál es la más importante (Número correspondiente: [])

VIII.- IDENTIDAD

104.- Usted ¿cómo se considera? []

- 1) Yucateco
2) Mexicano
3) Maya
4) Macehual
5) Mestizo
6) Otro: _____
7) Le da igual
99) No sabe
999) No contesto

105.- ¿A quiénes de la comunidad siente más iguales a usted? (Respuesta múltiple)

- [] 1) A los campesinos que hacen milpa
[] 2) A los campesinos que trabajan el henequén
[] 3) A los que van a trabajar a la ciudad
[] 4) A los albañiles
[] 5) A los maestros
[] 6) A los comerciantes
[] 7) A los médicos
[] 8) Todos somos iguales
[] 9) A ninguno
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

106.- ¿En qué se parecen a usted los demás habitantes de la comunidad? (Respuesta múltiple)

- [] 1) En el vestido
[] 2) En la lengua
[] 3) En la religión
[] 4) En el tipo de trabajo
[] 5) En las costumbres
[] 6) En las creencias
[] 7) En su situación económica
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

107.- ¿A quiénes de la comunidad siente más diferentes a usted? (Respuesta múltiple)

- [] 1) A los campesinos que hacen milpa
[] 2) A los campesinos que trabajan el henequén
[] 3) A los que van a trabajar a la ciudad
[] 4) A los albañiles
[] 5) A los maestros
[] 6) A los comerciantes
[] 7) A los médicos
[] 8) Todos somos iguales
[] 9) A ninguno
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

108.- Elija usted dos de las cosas en las que se siente igual a la mayoría de los habitantes de otros pueblos de Yucatán (Respuesta múltiple)

- [] 1) En el vestido
[] 2) En la lengua
[] 3) En la religión
[] 4) En el tipo de trabajo
[] 5) En las costumbres
[] 6) En las creencias
[] 7) En su situación económica
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

109.- Elija dos de las cosas en las que siente que son distintas a usted las personas que viven en las ciudades (Respuesta múltiple):

- [] 1) En el vestido
[] 2) En la lengua
[] 3) En la religión
[] 4) En el tipo de trabajo
[] 5) En las costumbres
[] 6) En las creencias
[] 7) En su situación económica
[] 99) No sabe
[] 999) No contesto

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

OBSERVACIONES:

**DATOS QUE SE TOMAN
DEL CUADRO DE PERSONAS**
(Utilizar las mismas claves del cuadro)

- 110.- Apellidos de la familia: []
 1)Ambos mayas
 2)Ambos españoles
 3)Maya-Español
 4)Español-Maya
 99)No contesto

- 112.- Número de personas que viven en la familia: []
 99)No sabe
 999)No contesto

- 113.- Tipo de familia: []
 1)Nuclear
 2)Extensa
 3)Compuesta
 4)Unifamiliar
 99)No sabe
 999)No contesto

- 114.- Número de personas que hablan maya: []
 99)No sabe
 999)No contesto

- 115.- Sexo del entrevistado: []

- 116.- Escolaridad del entrevistado: []

- 117.- Estado civil del entrevistado: []

- 118.- Religión del entrevistado: []

- 119.- Ocupación principal del entrevistado: []

- 120.- ¿Habla español el entrevistado? []

- 121.- ¿Entiende español el entrevistado? []

- 122.- ¿Sabe leer el entrevistado? []

- 123.- ¿Sabe escribir el entrevistado? []

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**