



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

## MURMURADORES, BURLONES Y LLEVACUENTOS: UNA ETNOGRAFÍA SOBRE EL CHISME EN YUCATÁN

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA

ABRAHAN JESÚS COLLÍ TUN

TUTORA

ANA BELLA PÉREZ CASTRO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO

ENERO DE 2020



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.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
I.- INTRODUCCIÓN	7
¡Eso va a salir en el carnaval! Sobre cómo me acerqué al tema del chisme	7
Hacia una función didáctica del chisme	14
El chisme como práctica discursiva polifónica	15
“Lo que aquí se cuente, aquí se queda”. Los sitios del trabajo	21
II.- NARRATIVA DE NARRATIVAS	23
Cadena de enunciados y construcción del discurso etnográfico	23
Civilizar la boca y sus enunciados	29
Etnografía del habla e inclusión de la mirada del otro	34
“La gente habla de lo que es”. Categorías comunicativas locales	43
Los “otros”, sujetos de las narrativas	44
III.- CENOTILLO, UN PUEBLO FANTASMA. REPRESENTACIONES SOBRE EL ESPACIO Y QUIENES LO HABITAN. APROXIMACIÓN AL PUEBLO, SUS ESPACIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS	54
El espacio habitado	55
La plaza del pueblo	59
El pueblo de los muertos, reflejo de los vivos	66
La casa y el solar, <i>inside the fences</i>	67
A las afueras, los montes	82
El trabajo, la comunicación y la privacidad	84
IV.- EL PAISAJE DISCURSIVO	87
Chen baxalt’aan en el parque. Sólo vacile	88
Burlones y burlados	102
Humor en otros contextos	106
“Hay que saber contestar”. La actitud del burlado	110
¿Será que es cierto, o sólo son chismes?	113
Los otros <i>complejos</i> . Chismes y brujería	115
El <i>jmeen</i> : observador y observado en la comunidad	122
V.- LENGUAS LARGAS Y CUERPOS MORTIFICADOS. HACIA UNA ÉTICA DE LA PALABRA	126
De chisme a <i>exemplum</i>	126
“Hay un Dios que todo lo <i>xooch’ea</i> ”. Chismes y concepciones del pecado	129
Lo ejemplar como universal	131
“¡Que Dios nos agarre confesados!” Un dispositivo para controlar la lengua y la comunicación	133

Pecados de la lengua	143
“Aquí lo haces, aquí lo pagas.” El castigo al chismoso	145
VI.- SUSURROS A MOMO. CADENAS DE RUMORES EN LA ESFERA CARNAVALESCA	160
Chismes. De lo cotidiano a lo festivo	161
Camino al martes de carnaval. La confección del enunciado	163
El itinerario de los animadores	164
Juan Carnaval y sus <i>viudas</i>	169
El bando del carnaval. Chismes y humor ritual	188
Una lectura del texto	194
VII.- PALABRAS FINALES	201
La gente nunca olvida	201
Todo depende de quién venga	203
Narrabilidad colectiva, con o sin máscara	204
Los oídos del vicio y la performatividad de la palabra	207
Los otros tienen derecho a resignificarse y a ser resignificados	209
Resignificar desde el discurso etnográfico	212
BIBLIOGRAFÍA	214

## AGRADECIMIENTOS

Cada uno de los enunciados que conforman el presente texto es resultado de múltiples entrecruces con personas con quienes estaré siempre en deuda.

Primeramente quiero agradecer a mis amigos de los pueblos de Cenotillo, Temax, Cansahcab y Dzidzantún, Yucatán, quienes me abrieron sus hogares, me confiaron sus palabras y me brindaron la oportunidad de sorprenderme con sus historias de vida.

Extiendo mi gratitud al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, a Elvia Castorena, a Miriam Fragoso y la Dra. Ana Bella Pérez por brindarme todas las facilidades y acompañamiento en el proceso de la Maestría. También al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado de la UNAM por brindarme la solvencia económica para realizar los estudios y las estancias en campo.

Gracias a mis profesores y compañeros de clase; sus consejos y sugerencias enriquecieron siempre mi investigación. Extiendo mi reconocimiento a la Dra. Ella F. Quintal, a la Dra. Agnieszka Brylak, al Dr. David de Ángel, quienes fungieron como dictaminadores de la tesis. No tengo palabras para agradecer sus aportes a mi trabajo con cada una de sus valiosas correcciones y recomendaciones.

Al Dr. Mario Ruz le agradezco su enorme generosidad al colaborar siempre en mi formación. Gracias por su hospitalidad al llegar a la ciudad, por su tiempo, paciencia y minuciosa lectura al presente texto. Gracias por compartir siempre su experiencia y conocimientos. Un especial agradecimiento a mi tutora Ana Bella Pérez por confiar siempre en mi proyecto; gracias por su paciencia, dedicación y constante asesoría.

Agradezco a mis mejores amigos: Mashelli y Julián, gracias por acompañarme y compartir, entre música, este camino de interminables aprendizajes y por escuchar siempre mis relatos. A Raúl Lugo por su generosa ayuda y cálida amistad.

A don Gerardo Pérez, Paco Ruz, Gerardo Cerezo, Angélica Ancira, Alex Cerezo, gracias por hacerme sentir en familia en esta hermosa ciudad.

A mis padres y hermanos, gracias por nutrir siempre mi paisaje narrativo.

Y vos materialista, dijo el presidente, encarando hacia él,  
¿habéis estado en el quersoneso de Yucatán  
y tratado y conocido por ventura allí  
un atisbador de movimientos lunares?  
Yo, señor, respondió el materialista,  
he pasado todo aquel país  
y conocido un sinnúmero de atisbadores de vidas ajenas.

Manuel Antonio de Rivas, *Sizigias y cuadraturas lunares*

# I INTRODUCCIÓN

Había charlatanes que repetían fábulas e historias antiguas [...] graciosos en los motes y chistes que dicen a sus mayores y jueces: si son rigurosos, ambiciosos, avarientos. Las habladurías se representaban aun en la cara de sus doctrineros [...] incluso con una sola palabra.

Diego López Cogolludo, *La historia de Yucatán*

¡ESO VA A SALIR EN EL CARNAVAL!  
SOBRE CÓMO ME ACERQUÉ AL TEMA DEL CHISME

Emprendí este trabajo con la inquietud de aproximarme a los carnavales en el norte de Yucatán. Atraído por su carácter festivo, asumí que podría encontrar en ellos no pocas evaluaciones de la población hacia sus autoridades locales, máxime al considerar que, en varios casos, las municipalidades cumplen un papel de importancia en la organización de las carnestolendas. El carnaval sería una situación social para abstraer la estructura social (Gluckman, 2013: 116).

Al surcar inicialmente en los discursos enarbolados durante estas celebraciones, según fueron emitidos por sus participantes, sobresalieron —como era obvio esperar—, aquellos de tono burlesco divulgados por comparsas masculinas que irrumpían por las calles de las pequeñas localidades del septentrión peninsular. Presumiblemente, como era en la danza de los *xt'oles* del siglo pasado (Starr, 1902: 18-20), o a modo de los *baldzames* yucatecos del XVII (Taube, 1989: 352, 377; Acuña, 1978: 22, 31) y quizá, a semejanza de las cuadrillas carnavalescas de la península ibérica de tiempos de Felipe IV y hasta el siglo XIX (Caro Baroja, 2003: 95-99), en las fiestas actuales de carnaval en diversos pueblos del sureste mexicano<sup>1</sup> se organizan grupos de hombres que toman el chisme, la sátira y la parodia como sus principales instrumentos humorísticos y armas para la denuncia social.

---

<sup>1</sup> Fui testigo de este fenómeno en Dzidzantún, Cansahcab, Temax, Dzilam González, Dzilam de Bravo al noreste del estado; hacia el sur, en Tecoh, Dzan y Chacsinkín; al poniente, en Tetiz, Hunucmá, Chocholá, Maxcanú y Halachó. Para acercarse a los casos de Ixil, Nunkiní y Dzitbalché —estos dos últimos en Campeche— consúltese Quintal *et al.*

Detrás de máscaras, capuchas y maquillaje, los miembros de estas agrupaciones esconden sus identidades individuales para pregonar los escándalos más sobresalientes que tuvieron lugar en sus pueblos durante el transcurso del año previo. Jugando a ser “viejas chismosas” —como si las habladurías sólo tuvieran lugar entre mujeres— los sujetos escriben canciones y recitan versos burlescos para ridiculizar a sus paisanos envueltos en escándalos o protagonistas de sonados chismes.

Los hombres que dan vida a *Las chismosas*, como se les conoce en Cansahcab y Temax, o *las viudas de Juan Carnaval*, según se les llama en Cenotillo, personifican a vecinos específicos y se disfrazan con mayor gusto de aquellos que han sido afectados por el conocimiento público de algún “desliz” de su persona, casi siempre alguna infidelidad o suceso de índole sexual, aunque también hay actos de corrupción, adicciones o latrocinios que, para desgracia de los implicados, no quedaron ocultos y se hicieron noticia. Con toda la información recabada, *Las chismosas* elaboran un *bando* con la misma estructura discursiva de las críticas carnavalescas de finales del siglo XIX y principios del XX, publicadas en gacetas locales, revistas, semanarios regionales o en periódicos de mayor amplitud en el Estado de Yucatán.<sup>2</sup>

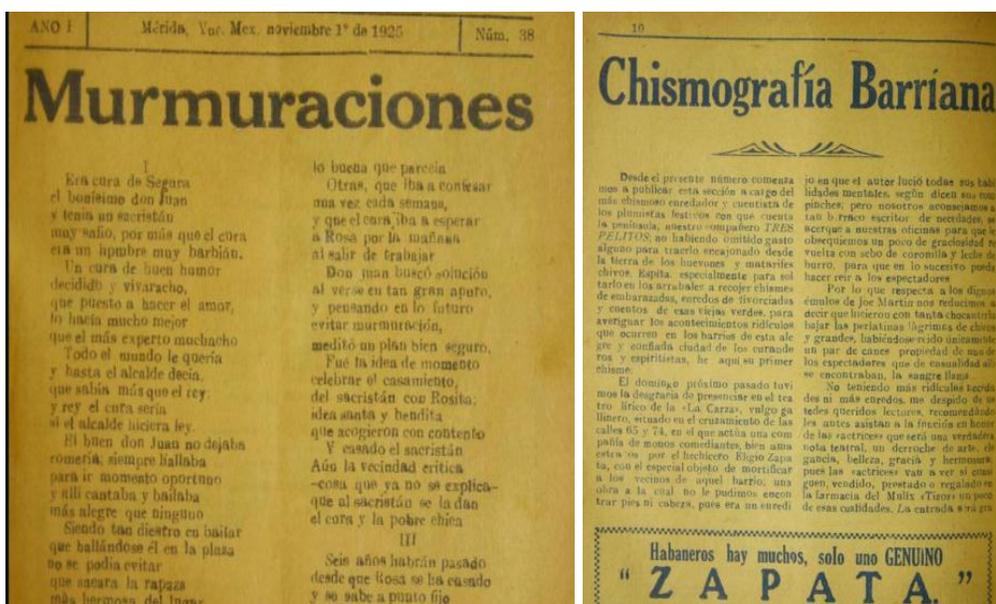
Según el pensamiento de Max Gluckman, este ambiente de jolgorio resulta el escenario ideal para conocer las dinámicas sociales de los pueblos donde tiene lugar, pues aquéllas resultan expuestas, al menos en parte, a través del escándalo (1963: 311). Fuera de carnestolendas, *las viudas cenotillenses* y *Las chismosas cansahcabeñas* y temaxeñas, de acuerdo con el parecer de los vecinos de estos pueblos, no poseen cargos de importancia

---

(2015: 321, 343, 348). Alfonso Villa Rojas describió prácticas semejantes en X-Cacal, Quintana Roo, durante su estancia en el siglo pasado (1985: 107). Frederick Starr narró situaciones análogas para el carnaval de Mérida a principios del XX (1902); mientras que Irigoyen (1961) y Martínez (1969) al dar cuenta del devenir de los carnavales —principalmente el de Mérida y sus sociedades coreográficas— incluyen apuntes sobre la confección de “bandos” o panfletos humorísticos. Guadalupe Reyes (2003: 34) considera diversas maneras de entender el carnaval: ya sea como fiesta, espectáculo o ritual. La polivalencia de esta práctica para sus agentes permite no encasillar el fenómeno comunicativo en una sola dirección y función social.

<sup>2</sup> Para principios de siglo, en la revista *La Campana* existía una sección denominada “chismografía del pueblo” y para las fiestas carnestolendas publicaba los bandos de diversos puntos del Estado. Otros medios locales como *La sombra de Pierrot* (1907), rotativo de Izamal, dedicaban segmentos a la publicación de anécdotas vergonzosas de los habitantes de ese lugar. *El Jeringazo* (1942) y *El Cauterio* (1945) fueron periódicos festivos carnavalescos cuya impresión se realizaba exclusivamente para publicar chismes en Cansahcab.

durante el resto del año. De hecho, a decir de sus propios coterráneos, estos hombres no se caracterizan por guardar las normas religiosas ni civiles durante su vida cotidiana, y carecen de toda autoridad moral para juzgar cara a cara a sus prójimos. Empero, apenas llega el carnaval, estas agrupaciones “se apoderan del púlpito” y caricaturizan a sus paisanos, especialmente a las autoridades civiles, tornándose en personajes temibles a quienes se les procurará respetar y no molestar. A través de sus acciones y decires, como señalaría Scott, “el discurso oculto termina manifestándose abiertamente, aunque disfrazado” (2000: 21).



Secciones dedicadas a chismes locales en la revista yucateca *La Tijera* (1925).

Cabe recordar que los contenidos de aquellas retóricas carnalescas no sólo incluyen críticas y denuncias a las malas gestiones de sus autoridades, sino registros de no pocas faltas a los marcos éticos hegemónicos, realizadas por personas que no precisamente “son de los altos mandos”; en este sentido, el chisme no es tan sólo una forma de insubordinación, o mecanismo de la *infrapolítica de los desvalidos* como señala Scott (2000:21). Hay que señalar que las autoridades locales, antes de ostentar cualquier tipo de cargo, son vecinos y familiares. La teoría de los discursos ocultos de Scott y la resistencia cotidiana tendría que adecuarse a las

diferentes estratificaciones sociales que hay en el lugar de estudio. Los chismes y rumores terminan evidenciando las relaciones de poder, así como las contradicciones que tienen lugar en los vínculos sociales (Ceriani, 2017: 152; Brandes, *apud* Reyes, 2003: 12).

Estas habladurías funcionan en calidad de dispositivos comunicativos humorísticos y burlescos, al tiempo que fungen como herramientas de denuncia, venganzas y negociaciones políticas vecinales. Los discursos en carnaval, entonces, toman la ambigüedad que el mismo contexto les proporciona; ambigüedades que han sido abordadas por numerosos estudiosos al referirse a las *fiestas de la carne* en los universos medievales, indígenas americanos y contemporáneos.<sup>3</sup> El chisme, en su calidad de *leitmotiv* del carnaval peninsular, podría ser tenida por práctica catártica, o bien, como acción catalizadora de la violencia y el conflicto (Taube, 1989: 377). Esto bien puede advertirse en un testimonio relatado por Quintal *et al.* (2015: 348):

En la noche, el rey del carnaval lee el testamento de Juan Carnaval, que en este caso son críticas a personas, políticos y cuanta cosa muy renombrada aquí de Dzitbalché, el año pasado no se hizo porque hubo mucha problemática aquí en la población. Hubo familias que hasta habían demandado anteriormente porque las críticas eran muy destructivas, era mucha ofensa y se platicó con la gente y dijimos que

---

<sup>3</sup> Considerando la vasta cantidad de trabajos sobre el carnaval como objeto histórico y antropológico, me remito a tan sólo a algunos que pueden ser antecedentes a prácticas halladas en mi trabajo campo y las vinculadas a los procesos comunicativos en el contexto festivo: Caro Baroja (2006) toma al carnaval como tiempo de libertad para expresar envidias e inconformidades; Bajtín desprende de la obra de Rabelais una estructura carnavalesca del Medioevo y el Renacimiento: el *lenguaje sin etiqueta*, plagado de argumentos contradictorios, libertad lírica y realismo grotesco, opulento y colectivo (2003); Walter se aproxima al carnaval medieval como herencia al mundo occidental (2013); Cándano (2000) se plantea si las herramientas bajtinianas sobre la carnavalización pueden aplicarse para comprender la risa en el género didáctico de los *exempla* en la Baja Edad Media, resolviendo cierta inoperatividad conceptual. Scott aborda las habladurías en carnaval como parte de la *infrapolítica* de los grupos subalternos, discurso oculto que se vuelve público (2000: 61). Para los mayas del Clásico véase Taube (1989), y Acuña (1978) para el periodo colonial. En relación al carnaval en los Altos de Chiapas, consultar Bricker y su análisis a partir del *humor ritual* (1986). Gary Gossen aborda la fiesta como “un texto” en el que se puede leer un mensaje de crítica social focalizada hacia agentes étnica e históricamente externos a la comunidad chamula (1992). El trabajo de Hutchenson (2003) muestra la diversidad de prácticas performativas en Guatemala como vehículos de la memoria cultural. Aclaro que no tomaré un modelo único de interpretación sobre los carnavales actuales yucatecos, puesto que como señala Jacques Galinier *apud* Rubio (2017a) “el estudio de los carnavales indígenas americanos encierra una inevitable ilusión semántica” ante la diversidad cultural existente; las clasificaciones antropológicas y las concepciones nativas no siempre son análogas (13), por lo que el camino adecuado para el acercamiento etnográfico implica la relativización de conceptos (Galinier, 2017: 64, 67).

este año no se iba a hacer, para tener calma aquí en el pueblo y que no terminara mal, que el carnaval que es una alegría terminara en un conflicto.

El trabajo que emprendí tuvo entonces modificaciones. En primer lugar, hice a un lado la inquietud inicial por describir y analizar los carnavales, y decidí enfocarme en los mecanismos retóricos que en este espacio-tiempo fluctúan, así como en el modo en que los agentes se apoderan de ellos para expresarse y relatarse a sí mismos, narrar su vida y la de sus vecinos, abonando a la elaboración de representaciones propias y ajenas. El chisme es, pues, una práctica de diferenciación: los sujetos apuntan en él lo que asumen y niegan de sí; me refiero a confecciones morales de las identidades, no libres de conflictos. Esta perspectiva no siempre ha sido profundizada en los estudios sobre carnavales, pues si bien bastante se acusa la presencia de “críticas” y “burlas”, sus contenidos y formas de estructuración pasan de largo; de modo que su impacto en la vida comunitaria no ha sido tomado en cuenta, o bien, se ha confiado en la eficacia del consabido sentido ritualista atribuido a la práctica, donde los agentes suelen ser vistos como “durkheimianos devotos, interesados únicamente en mantener el orden local, o en destruirlo simbólicamente en nombre de una *comunitas* imaginaria” (Galinier, 2017: 64).

En segundo lugar, a sabiendas de que los contextos sociales modelan las formas discursivas, y considerando que los chismes y rumores no son exclusivos del espacio de carnaval, me vi en la necesidad de contrastar la chismografía gestada en estos ambientes festivos con aquella originada en otras situaciones sociales, fuera ya de del tiempo que antecede a la cuaresma. Esto con el propósito de discutir la oposición conceptual entre carnaval (comportamiento particular) y cotidianidad (comportamientos habituales), tradicionalmente abordada a partir de la teoría del conflicto de Gluckman, y que como apunta Johannes Neurath para el estudio de los carnavales indígenas, dicha oposición no es tan clara como se presupone (Rubio, 2017a: 14). Como premisa en este trabajo, quiero apuntar que lo que ocurre en carnaval no siempre se queda en carnaval. Este tiempo, “mundo otro”, abre el

universo de los posibles, actúa como forma latente, potencial y está “en situación de ser activada en cualquier momento” (Galinier, 2017: 70).

Cierto es que cuando el carnaval es inminente, los agentes evalúan y analizan los casos que sirven de material para sus chismeríos, reconstruyen hechos, realizan prognosis sobre los finales de las historias y aseguran que tal o cual “cuento” será parte del repertorio mordaz de la fiesta. Como ilustración, veamos el ejemplo siguiente. Se trata de una conversación que sostuve con dos mujeres (A y C) en el parque de Cenotillo en una noche a principios de enero de 2018:

- A.- ¡Se va a poner bueno el carnaval! Incluso las señoras ya empezaron a ensayar, ayer tuvieron su primera junta. Está animado el carnaval.
- B.- ¿Y también *viudas* van a haber?
- A.- Sí, hoy va a haber mucho, esta vez va a haber mucho, porque esta vez, muchos se escaparon, muchos se enqueridaron, a muchos les descubrieron el espectáculo, a la mera hora, en la acción.
- C.- Ah, yo digo que está mal eso, que lo digan. Está mal, pero cada quién su vida.
- B.- ¿Hubo mucho descubrimiento?
- A.- ¡Ah, no! [con tono sarcástico] Hubo echando palitos desnudos.
- B.- ¿Y quién los descubrió?
- A.- Pues el suegro de la muchacha, entró, tomó fotos, ¡todo el mundo alarma! Es una señora con uno que trabaja en el Ayuntamiento. El chavo ese destruyó el hogar de la señora, o sea del señor así, el señor trabaja en el Ayuntamiento. Él se fue a trabajar y ese [muchacho] se iba a su casa. Cuando dan la cinco de la mañana, a esa hora va [hace un chiflido] y se queda con ella cuando está amaneciendo. No faltó alguien que se lo dijera a la otra y pues se los liquidaron. Desbarató el hogar de tantos años. Pero también ¿dónde tiene la chinga’ a mentalidad de bruta también? ¿Vera’? O sea, no vale la pena el chamaco ese, todo mantenido por su mamá.
- B.- Ah, ¿es un chamaco?
- A.- Sí, es un chamaco y una señora. En cambio pues su pareja [de la señora] es responsable, es formal, no toma, no fuma. ¡Putá! ‘toy mejor con él, yo me quedaría con él. ¿Voy a agarrar a un chamaco sólo por comezón? ¿Cómo lo ves?
- B.- ¿Eso va a salir en el carnaval?
- A.- Sí, allí lo vas a ver.

Retóricamente, los agentes de chisme —como mis interlocutoras arriba referidas— se ponen en lugar de los involucrados e invitan al oyente a opinar. Exponen sus consignas sobre lo que consideran correcto e incorrecto, proporcionando información útil para conocer, a través de sus miradas, a los miembros de su propia sociedad, los *individuos focales* —personas que se hallan en la mira constante de sus vecinos y que pueden dar de qué hablar— y los principales valores y creencias a reproducir (Haviland, 1977: 8, 39).

Por un lado, en la cotidianidad, el chisme es susceptible de adquirir connotaciones pecaminosas y malévolas, pues ocasiona conflictos y enemistades; por otro, es una práctica de diversión y entretenimiento, aunque no exclusivo del tiempo de carnaval. Además, suscita la formulación de códigos comunicativos, como la secrecía, entre personas muy cercanas, de modo que puede fortalecer los lazos de confianza (Ceriani, 2017: 149), formando *células de chisme*, según lo apuntó James West en su estudio en Plainsville en 1945 (Gluckman, 1963: 308) o *moral communities*, como les denominó F. G. Bailey en 1971 (Haviland 1977: 8).



Parodia a los chismosos en la cotidianidad yucateca en revista política y humorística (*La caricatura*, enero, 1940: 10).

## HACIA UNA FUNCIÓN DIDÁCTICA DEL CHISME

En la España del siglo XVI, heredera de una concepción medieval sobre la ética de la palabra, por medio de los *exempla* incluidos en tratados moralistas y manuales de confesores,<sup>4</sup> se exacerbó el miedo hacia las violencias verbales y sus efectos. La justicia divina, de acuerdo con estas narrativas, se hacía valer instantánea y eficaz bajo la lógica de la ley del Talión (Guillemont, 2004: 281, 285). Hoy en día se usan instrucciones, proverbios, consejas y anécdotas en los cuales quien peca de chismoso recibe castigos funestos —de orden divino, social o ambos— que pagará en vida, y si no, será su simiente la afectada con la mala herencia. Al considerar la función pedagógica del chisme, remitiré también en este trabajo a los aspectos didácticos originados en diversos marcos éticos, locales, exógenos, religiosos y civiles, los cuales recomiendan no calumniar, injuriar, ni murmurar, así como evitar ser sujetos de escándalo. Esto deviene en aparatos programáticos orientados a educar o “civilizar”<sup>5</sup> los oídos, la vista y, principalmente, la lengua —órgano de la palabra— para mantener el orden social (West *apud* Gluckman, 1963: 308; Chauchadis, 2004: 39).

En este tenor, las prácticas de chisme y sus agentes poseen poca reputación ética y epistémica, aunque al mismo tiempo operan como instrumentos en la reproducción de la normatividad social. Son los agentes “lleva y trae”, quienes propagan tales prescripciones. Entonces, al conocer los objetos de condena de los chismosos se aproxima, en fracción, a las estructuras imperativas de la sociedad a la que pertenecen (Elsie Clews Parson *apud* Haviland, 1977: 6).

---

<sup>4</sup> Tal es el caso de *Tratado de alabança y murmuración* (1543) y el *Manual de confesores* (1566) de Martín de Azpilcueta (Guillemont, 2004: 281; Chauchadis, 2004: 39).

<sup>5</sup> Utilizo el término *civilizar* como una pretensión de las sociedades occidentales de moderar a los grupos humanos y sus células básicas: el individuo, la familia, etcétera. La expresión que sirve de título de esta sección, la escuché en trabajo de campo y la retomo como un concepto plausible para pensar en procesos que intentan moldear el comportamiento verbal, corporal, comunicativo, según una ética específica. Pongo a manera de ejemplo dos esfuerzos que, vestidos de legislación, tuvieron por objeto “civilizar” la boca. El primero es un edicto que Gran Bretaña emitió en 1547, que prohibía todo tipo de reuniones femeninas con el propósito de aminorar el chisme, bajo el supuesto de que éste erosionaba las instituciones domésticas (Rasmussen, 2013: 3). En el caso del siglo XVI peninsular, Diego García de Palacio, oidor de la Audiencia de México y juez visitador de la Provincia de Yucatán Cozumel y Tabasco, prohibió en 1583, según consta en sus ordenanzas, que los principales mantuviesen la costumbre de realizar juntas (“en casa del cacique ni en otra parte alguna”), pues de ellas se desprendía “gastar” la noche, “que se hizo para reposo y recogimiento del hombre... en parlerías y otros males”, pues “ociosamente traban pláticas indebidas y no cumplideras al bien suyo espiritual y temporal” (Ruz, 2014: 69).

La integración de diversos marcos normativos, como los impuestos por el catolicismo durante la Colonia, podría considerarse como una práctica de control social unilateral. Empero, también podríamos cambiar la mirada —como propongo hacerlo aquí— y apreciar la manera en que las sociedades se apropian de dichas estructuras, resignifican sus lógicas, negocian, juegan y toman provecho de ellas.

#### EL CHISME COMO PRÁCTICA DISCURSIVA POLIFÓNICA

Las prácticas comunicativas, como los chismorreos, gozan de polivalencias proporcionadas por sus agentes e impuestas por sus contextos geográficos, habitacionales, lazos de parentesco, redes laborales y mercantiles. Contextos perfilados bajo concepciones específicas sobre lo privado y lo público, tal como señalaron Leslie K. Haviland y John B. Haviland (1982: 337, 339, 343, 349). De acuerdo con lo anterior, los discursos reproducen marcos éticos, económicos y políticos y ordenan la geografía comunicacional. Para Norbert Elías y John L. Scotson (1994) el chisme depende de normas y creencias comunales, de modo que la estructura discursiva está mediada por el organigrama social (Fasano, 2006: 29).

El chisme, como se ha insinuado y como se reafirmará más adelante, no tiene una función fija ni posee los mismos efectos performativos. A veces se le relaciona directamente con el prestigio y la unión interna de una comunidad, como figura en el abordaje de Elizabeth Colson entre los indios Makahs (Gluckman, 1963: 309). En otras ocasiones, resulta un instrumento comunicativo que va más allá de su sentido funcional colectivo, pues opera como “dispositivo cultural usado por el individuo para lograr sus propios intereses, conformando una técnica para resumir e influir en la opinión pública” (Paine *apud* Ceriani, 2017: 150; Hamerman, 2017: 53), o quizá para proteger la vida privada que acontece *inside the fences* (Haviland y Haviland, 1982: 339, 350). En la línea de Paine, el estudio del chisme nos acercaría más a posiciones personales que grupales, o bien a núcleos sociales más restringidos.

El trabajo de Patricia Fasano (2006) en barrios pobres de Paraná, Argentina, postula como premisa el debate anterior. En él recalca la oposición entre dos bandos teóricos: los funcionalistas, que aluden al factor colectivo, unificador y organicista del chisme, y el

transaccionalismo, que Ernest Paine y sus seguidores abordaron para referir al sentido individual del chisme en la conformación de la moralidad (26 ss).

La convergencia que encuentra Fasano entre ambos bandos radica en que posicionan a las colectividades pequeñas, en su tenor comunitario, como *loci* idóneos para el chisme; éste, a su vez, delimita las fronteras de cada esfera y la posición de sus miembros (Fasano, 2006: 28). Siguiendo la crítica de la autora al abordaje de Gluckman, concebir a la sociedad como sistema que se autorregula impide ver detalles en los procesos sociales y particularidades de sus agentes; en cierto modo se obvian los finales de las historias personales y se homogeniza a los actores y sus enfoques. Si bien el chisme es factor de control social, asumirlo como única respuesta al fenómeno impide transitar en otras posibles rutas y características de operatividad, tal como lo ha señalado Pedro Pitarch para los abordajes etnográficos a partir del funcionalismo entre los pueblos indígenas (Pitarch, 2006: 21-22).

El chisme, para Fasano, es una herramienta empleada por los individuos para resolver sus inconvenientes; los relatores la usan para interpretar su realidad y a partir de ella redefinen sus posiciones en el mapa social. Colaboran así en la “dinámica construcción de la vida social” (Fasano, 2006: 136). Haviland argumentó que el chisme tiene un carácter ambivalente: el sujeto puede ejercer control sobre los otros por medio de sus enunciados, pero también puede temer sobre lo que los demás dicen de él (1977: 44).

En el ámbito etnográfico, además de las lógicas éticas internas de un grupo sobre la comunicación, se hallan las de los observadores externos, quienes analizan desde una plataforma moral particular y diferente el comportamiento verbal de los locales; lo que es escandaloso para unos, no tiene que serlo para los otros (Radin *apud* Gluckman, 1963: 307; Haviland, 1977: 14). Según Gluckman, sólo quienes pertenecen a un grupo social saben, entienden sus chismes y comparten el sentido del humor; el foráneo será incluido hasta que obtenga las competencias comunicativas para entender y participar de los escándalos (Gluckman *apud* Haviland, 1977: 7).

Al adoptarse el chisme como matriz discursiva, los agentes pueden basarse de otros géneros conversacionales para construir sus andamiajes narrativos, reforzarlos y canalizarlos.

De este modo, los chismes no siempre se encuentran aislados, sino que van yuxtapuestos a otros tipos de relatos. También es indispensable pensar en la mutabilidad discursiva, es decir, en los cambios que sufren los géneros al transitar en bocas y plumas, tanto del mismo relator como de sus consecuentes receptores y narradores.

Por tal motivo, opté por acercarme a las etnografías del habla como herramientas metodológicas que permiten conceptualizar las formas discursivas locales, señalar sus características, estructuras y contextos, para situar entre ellas las relacionadas con el chisme, el rumor y la calumnia. Muestra de este enfoque sobre la exégesis lingüística nativa es el estudio de John B. Haviland, quien en primer término abordó la naturaleza de la conversación, expuso posibles equivalencias léxicas entre el tzeltal y el inglés relacionadas con el comportamiento verbal zinacanteco; luego propuso líneas argumentativas para comprender los *códigos culturales* de los pobladores y la relación del chisme con la reputación de las autoridades (1977: 5, 29-38). Complementaré este abordaje con el modelo dialógico de Mijaíl Bajtín (1998) sobre los géneros discursivos, sus esferas (contextos espacio-temporales) y la estructuración de los enunciados estables por medio de concatenaciones. Esto con el fin de pensar a los chismes como enunciados que, al ir de boca en boca, y de esfera a esfera, no son estáticos y cuyas funciones colectivas o individuales pueden, en cierta medida, amalgamarse.



El transporte público es sitio privilegiado para chismear en la ciudad de Mérida (*La Caricatura*, enero 1940: 9).

Hasta ahora he estado abordando el fenómeno desde las lecturas que Max Gluckman hizo de los trabajos de Melville Herskovits (1937, 1947), Paul Radin (1927), Georg Simel y E. Colson, entre otros, para sugerir notar las “virtudes” del chisme y el escándalo en sus funciones sociales, como *armas* usadas principalmente para mantener la cohesión social, crear sentidos de pertenencias grupales frente a otros y mantener el orden axiológico interno de una colectividad (Gluckman, 1963: 308, 309, 311, 313). El autor admite no justificar tales prácticas, se aproxima a sus funciones en cuanto posibilitan conocer las formas de operatividad social, la manera en que interactúan los grupos de poder con las *células de chisme* y cómo los individuos usan la comunicación moral como un dispositivo lúdico que guarda en él una normatividad estructurada (Gluckman, 1963: 311; Fasano, 2003: 146).

A partir de la propuesta del autor sudafricano, varios ensayos sobre el chisme han derivado en novedosos análisis desde diferentes disciplinas. Entre ellos está el de Jeremy Rasmussen (2013) quien traslada conceptos sociológicos y de la psicología social a la crítica literaria. Además de los presupuestos de Gluckman, Rasmussen concatena los enfoques de Nicholas Elmer —quien apunta que los chismes son principales los constructores y propagadores de la reputación, influyendo en las formas de representación social (2013: 9)— con los de Robin Dunbar, el cual, a su vez, señala la importancia de los chismes para frenar la explotación social que unos ejercen sobre otros. Por su parte, Patricia Spacks, enunciada en el mismo trabajo, sugiere, desde una perspectiva literaria feminista, la presencia de dos tipos de chismes: uno malsano, usado para manipular, y otro enarbolado para crear lazos (Rasmussen, 2013: 13).

La unión y fisión de Gluckman presente en la narrativa de Spacks, de Rasmussen y de los demás ya citados se bifurcó con la teoría de Erving Goffman, pues se abordó la performatividad como mecanismo de los sujetos en la confección de sus perfiles individuales y colectivos: la gente actúa para mantener la reputación deseada, evitar humillaciones y obtener ciertas membresías (Rasmussen, 2013: 9, 10, 11). La propuesta crítica de Rasmussen ayuda a mostrar cómo se han elaborado representaciones sociales sobre lo femenino en relación al chisme, según operan en la *memoria social* estadounidense —mismas que se

pueden percibir en la producción literaria— y también cómo los sujetos expresan su identidad frente a las imágenes asignadas por los otros en diferentes espacios cotidianos, pues no se actúa de la misma forma en todos lados: se elige qué decir en uno u otro y, por supuesto, se decide qué omitir (Sirimarco, 2017: 55).

Desde los puntos presentados, valdría la pena ver de qué manera los chismes operan en los lugares de estudio, en cuánto cohesionan al grupo o lo fragmentan. Así también, se torna necesario aquí analizar la estructura del género discursivo y de sus esferas sociales, para luego ver las maneras en que los agentes negocian con ellas en sus interacciones, ¿qué criterios usan para definir lo *decible* y lo *no decible* en sus prácticas comunicativas?<sup>6</sup> En síntesis, pensando en el carnaval como un sitio de memoria y en la performatividad de los discursos dentro y fuera de él, ¿cómo los chismes intervienen en la elaboración de las memorias sociales?

Ver al carnaval como un espacio lúdico en el cual las personas aprenden a chismear y a escandalizar para sus propios fines, arrojaría interesantes aspectos sobre las concepciones sobre el humor y su relación con la moralidad, la tolerancia a la crítica y la forma en que se distingue el cambio social, como realizó Victoria Bricker en los carnavales en los Altos de Chiapas (1986). Pero analizar los chismes en otros espacios-tiempos podría proporcionarnos matices sobre terceras estructuras pedagógicas que regulan la comunicación. La palabra y sus efectos unirían dichos espacios-tiempos, tenidos en otras etnografías como contrarios u opuestos. Como en la conversación de arriba, parece ser que lo cotidiano y lo festivo se confeccionan mutuamente por medio de la consecución de sus discursos, entre ellos están los que cargan con fuertes connotaciones morales.

¿De qué manera los actores usan el chisme en la confección de las identidades y alteridades? ¿Qué características adoptan las prácticas discursivas relacionadas con el chisme en las diferentes esferas sociales, espaciales y temporales? ¿Cómo articular las prácticas discursivas locales en la fabricación de retóricas etnográficas? ¿De qué manera, los actores interactúan con los “dispositivos civilizadores” de la lengua? ¿Cómo el *chisme*, siendo una

---

<sup>6</sup> A propósito de la terminología empleada por Mariana Sirimarco al discutir sobre el chisme en contextos policíacos de Argentina y la confección de narrativa antropológica (2017: 55).

práctica ética y epistémicamente cuestionada en las sociedades, funge como actualizador de una memoria moralizada entre los pobladores? Por otro lado, ante los cambios sociales que impactan a las poblaciones (formas de concebir a la familia, el papel de la mujer en la sociedad, la diversidad sexual), ¿de qué manera está operando el chisme?

De acuerdo a todo lo expuesto, pretendo acercarme al chisme como un fenómeno que predispone las prácticas de una comunidad, crea imaginarios, colabora en la construcción de las identidades, ocasiona conflictos, o bien, fomenta discursos compartidos en relaciones estrechas. Parto de la idea de que través de los chismes se puede aproximar al mapa axiológico vigente en la sociedad, o al menos en quienes practican el chisme. El chisme como forma comunicativa, ya en carnaval, ya en la cotidianidad, actualiza los sistemas de creencias que subyacen en las conductas socio-comunitarias para crear redes de comunicación. Las personas, por medio del chisme, participan activamente en la construcción de la memoria social. Por ende, me he dispuesto en este trabajo, a través de cada uno de sus capítulos, guiar el discurso etnográfico a partir de los siguientes objetivos:

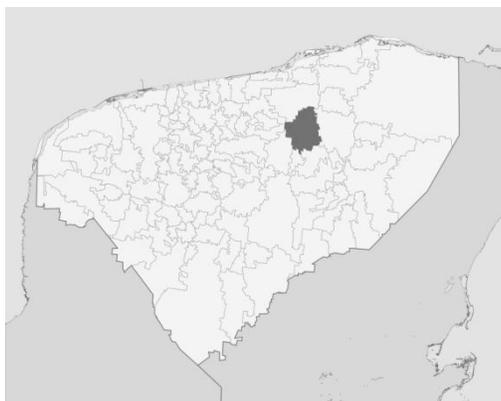
- a) Discutir sobre la interjección de la etnografía y géneros discursivos locales, entre los que se encuentra el chisme, para la generación de conocimiento antropológico localizado.
- b) Presentar el paisaje discursivo que existe en el pueblo de Cenotillo, Yucatán, y otras poblaciones semejantes, para hacer foco en el chisme como un género cotidiano en diferentes contextos espacio-temporales, públicos y privados.
- c) Atisbar en la confección de una memoria de lo moral desde la religión y otros esquemas axiológicos, donde los *pecados de la lengua* figuran como falta y depósito de otras transgresiones. Asimismo intentaré indagar sobre las posturas, sentimientos y emociones de los sujetos protagonistas en los rumores.
- d) Discutir sobre los formatos en que se deposita la memoria moral del pueblo. Presentar parte de la tradición de la crítica, demanda y exhibición pública, así como las repercusiones en la forma de denuncia moral actual. Discutir sobre los cambios sociales y las permanencias de los códigos morales locales.

- e) Examinar el chisme en contexto festivo del carnaval como factor público de denuncia y burla. Se discutirá sobre los esquemas conceptuales con los que se ha analizado el fenómeno, así como se rastrearán aspectos históricos de la práctica.

#### “LO QUE AQUÍ SE CUENTE, AQUÍ SE QUEDA”. LOS SITIOS DEL TRABAJO

La manera en que llegué a Cenotillo, sede desde la que vertebro esta tesis, tuvo su razón al visitar su carnaval en 2016, además del de Tunkás e Izamal, vecinos suyos. Allí distinguí particularidades que no hallé en otros lugares del norte, y otros elementos que permitían comparaciones plausibles con los otros sitios de expedición; tal es el caso de la presencia de las comparsas de *viudas* o *chismosas*. Otros factores que llamaron mi atención fueron la narrativa de los cenotillenses anclada en la migración a los Estados Unidos y la importancia de la fiesta patronal como elemento unificador entre los que se van y los se quedan. Este contexto me motivó a averiguar procesos comunicacionales locales inmersos en lógicas más amplias.

En febrero, julio y agosto de 2018 y en enero de 2019 completé el trabajo de campo. Las otras poblaciones me sirvieron de ejemplos a contrastar, o bien para complementar nociones que no me fueron resueltas en el sitio focal, tal como se verá en cada uno de los capítulos de este trabajo.



Cenotillo, Yucatán (wikipedia.org).

Aclaro de antemano que no es mi intención presentar al chisme como práctica exclusiva de estas poblaciones; si acaso eso sucediera, pueden consultarse otros tantos trabajos

realizados al respecto, o tal vez, voltear a las esferas inmediatas y participar allí en una sesión de chisme. Advierto que “lo que aquí se cuenta, aquí se queda”, ya que en otras sociedades, los chismes tienen diferentes formas de operatividad. Véase este trabajo como un estudio de caso, un ejemplo situacional entre el amplio abanico de géneros que usamos los seres humanos para expresarnos y fabricar, para bien o para mal, nuestras realidades.

## II

### NARRATIVA DE NARRATIVAS

La experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que han bebido todos los narradores [...] Si campesinos y marineros fueron maestros ancestrales de la narración, el estamento artesanal fue su escuela superior. En ella se combinaba la noticia de la lejanía, tal como la traía a casa el que mucho ha viajado, con la noticia del pretérito que se confía de preferencia al sedentario.

Walter Benjamin, *El narrador*.

#### CADENA DE ENUNCIADOS Y CONSTRUCCIÓN DE DISCURSO ETNOGRÁFICO

Mijaíl Bajtín (1895-1975) propuso un modelo de comunicación dialógica que contempla la participación activa de agentes, quienes en otros esquemas comunicativos figuraban como simples escuchas. Incluso el “primer emisor” en una interrelación forma parte de una larga cadena de enunciados (suyos y ajenos) y de interacciones precedentes: “sus voces internas”. La contraparte responde a su interlocutor de múltiples formas, estableciendo así, por medio de su contestación (expresiva o tácita), las fronteras del enunciado. Cada esfera o contexto moldea sus tipos de enunciados estables, a los que llama géneros discursivos, los cuales pueden ser primarios o secundarios, según sus complejidades estructurales (Bajtín, 1998: 248).

A partir de la concatenación señalada, ciertos tipos de enunciados transitan de una esfera a otra, modificándose así sus características y produciéndose incluso nuevos géneros discursivos (Bajtín, 1998: 250). Mijaíl Bajtín escribió desde una palestra lingüística y literaria; aunque hay quienes dicen que su propuesta es translingüística, pues puede ser aplicada a diferentes áreas del conocimiento (Korsbaek, 2017). Acudo a sus categorías como directrices y como eslabones argumentativos generadores de ideas, para contemplar un proceso de comunicación más allá del binomio hablante-oyente; para ordenar y compaginar la experiencia en campo con enunciados de otros autores, y así construir una narrativa producto de dichas interacciones (Carrillo, 2013: 15).

Incluyo, por ende, en la tesis los enunciados de muchos interlocutores (en maya, en castellano y en otro sistema idiomático), algunos antecedentes analíticos sobre el tema; un

repertorio de información tomada en diccionarios, sermonarios, confesionarios coloniales, legajos de archivo, diarios de viajeros, etnografías, etc., idóneos para entretrejer algunos aspectos de lo que podría ser una memoria social performatizada en la comunicación de una región yucateca actual.

En el paisaje comunicativo a abordar en la tesis incluiré voces, acciones, hechos de otros agentes no humanos influyentes en la forma de vida de las poblaciones. Un fenómeno natural, además de sus efectos en sí mismo, forma parte de las interacciones cuando se le integra a la sistematicidad del lenguaje del grupo social: un huracán puede ser un castigo divino; el canto de un ave, la señal de una muerte próxima. Algunas especies del mundo vegetal se unen a la concatenación de mensajes; por ejemplo, en la península de Yucatán se cree que un guanábano debe sembrarse cerca de las cocinas, espacio doméstico privilegiado para diversas prácticas comunicativas: “a la guanábana le encanta el chisme”. El frutal responderá a la interacción con abundantes, grandes y dulces frutos.<sup>7</sup>

Otros seres andan de escuchones y entrometidos en las conversaciones de los hombres y mujeres (en caso de que éstos hagan silencio o se comporten indiferentes ante su interlocutor) completando así el sistema dialógico de la interacción. Tal es el caso del *Kisin*, el Demonio, que, en la sesión de un cuentacuentos maya, si el escucha humano desvía su atención y no responde al diálogo, aquel ser replica de su parte (Caamal, 2004: 8). No ha de verse esta cadena desde un sentido esquemático y mecánico (Korsbaek, 2017: 21) y los canales y herramientas comunicativas tampoco tienen que ser convencionales: sueños, prácticas y artefactos “mágicos” a menudo forman parte de interacciones cotidianas, donde la performatividad de la palabra permite materializar o hacer presente aquello que se invoca (Pacheco, 1934: 59); al respecto, pensemos en ámbitos rituales de la comunicación y en el empleo de insultos y groserías (ver Gutiérrez, 1998: 310).

Lo anterior me recuerda la conclusión de Pedro Pitarch en relación con la objetivación de la palabra entre los mayas tzeltales: “el lenguaje [...] no representa el mundo, sino que

---

<sup>7</sup> Al igual que con la guanábana, *annona muricata*, en Corral Tzucacab se tiene idea de que la “cocinera” (*Ixora coccinea*) gusta de los chismorreos, también se les siembra cerca de las cocinas (Mauricio Hernández, com. pers).

forma parte de él, las palabras son cosas. Su valor no reside tanto en sus significado, en lo que dicen, como en su función, lo que hacen y lo que con ellas se hace” (1996: 103). Mantengamos presente esta idea al pensar en el chisme y sus alcances performativos.

Tampoco habría que perder de vista la inevitable transformación de aquellos discursos al cambiar de esfera, por ejemplo, cuando se les integran al argumento y formato textual de este trabajo, pues se someten a procesos de purificación desde el planteamiento y la recopilación de información (Carrillo, 2013: 69 ; Korsbaek, 2017: 16, 18). Las conversaciones en campo, apuntes de textos históricos y señalamientos de autores, en parte, tornan sus características en función del aparato al que se insertan... parafraseando a Bajtín: pierden su vinculación inmediata con sus contextos o esferas originales y con los enunciados de otros; participan de la realidad tan sólo en relación con el argumento de la obra (Bajtín, 1998: 250).<sup>8</sup> Manuel Gutiérrez Estévez (citando a Bajtín) diría que la estructura de los géneros se impone a sus enunciadores; en efecto, las perspectivas, espacios y tiempos del narrador terminan ajustándose a las que el género le ofrece (1998). Queramos o no, guardamos en odres propios los enunciados de nuestros interlocutores. El etnógrafo, al igual que el historiador y el lingüista, funge como un mediador en la cadena de enunciados, con todas las implicaciones que eso contrae.

Michel De Certeau alude a un proceso de *transferencia* de objetos en la construcción de un *locus* “científico”, ya que sólo logra estudiarse lo “trasladable” de campo a campo, tal como los audios grabados, notas en una libreta de viaje, lo que no sucede con los actos del habla, incapaces de desprenderse de sus circunstancias. De las prácticas mismas se transfieren sólo las herramientas y los esquemas descriptivos: “los objetos inertes del cuerpo social” (2010: 25). El traslado no se exenta de valoraciones y está mediado moralmente por criterios específicos sobre *lo decible* y *lo no decible*, lo factible de funcionar o no como *data* y

---

<sup>8</sup> En este sentido, según Bajtín, el trabajo antropológico es producto de diferentes disciplinas, un discurso sobre otros discursos (Korsbaek, 2017: 16, 18).

evidencia. Parámetros que se confeccionan desde determinados campos: el antropológico e histórico, por ejemplo (Sirimarco, 2017: 67; White *apud* Gorbach y Rufer, 2016: 11, 13).<sup>9</sup>

Aunque hoy por hoy se supone que las fronteras entre campos disciplinares se han desdibujado sobremanera, cada esfera conserva sus propios filtros para purgar lo que entra y sale de ella; se trata de sus dispositivos angulares (métodos, fundamentaciones teóricas, formatos de presentación, axiologías), aunados a los sentidos de pertenencia de sus agentes, custodios de sus *loci* (Gorbach y Rufer, 2016: 12).

En esta serie de traslados de esferas a esferas, puede haber debates sobre lo transferible o no. Entre los posibles cruces entre antropología y literatura,<sup>10</sup> v. g. hay quienes sugieren que algunas experiencias del etnógrafo en campo, por sus naturalezas, “no pueden entrar en las páginas serias del antropólogo”, para ello destinan el diario de campo, diamante en bruto a modelar.

Como un apéndice vivencial del indagador, este dispositivo se perfila, en no pocas ocasiones, como el espacio de libertad del narrador para expresar su “punto de vista personal”, el diario de campo se convierte en un género marginal entre lo “objetivo” y “lo subjetivo”, en una papelería de reciclaje de elementos de dudosa reputación, como los chismes y los rumores (Sirimarco, 2017: 70). La presunción de objetividad, herencia del positivismo, que conlleva a un rígido acrisolamiento de contenidos y estilos puede contrastarse con otras actitudes críticas que subrayan el carácter eminentemente social del conocimiento, por lo que, entre sus propuestas, tratan al texto etnográfico como narrativa de narrativas (ver Blázquez y Lugones, 2016), o como un ensamble de discursos (Korsbaek, 2017: 16, 18), en los cuales la gente significa sus relaciones y eventos; presenta sus retóricas asibles en calidad de verosimilitud y no precisamente de veracidad; relatos que emergen fuera de los formalismos indagatorios y a menudo sin dejos de inocencia (Sirimarco, 2017: 66-68). Entonces, con su subjetividad y

---

<sup>9</sup> Cada familia, en su hogar, elabora sus criterios sobre lo decible y no decible y en sus procesos de socialización instruyen a sus miembros en la valoración y validación de información.

<sup>10</sup> Esto a partir de una mesa de diálogo efectuada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en abril de 2019: *Trabajo de campo y literatura. La línea difusa entre etnografía y literatura.*

valores propios, el etnógrafo cuando se aproxima a los chismes como formas de conocimiento cultural, se permite integrarlos a su análisis y por lo tanto convertirlos en fenómenos, en datos.

En la bifurcación de diversos géneros discursivos, *v. g.* un informe etnográfico y un repertorio de chismes contado por un informante, uno y otro se nutren para generar nuevos tipos, sin dejar atrás que ambos son productos de variados procesos de conocimiento y están enmarcados en diferentes campos axiológicos. No niego la inevitable inequidad ética y epistémica existente en tales bifurcaciones; como ya se dijo, el chisme cambia de estatus según el valor que le atribuya el autor de la etnografía. Sin embargo, un trabajo etnográfico es susceptible de ser descalificado en cuanto no justifique el aporte de lo obtenido en campo en calidad de rumor (ver Daich y Sirimarco, 2009: 15; Carrillo, 2013: 13; Sirimarco, 2017: 69). La jerarquización que el narrador atribuya a los enunciados y a sus enunciadores será clave para entender la función de “los datos” en el discurso a confeccionar.

A partir del modelo dialógico de comunicación y enfocando nuestra mirada en los interlocutores del etnógrafo, notamos cómo hombres y mujeres, en sus espacios, por medio de chismes, debaten los dilemas de su cotidianidad; evalúan sus contextos, proyectan situaciones hipotéticas, casos futuribles, excusas, análisis de vida —apreciaciones difíciles de soslayar si se quiere conocer sus formas de ver y representar sus vidas— (Haviland, 1977: 5). Como enlaces entre sus esquemas culturales y el etnógrafo, los interlocutores se apropian de los dispositivos performativos del externo (entrevistas, charlas, visitas guiadas) para actualizar sus experiencias y también para especular sobre la identidad de su visitante (Blázquez y Lugones, 2016: 65; Daich y Sirimarco, 2009: 17). En esta sintonía, los informantes en campo no son agentes pasivos a quienes el fuereño les sustrae sus conocimientos de un modo “vampiresco”.

Ambas partes aprovechan la “ocasión” para re-elaborarse, como pasa con otros tipos de interrelaciones (Daich y Sirimarco, 2009: 18). Como se dijo en la introducción, los agentes actúan y se presentan tal y como quieren ser reconocidos y valorados (Goffman, 2001: 27). Además, recordemos que los lazos que se construyen en las intercomunicaciones van más allá de la supuesta visión objetivada del que “estudia”, y la “subjetivada”, atribuida a quien se supone es el estudiado (Magazine, 2015; Daich y Sirimarco, 2009: 22). Gutiérrez Estévez

señala que en el género de la entrevista, los enunciadores muestran cierta autonomía, a diferencia de otros géneros más estructurados como las plegarias en un ritual agrícola (1998: 324). De hecho, los *performances* de los agentes mutarán de acuerdo a los espacios en los que se desarrollen los intercambios y a las características de los coparticipantes. Intégrese también la variable discursiva a adoptarse. Entiéndase aquí por *performance* desde el sentido de Erving Goffman: la actividad total de un individuo que sirve para influir en los otros (2001: 27). Los papeles de los actores dependerán de sus circunstancias.

Los agentes optan, entre la amplia paleta de géneros expresivos, en cual de ellos depositar sus ideas, pensamientos y creatividad para confeccionar sus identidades y la de los otros. Como dispositivos de memoria, las estructuras discursivas se ven mediadas por las intenciones de sus usuarios. Éstas conforman el crisol de los recuerdos y de sus cadenas de enunciados para decir o callar lo que recuerdan, saben, creen y opinan. Las versiones del pasado, del presente y del futuro se ajustarán a las razones del narrador, a las características del discurso y de sus interlocutores. No será lo mismo contarle un cuento a un familiar pequeño, que a un visitante foráneo, ávido de exotismos. Al respecto, me permito advertir, que varias de las narrativas aquí presentadas no fueron halladas en *contextos naturales* de interacción —como les denomina Haviland (1977) a las pláticas espontáneas y desinhibidas de sus interlocutores— pues simplemente mi presencia alteró las conversaciones. A medida que se repetían los encuentros y se ganaba cierta confianza con ellos, pude tener acceso a diferentes manifestaciones, más o menos “genuinas” de expresividad local, como es común en el trabajo etnográfico.

Por otra parte, subrayar la libertad de expresión de los interlocutores no ha de encaminarnos a obviar las dinámicas de poder internas en sus grupos, incidentes en los fenómenos comunicativos, como lo hacen también las esferas y estructuras discursivas (Scott, 2000: 40). La presencia y ausencia de personas modifica en fondo y forma los relatos. Influyen también los lazos parentales y amistosos, la confianza entre personas, el lugar en que se encuentran, tal como sucede con los chismes (Sirimarco, 2017: 60).

En efecto, entre los objetivos de esta tesis está interceptar la esfera del discurso etnográfico con las comunicacionales de una población, donde el chisme es un eslabón y no precisamente el único (Haviland, 1977: 12) pues hay tantos géneros discursivos que configuran la memoria social de un lugar. ¿De qué manera los usuarios se apropian de los géneros discursivos para expresarse? ¿Cómo usan el chisme en la elaboración de las identidades individuales y colectivas? Este apartado estará destinado en su sentido amplio a repensar, por una parte en cómo desde las llamadas ciencias sociales —no libre de valores— se clasifican y jerarquizan las artes de decir de los otros y en ellas sus formas de vida (De Certeau, 2010: 75, ss; <sup>11</sup> Fasano, 2000: 22), y por otro, en la manera en que los usuarios utilizan los géneros discursivos para abonar a sus representaciones colectivas e individuales. Por tal motivo, en este entrecruce se incluyen las conceptualizaciones que los sujetos realizan, sobre sí mismos y en relación a los otros, presentes o ausentes, cercanos y lejanos, vivos y muertos.

#### CIVILIZAR LA BOCA Y SUS ENUNCIADOS

No es ninguna novedad expresar que una de las acepciones de la voz cultura se relacionó a la idea lineal y progresista de civilización, principalmente durante el siglo XIX (Thompson, 1990: 137). Como lo opuesto a lo bárbaro y salvaje, la cultura, en su acepción clásica de “proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas...” se perfiló como la retórica para diferenciar estratos sociales y grupos humanos en el mundo. Pese a la cientificidad con la que miró a la cultura para describirla, no pudo desligársele de diversos marcos axiológicos, entre ellos los evolucionistas. Los grupos humanos estarían catalogados según períodos, geografías, tecnología, moralidad, sistemas lingüísticos y escritura en: primitivos, complejos, desarrollados, clásicos, decadentes...

“Civilizar la boca” podría ser una metáfora que nos ayude a pensar en el fin programático de diversas instancias institucionales modernas, en la edificación, organización y

---

<sup>11</sup> De Certeau denomina *etnologización de las artes* a la integración de las prácticas al campo de la escritura científica (2010: 74).

representación de diversas sociedades y sus integrantes. Pensemos en los alcances ideológicos y políticos de proyectos institucionales dispuestos a moderar los núcleos básicos de los organismos sociales: los cuerpos individuales, las familias y demás esferas.

En este panorama de la moral civilizatoria se inscriben diferenciaciones y segmentaciones sociales como la de grupos más prudentes que otros. Se puede hablar también de un pasado de discursos poéticos y otros de depravación verbal, de sabios y vulgares... Las prácticas culturales discursivas no están exentas de sistemas valorativos, y están sobrepuestas a lógicas modernas y desarrollistas; y por lo tanto un acercamiento a su comprensión no puede aislar la palabra de su trasfondo ideológico, político, religioso, temporal y espacial.

Por ende, las diferentes categorizaciones de las formas del habla o los géneros discursivos (escritos u orales) han de ser tomadas desde el contexto de sus catalogadores. De esta manera, apreciaremos el historial ideológico con el que fue “amueblado el escaparate”, en términos de De Certeau. Por ejemplo, algunos mapas conceptuales no distan de la oposición escritura-oralidad o de idearios e imaginarios morales sobre los otros “antiguos” como sabios y de un buen lenguaje, o bien, de estratos sociales con estructuras lingüísticas más complejas que otros. Los “reyes poetas”, sacerdotes con discursos esotéricos, cooperan a esta identificación con los cuales estudiosos, hablantes de una lengua o perteneciente a un grupo étnico historian con frecuencia.<sup>12</sup> La siguiente cita, fragmento de *La disertación sobre literatura y civilización antigua de Yucatán* del padre Carrillo y Ancona a finales del siglo XIX —con motivo de demostrar la existencia de una literatura indígena en Yucatán e integrarla a la universal— podría anteceder a la apreciación señalada:

Había entre los mayas dos clases de poesía, una de los sabios y otra del pueblo —dice el sabio anticuario yucateco D. Juan Pío Pérez en carta de 15 de diciembre de 1840 dirigida al literato D. Vicente Calero— una es la poesía del pueblo y otra la del sabio sacerdote...

---

<sup>12</sup> No niego la existencia de jergas o formas de habla estratificadas socialmente tanto en el pasado como en el presente, aunque considero que esta disposición ha influido en los criterios para pensar la comunicación de los grupos indígenas y demás sociedades. En el diccionario de Domingo de Ara se supone una diferenciación social de la lengua tal como *aghualet cop* relativa a la nobleza, cuya jerga era considerada franca y liberal; *tecpán cop*, donde *tecpán* remite al palacio de los señores nahuas, contexto origen de la vestimenta de los señores del área chiapaneca (Ruz, 1986: 285).

La de éstos no llegó a nosotros, o serán muy raros los ejemplos; la de aquellos tampoco, a no ser esos cantos obscenos que aún conservan los indios en sus mitotadas y otros semejantes que por estos se prohibieron. [...] Así es tan hermoso oír a los indios viejos repetir las fábulas que tradicionalmente conservan de los floridos tiempos de su periodo de grandeza original y propia, y por tanto, de una época de verdadera literatura indígena (Carrillo y Ancona, 1883: 557-559).

Carrillo y Ancona, para referirse a la ya mencionada “literatura indígena” del pasado prehispánico, integró en el campo de la poesía a los cantos (religiosos, morales, filosóficos e históricos), la fábula, como instrumento de enseñanza moral e histórica, y el canto, la música y la danza como tercia indisociable. También se refirió al teatro, profecías, mitología, historia y filosofía (referente a la metafísica y la moral) como ejemplos del desarrollo de las letras entre los antiguos mayas. Entiéndase que bajo la relación literatura-civilización, la ausencia de estos géneros evoca a un “cronotopo del colapso”<sup>13</sup>, inclusive de la vida moral de sus creadores (1883: 557-590). La insistencia en considerar al pasado como un tiempo “original” y el presente como “en decadencia”, podría mantenerse en la confección de narrativas sobre la lenguas indígenas y sus tipos discursivos —previos y posteriores a la Conquista— incluso hasta el siglo XX desde corrientes indigenistas posrevolucionarias (ver Payás, 2004).

Para el siglo XX Margaret Park (1935) realizó un comparativo entre las tradiciones orales de diferentes tipos de sociedad: ciudadana (Mérida), pueblo (Dzitás), tribal (Kanxoc). La idea era precisamente considerar que en ellas podría verse diferentes formas de literatura popular que reflejan las condiciones sociales enmarcadas en una línea civilizatoria.

---

<sup>13</sup> El concepto de *cronotopo* ha deambulado por distintos ámbitos del conocimiento. Bajtín lo tomó en préstamo de la física y lo desarrolló en sus análisis novelísticos. Desde la Historia ha sido retomado para aproximarse a distintas formas de entender y vivir el espacio-tiempo, escenario y factor determinante de los eventos (Navarrete, 2004: 34). Hay que decir también que la noción de tiempo histórico occidental moderno permea en los estudios mesoamericanos. “Aún cargamos en los huesos el evolucionismo” (Gorbach, Rufer, 2016: 13). Cronotopo desde en donde, por un lado, podemos pensar el tiempo como un *continuum* sin rupturas: el presente se explica con el pasado. Por otro, lo no consignado dentro “lo moderno” nos puede parecer decadente. También generalizaciones idealizadas sobre el tiempo cíclico van y vienen, sin pensar en las influencias externas que han sido incorporadas en tantos años en los llamados pueblos de raíces indígenas. En ocasiones dichos cronotopos “otros”, sucumben al esquema lineal desde donde se escribe (ver Gutiérrez, 1992: 438; Navarrete, 2004: 36).

Al respecto, las formas literarias vararían en cuanto se ubiquen en la pirámide de la civilización. Al examinar la “función” que en cada sociedad tienen estos tipos de memoria oral cabe la posibilidad de preguntarnos si ésta define al grupo humano que la engendra. En este sentido podríamos argumentar grados de “civilidad” o de pureza discursiva, dependiendo de las narrativas, lo cual considero es una comparación esencializante, pero que sigue operando en nuestros días desde algunos acercamientos académicos. Además, imposibilita pensar en la diversidad enunciativa en el interior de los grupos. Estamos ante un problema entre lenguaje, comunicación y moralidad, montado en el tren civilizatorio.

En relación con lo anterior, en el trabajo de campo, varios interlocutores relacionaban a menudo mi labor con la tarea de “recuperar” tradiciones antiguas o “rescatar” prácticas de antaño. Suponían que andaba buscando relatos complejos, historias evocadoras a tiempos lejanos, a los orígenes; los cuales, según ellos, sólo pueden remitirse en la “maya verdadera”, antigua y perfecta lengua. Cuando demostraba que mi interés iba por otra línea, no pocos mostraron cierta decepción por la investigación.

Pienso que desde los discursos academicistas, políticos progresistas y retóricas locales y extranjeras, se han construido nociones sobre los idiomas originarios, sus formas discursivas y sus repercusiones prácticas, remitentes a uno o varios pasados ideales (algunos más lejanos que otros), con los cuales las personas se comparan y se evalúan desde el presente, acrisolando así una conciencia moral individual y colectiva (ver Gutiérrez, 1992b: 298; Taracena, 2013: 74-76).

Aprovecharé este sistema narrativo —afectado por la frecuente contrastación— para integrar apuntes históricos y compararlos con prácticas e idearios contemporáneos. Pongo por ejemplo la conversación siguiente entre dos octogenarios de Cenotillo —bilingües maya, español, dedicados toda su vida a los trabajos de la milpa y ganadería— relativa a los *jwi'it'es*<sup>14</sup>, “los muy antiguos, los de antes, los que construyeron las ruinas y pelearon en la

---

<sup>14</sup> Como en la historiografía del siglo XIX, el apelativo actual en Cenotillo alude en primer lugar a la indumentaria de indios mayas que vivían aislados en la selva. Fueron reconocidos así dentro del ejército de Santiago Imán (Taracena, 2013: 115-129). El término *wi'it'* designa a la braga usada principalmente en el trabajo del campo. Como *jwi'it'* se le llamaba al que vestía con pantalones blancos arremangados y un delantal, sujetos por una faja.

Guerra de Castas, la gente de la que ya no hay”. Es importante advertir que el ideario sobre los *jw’it’es* no se comparte del mismo modo en la población. En otras versiones, fueron evocados como caníbales, hombres rupestres que asaltaban el pueblo con frecuencia, asesinaban a los hombres, violaban a las mujeres y se comían a los niños. Ideas semejantes a las que figuraron en la prensa yucateca decimonónica (Taracena, 2013:15, 45-54, 116).

Antonio.- En maya así le decimos, están pasando con su delantal, los *jwi’it’es*. Mucha gente de delantal, gente campesina, de puro delantal y de sombrero, sombreros de los redondos, eso usaban y su chan camisa redondo, su manga larga, no muy larga, aquí llega, no está completa su manga. Y tienen su delantal, ¿cómo le dicen?, *bix u-yaalal’e...*

Óscar.- Cotín...

Antonio.- *Ma’, le u chan xokto’, taan u chan ku muuk yookol maskab,* [No, sólo una especie de faja, con la que sujetan su machete].

Óscar.- Aquí lo amarran con el mismo, con un que tiene sacado, con ello lo amarran.

Antonio.- Muchos lo usaban.

Óscar.- Puro pantalón blanco.

Antonio.- Apenas estaba creciendo y veía a esas personas.

Óscar.- No había nada de... Eso cuando empezamos a ir a Mérida vimos que se usa así y nosotros vemos que somos jóvenes, y pues no me gustaba como andaban ellos, ponen su delantal y su chan, amarran esto de aquí y con su chan sombrerito huasteco.

Antonio.- Y el cordón de su pantalón así.

Óscar.- Su cordón es de ropa, amarrado se hace, como amarran su calzón de las mujeres antiguamente.

Antonio.- Tienes que desatar para ir al baño, quitas tu delantal, lo voltea y hace del baño.

Óscar.- ¿Dónde acabaron éstos?

Antonio.- Vivían raro éstos. Otra costumbre tienen ellos.

Óscar.- Era el estilo del pueblo.

Las categorías de la “literatura folk”<sup>15</sup> para agrupar las narrativas que Park consignó en su referido trabajo (1935: 4-5) realizado en Dzitás, Yucatán —que por cierto es pueblo vecino

---

<sup>15</sup> Como se ha mencionado, los intereses de la autora iban relacionados al análisis literario-sociológico: encontrar la función social de las narrativas, las cuales dejan entrever el cambio de una sociedad analfabeta a la civilización, sus

de Cenotillo— fueron: *cuento* (con fines de entretenimiento), *ejemplo* (función moral) e *historia* (figura con la estructura del ejemplo pero sin instrucción moral: milagros de santos, embrujamientos, anécdotas). Los dos primeros estaban bien diferenciados, mientras que “historia” se usaba en el lugar, vagamente. La autora equiparó los tres anteriores tipos a cuento, mito y leyenda, correspondientemente; esto bajo criterios de funcionalidad moral. Agregó una categoría más, la de las *adivinanzas*, con fines lúdicos. Por otra parte, ubicó al margen de su *corpus* principal un repertorio de narrativa informal, por ser inestable en su función; entre él se encuentran anécdotas personales, rumores, cuentos de chisme, ecos de acontecimientos lejanos, noticias populares. No dejó atrás en su etnografía alusiones al interés de los nativos por saber de escapadas, adulterios, nacimientos múltiples, alumbramiento de monstruos, misterios o escándalos de cualquier tipo.

Si nos detenemos a cualificar a una población en cuanto supervivencia o desaparición de su tradición oral (aquella considerada literatura) nos quedaríamos en una posición angustiosa ante la pérdida cultural. En cambio, si exploramos en otros géneros conversacionales o discursivos, podríamos hallar en ellos aspectos importantes en la fabricación cotidiana de dicha tradición, pensemos entonces no siempre en textos acabados, sino en discursos en construcción. Los estudios *folk*, con todas las deficiencias que pudiesen señalárseles, permitieron la ampliación del espectro de las tradiciones expresivas, más allá de lo escrito y lo estéticamente considerado como literatura universalista.

#### ETNOGRAFÍA DEL HABLA E INCLUSIÓN DE LA MIRADA DEL OTRO

Para Bajtín, detrás de cada texto existe la lengua como signo cultural. Para comprender el texto se tiene que conocer su esfera, entrar en un diálogo donde los sujetos asuman la responsabilidad de aquello que emiten, y que tal comprensión la tendrán siempre en su sentido hipotético, reconociendo otras muchas posibilidades de significación (Korsbaek, 2017: 25). El descubrimiento del “espíritu” de los enunciados sociales demuestra actitudes antropológicas

---

preocupaciones sobre sus instituciones y sus prácticas (Park, 1935: 4). Otro que recopiló relatos bajo el concepto de folklor fue Daniel G. Brinton (1937).

con señas de empatía con la otredad, no libres de las cadenas que sus mismos contextos de gestación (temporales y espaciales) les han puesto.

Desde un estructuralismo relativista, ver la cultura como “texto” permitió pensar en la búsqueda de metalenguajes que tradujeran las distintas formas de vida por medio de las lenguas de los nativos. A partir de Franz Boas (1911), desde una perspectiva psicológica, los intereses analíticos se dirigieron a la búsqueda de “esquemas de conocimientos”, “modelos folk de comunicación” —como el caso de Park apuntado arriba—, para más adelante suponer que las categorías lingüísticas determinarían los pensamientos de sus hablantes (Palmer, 1942: 27). Para los años 40, la lengua se tuvo como canal para aproximarse a las “visiones del mundo” de los grupos humanos no occidentalizados, mientras que para los años 60 y 70 la llamada etnosemántica sería el estudio de los modos en que las diferentes culturas categorizan los dominios del conocimiento. Lo anterior dejaría sus influencias sobre la antropología en los años 80 (Palmer, 1942: 35-41).

A decir de Dell Hymes (1964), la etnografía del habla consistió en una alternativa para afrontar los cambios en las relaciones entre aquellos campos (antropología y lingüística) buscando un crecimiento sostenido de ambos lados. Según lo anterior, la “etnografía del habla es una teoría —[...] como un sistema del comportamiento cultural—; un sistema no necesariamente exótico, pero sí necesariamente interesado en la organización de las diferencias” (Hymes, 1964: 120).

Con la Etnografía del Habla desarrollada entre los 60 y 70 se buscaba el desentrañamiento de las estructuras de la interacción conversacional dentro del estudio antropológico, e insistir en las estructuras discursivas situadas y pertenecientes a ocasiones culturales y personales donde descansa parte del sentido de la estructura (Hymes, 1964: 130). Se procedía con la hipótesis de que una función del habla es la dirección: el habla, incluyendo la estructura lingüística, hace de intermediaria entre las personas y su situación (Hymes, 1964: 135). Fue importante describir los contextos, las situaciones, personajes, géneros, tipos de discursos, e incluso aquellos que no siempre se integraban en los trabajos lingüísticos del entonces; tal es el caso de la comunicación con entidades no humanas.

Desde una mirada lingüística más que literaria y bajo fundamentaciones teóricas sobre taxonomías locales, Victoria Bricker (1977) apuntó que los discursos entre los zinacantecos podrían clasificarse en formales e informales, según las voces *k'op* y *lo'il*. Mientras que los primeros comparten la misma estructura y se caracterizan por la presencia de paralelismos semánticos y sintácticos, metáforas, simbolismos (mito, rezo, canciones, contemplaciones, planeaciones, disputas, pláticas frívolas), los segundos no gozaban de dicha homogeneidad, carecían de estructura de los formales, tal es el caso del chisme, la discusión y juegos o bromas.

Las charlas frívolas marcaron la transición entre ambos grupos en el esquema de la autora (Bricker, 1977: 369, 370). Dicho bosquejo se basó, en parte, en los trabajos de Garibay y Miguel León-Portilla sobre la presencia de estructuras poéticas en textos nahuas y de Edmonson con textos mayas coloniales en quiché y yucateco. Bricker tomó aspectos y replicó la tarea en el habla ritual en Zinacantan, Chiapas, y en epistolarios decimonónicos relacionados con la Guerra de Castas en la península de Yucatán, con paralelismos semánticos y sintácticos.

Para el caso peninsular de finales del siglo pasado, Bricker indicó que entre aquellos géneros yucatecos donde podrían figurar aspectos estilísticos de los géneros formales están: proverbios (*p'is k'i'in*), rezos (*š payal či'*), adivinanzas (*na'at*), historia (*'úučben t'àan*), profecías (*tomoh či'*). La autora señaló que los anteriores y todos los demás géneros fueron enmarcados bajo el concepto *t'àan* (palabra, lenguaje, discurso), análogo al *k'op* del tzotzil, aun cuando en la retórica local ninguno se integraba bajo la categoría de género formal (1977: 384).<sup>16</sup> Y es que ni los zinacantecos ni los yucatecos clasificaban estrictamente sus géneros discursivos en términos de su estructura, sino en términos de función y valor moral, o como “tradicionales” y “recientes” (1977: 388). Esto mismo es señalado por Rodrigo Petatillo para los mayas de Kopchen, en el sur de Quintana Roo (2017: 18). A mi parecer, es muy difícil

---

<sup>16</sup> Los vocablos indígenas apuntados por la autora y los demás investigadores fueron consignados según aparecen en sus textos.

desprenderse de las jerarquizaciones asignadas a los géneros discursivos en su calidad moral, tal como considero, y como puede apreciarse en los hallazgos de Bricker.

En *Humor ritual...* (1986), la autora muestra cómo en el lenguaje festivo se emplean complejas figuras literarias alusivas a la vida sexual, no por ello se menoscaba la creatividad de los agentes para jugar con el lenguaje. Para el caso yucateco, el carácter jocoso atribuido a la lengua maya invita a usarla en conversaciones humorísticas entre varones, y según se dice “entre sólo mujeres”. “La maya es puerca”, se afirma en Cansahcab, refiriéndose al frecuente empleo de dobles sentidos y vocablos cuya pronunciación descuidada refiere a obscenidades según los hablantes bilingües. Considero que esta apreciación no es fortuita, muchas veces “insultos y groserías” forman parte inicial del proceso de aprendizaje de la lengua en ambientes donde prima la lengua castellana. Añadamos este ideario a otras actitudes lingüísticas que median el uso de la lengua maya en puntos peninsulares bilingües. Me refiero a las ya conocidas etiquetas del *hach maya*, variedad de la lengua maya imaginada como “antigua” y pura, y la “mezclada” o *xe’ek’* consignada a una variante moderna, “corrompida” (Pfeiler, 1997). Considero que las actitudes hacia la lengua indígena varían según con qué géneros se use y con qué otra lengua se encuentre en contacto.

Volviendo a las categorizaciones discursivas, desde la etnolingüística es destacable la ardua labor de Cristina Álvarez (1984, 1997) en sistematizar por campos semánticos las entradas de los diccionarios coloniales yucatecos en sus corpulentos compendios. En su clasificación sobre “forma oral” de la lengua, primero integró voces según las raíces que aluden tanto al acto comunicativo como a los aparatos de emisión: *al* (decir), *cal* (garganta, la voz que uno tiene), *can* (conversar, contar cuentos, conseja), *chi* (boca, palabra, razón), *t’an* (palabra, idioma, lengua). Después organizó otras entradas no precisamente desligadas de las raíces verbales ya dichas: a) Pregonar, publicar; b) Fama; c) Parábolas, cuentos, consejas; d) Profetas; e) Cumplirse profecías.

En otros apartados colocó términos próximos a actitudes del habla, incluso las “relacionadas con las de los animales”. Inclúyase también las maldiciones y alocuciones sobre agentes del habla: aduladores, bromistas, mentirosos, chismosos, embaucadores, bien

hablados, los que no saben la lengua. En una última sección contuvo otras formas de interacción expresiva como la gestualidad (Álvarez, 1984: 481-533). El árbol genealógico que sistematizó resulta ser un gran guía para profundizar en los diccionarios coloniales, pues en cada entrada ubica la huella de su origen.

De las cuantiosas formas para designar a las prácticas chismosas en el yucateco colonial, hoy por hoy se escucha enunciar tan sólo algunas voces mayanizadas. Aunque para muchos autores la riqueza de léxico es proporcional a la complejidad de las prácticas, para el caso que nos atañe, esto no parece cumplirse. Tanto en maya como en español, una palabra puede tener muchas acepciones según la pragmática. Hay que señalar que en las poblaciones donde realicé trabajo de campo, la lengua maya se usa entre población mayor a los cincuenta años, principalmente. En Cenotillo, según el INEGI, en 2010 había 1,064 personas que hablaban maya de los 3,234 habitantes, siendo el 32% del total de la población. Nótese en este trabajo la predominancia del uso del castellano, además de las particulares influencias del maya en los testimonios de los informantes.

Por su parte, Mario Ruz (1986), desde un acercamiento etnofisiológico —como él le llama— sobre la sonoridad del viento y la simbología de la palabra y a partir de herramientas etimológicas, adoptó un criterio de clasificación conceptual de las voces genéricas figuradas en el diccionario de Domingo de Ara en lengua tzeltal de los vecinos de Copanaguastla del siglo XVI; luego expuso los agentes (humanos y no humanos) emisores y objetos receptores de la palabra.

El autor explicita que sus criterios de ordenamiento no necesariamente reflejan los consignados por los hablantes tzeltales de aquel entonces, sino los del fraile, no obstante, sí dan pautas e ideas de sus concepciones; no puede obviarse el formato *nebrijense* al cual fueron depositadas las voces indígenas, como tampoco el trasfondo ideológico del propio diccionario. Empero, de la propuesta de Ruz emergieron patrones que, ante el análisis de la estructura léxica, las consignas de escritura, la organización del fraile y comparaciones con otras lenguas mayenses, enarbolaron un conjunto de diversos tipos de sonidos, modalidades de audición,

ruidos (corporales humanos, animales, musicales), decibeles, que dan cuenta de la diversidad de procesos comunicativos de los informantes del lexicógrafo.

Entre ellos se hallan conceptos distinguidos bajo adjetivos formales, sociales y morales, tales como: habla entrecortada, elegante (cortesana), necia o desatinada, áspera, desvergonzada, la del “hombre sacudido”, del soberbio; el habla lisonjera, el cohecho, juicios, palabras equívocas, dobladas, engañosas; hablas deshonestas, palabras sagradas, maldiciones: las mentirosas, banales, mansas, blandas, dobles o hipócritas, de encanto, de los hechiceros.

De la palabra hablada a la textualidad de los artefactos tecnológicos (vocabularios, gramáticas, *thesaurus*) y posteriormente a los análisis filológicos o etnofisiológicos se puede rastrear muchísimos aspectos sobre la historicidad (inclusive la moral) de los enunciados, tanto de recopiladores como de los informantes. Los diccionarios coloniales en lengua indígena, desde un sentido dialógico bajtiniano, son espacios para analizar el entrecruce de conceptos y matrices éticas y epistémicas de dos mundos diferentes. Además, se tratan de eslabones discursivos que tanto evocan a su pasado, como a sus efectos en la manera de pensar y usar las lenguas indígenas.

Si nos preguntamos qué tanto la lexicografía colonial puede colaborar a entender los géneros discursivos actuales, sugiero verla como una herramienta de comparación; que si bien está permeada de un aparato ideológico europeo y muchas de las voces registradas en los diccionarios están en desuso, al menos dan pauta de la transformación de la lengua y de las interferencias que hay en ambos sistemas lingüísticos desde entonces y que influyeron en el maya y español que se habla en la región.

De vuelta al Yucatán contemporáneo, Allan Burns (1995) distinguió, entre los mayas de Ticul, Yucatán, y Señor, Quintana Roo, dos categorías discursivas bajo el criterio étnico-lingüístico: *caslan thaan*— “español”— y *masewalthaan*— maya yucateco— y puso por separado los géneros conversacionales: *tzicbal*, o conversación: *chem tzicbal* (pequeña charla), cuento, secreto, *uchben tzicbal* (historia, narración verdadera), *te escunah* (ejemplo, consejo). Éstos últimos poseen un sentido dialógico y pedagógico en las interacciones ordinarias (25).

Para el autor, los discursos denominados *masewalt'aan* circunscriben estructuras formales y privilegian el estilo del monólogo; entre ellos están: *kay* (canción), *xwala thaan* (discurso musitado del chamán), *baxal thaan* (discurso para juegos y bromas, adivinanzas), *thaan hahaldios* (saludos rituales, oraciones monologadas, peticiones de matrimonio...) (1995: 18-23). En el esquema de Burns al conceptualizar los géneros conversacionales puede verse una segmentación parecida al que encontró Gossen entre los chamulas: antiguas y recientes narrativas. Distinción que, como ya se ha indicado, invita a los narradores y sus escuchas a añorar la *época de milagros*, un pasado maravilloso y abundante.

Para el caso de los cenotillenses mayores con quienes conversé, cuando hablaron del pasado, por lo general se refirieron a él como un mundo “bueno”, porque se comía bien, “se era pobre pero sano”; al tiempo que se le teme y guarda distancia, porque “los antiguos vivieron el esclavismo y ahora hay libertad para vivir”. En los testimonios no se distingue una rígida polarización. Los abuelos se lamentan de que hay drogas en el pueblo, pero admiten que en el pasado sus papás decidían la vida de las mujeres y que los niños no sabían nada sobre la vida sexual, lo cual evalúan como una mejoría y perjuicio al mismo tiempo. El compendio de Burns sigue siendo un modelo completo, estructurado en diálogo con sus informantes. Podría agregar al análisis del autor el carácter dinámico de los géneros, por muy rígidos que parezcan; pues les posibilita actualizarse y mantenerse vigentes en muchos contextos, más allá del de sabios y personas mayores.

Para Rodrigo Petatillo —desde la lingüística— será el contexto un factor indispensable para ubicar los géneros discursivos en informales, formales y rituales. Algunos informales son: *báaxal t'aan* o broma; *poch'il*, insulto; *tsikbal*, plática; *k'eejay*, regaño; *tuus*, mentira. Entre los formales se contemplan *tsol xikin*, aconsejar, *reesa* o rezar, *payal chi'*, el rezo del *jmeen* y los rituales: *k'áat ba'al/kónsyeto* para pedida de mano, *ki' ki' t'aan* para palabras dulces. Los interlocutores y las dinámicas de relación existentes entre ellos fungirán como criterios determinantes. Según sus usos, los tipos mudarán de contexto, modificándose así sus estatus (2017: 45).

Algunos de los criterios formales que imprimen las fronteras de los géneros son: “el desarrollo predictivo”, señales de inicio y de final, duración de los discursos. Inclúyanse también la prosodia, el uso de paralelismos, ideófonos, préstamos, de palabras especiales que sólo existen en el sistema lingüístico y de partículas, por ejemplo el *bin* (“dice” o “dicen”), un evidencial reportativo usado con frecuencia en una plática de chisme o en una narrativa cuya autoría es ajena (Petatillo, 2017: 31-42).

Por su parte Gary Gossen, en su sistematización sobre la taxonomía popular de los chamulas, incluyó múltiples factores que marcan las fronteras de las esferas discursivas, véase por ejemplo, el sistema de creencias religiosas y su relación con la organización social; la temperatura que el sol permea en los corazones de los humanos (palabras calientes y frías) y la posición de las narrativas en el tiempo histórico local: historias antiguas y recientes. Las primeras tendrían categoría de formales, mientras las otras de informales (Gossen, 1990: 74, 75, 81). Una cualidad, que a mí me interesó del trabajo de Gossen y de sus demás ensayos sobre oralidad indígena, es que presta atención a los géneros frívolos y disparatados, algunos con alto contenido sexual o de carácter soez, lo que no sucede en otras investigaciones, donde según mi lectura, el paisaje discursivo parece sanearse de cualquier enunciado que “atente” con representaciones pulcras de un grupo social.

En el esquema que nos presenta Gossen las estructuras discursivas cambian de género a género. Por ejemplo, el lenguaje convencional o común es cotidiano, abierto, con estructura no predecible, mientras que el “lenguaje para la gente cuyos corazones están acalorados o excitados”, sus recursos estilísticos manifiestan exaltación, calor, no son ni abiertos ni cerrados y en ellos suele aplicarse la improvisación. Por otro lado, las “palabras puras o tradicionales” poseen estructuras estables, son cerradas, atadas a determinados contextos sociales. Los chismes en la taxonomía chamula ostentan una estabilidad estructural, son predecibles, informan sobre un acontecimiento; se le denomina como auténtica narrativa reciente, género de palabras puras que se expresa en un estilo familiar en un esquema previsible (Gossen, 1990: 73-78). Estas características permiten cierta movilidad del discurso a otras formas clasificatorias, como señalaré más adelante para el caso yucateco en que un

chisme se convierte en una historia o un *exemplum*, modificándose incluso sus contenidos y funciones.

A modo de “la taxonomía del habla” me referiré a algunas categorías en maya, en español así como voces mayanizadas que ilustran esferas y características específicas (espaciales temporales, temáticos y estilísticos), que aunque no todos los nativos conocen, al menos son referidos por los adultos bilingües al reflexionar sobre su habla cotidiana y el paisaje discursivo de sus pueblos, indistintamente de la lengua en uso. Clasificaciones que bien pueden referir a formas de conocer, representar, imaginar, estereotipar a los otros y sus prácticas.

Me refiero a categorías instrumentales como señaló Victoria Bricker para el tzotzil de Zinacantan y el maya yucateco (1977: 384) y no herméticas —como lo señala Rodrigo Petatillo (2017: 15) en su estudio en el sur Quintana Roo—. Estas se comparten en diferentes puntos de la península de Yucatán. El tránsito de los sujetos en su pueblo por diferentes campos sociales nos dará la pauta de la trayectoria de sus enunciados; éstos a su vez nos informarán de la naturaleza de cada uno de los escenarios discursivos (Gossen, 1990: 112), a sabiendas de que el lenguaje, la lengua, las formas discursivas pueden fungir como marcadores sociales, étnicos, políticos, religiosos. Aclaro que no examinaré exhaustivamente cada género discursivo en su sentido lingüístico; para tal labor, sugieron consultar el trabajo de Petatillo (2017). Describiré, desde mis competencias, dichos tipos y sustraeré en ellas aspectos morales apremiantes para la discusión de esta tesis.

Aprovecho para advertir que mis interacciones en el pueblo se desarrollaron en su mayoría en ambientes adultos y masculinos. No pude tener la información que desearía en contextos femeninos, aspecto notable en el transcurso del trabajo. También señalo que desarrollé un par de sesiones de talleres en una escuela primaria de la localidad para tener las apreciaciones de los niños en torno a sus paisajes discursivos.<sup>17</sup> La visión infantil me sirvió de guía para tener un panorama amplio sobre la geografía discursiva, sus personajes focales y el

---

<sup>17</sup> Bajo la modalidad de grupos focales, con la ayuda de fotografías mías impresas, los niños identificaban los espacios, períodos principales de su pueblo y los géneros discursivos que se desarrollan en ellos. En el ejercicio, además de lo anterior, los pequeños señalaron a individuos focales y los temas predominantes en las charlas.

tránsito de la información entre distintas esferas generacionales. Cavilar a partir de la formación social del conocimiento nos dispone a considerar que los agentes no viven excluidos unos de los otros, pese a las barreras que existan en el colectivo y nos aleja de considerar la sociedad en “trozos” (Carrillo, 2013: 98).

#### “LA GENTE HABLA DE LO QUE ES”. CATEGORÍAS COMUNICATIVAS LOCALES

En un incipiente sondeo sobre los géneros discursivos en Cenotillo, un vecino septuagenario me respondió en español que las personas “hablan de lo que son: si eres campesino, hablas del campo; si tienes abejas hablas de tu trabajo con ellas, y si eres mujeriego, como dicen unos, sólo de viejas hablas”. Su primer criterio de categorización refirió a una temática específica (unida a “los modos de expresión” ¿cómo se habla de tal o cual cosa?) vinculada directamente con prácticas que con frecuencia realizan los agentes, sus campos laborales, o bien por la experticia o dominio de un tema, intereses y dotes personales. En otros términos, configuró la unidad enunciado-tópico-identidad-prácticas, que supone formas de desenvolverse ante los demás y conocer al otro al analizar sus palabras y sus acciones significativas.

Luego, el mismo sujeto introdujo el criterio del espacio-tiempo y la relación con sus interlocutores, no alejándose del aspecto moral de los discursos: “depende en dónde uno se encuentre, cuándo y con quién”. Al principio el complejo analítico podría antojarse, en cierto modo, determinista y análogo al proverbio bíblico que algunos informantes católicos me refirieron: “porque de la abundancia del corazón, habla la boca” (Mt. 12: 34). Empero, al situar social y espacialmente los discursos (tanto de los informantes como de algunos catalogadores), éstos y los sentidos de pertenencia de los hablantes se dinamizan, se adaptan y cambian.

Al incluir los “conceptos locales” en este andamiaje, supongo algunas condiciones a tomar en cuenta: este ejercicio puede proporcionar grandes avances a la comprensión de las problemáticas del lugar; pero no por ello han de dejarse de lado los antecedentes históricos de las interacciones entre los sujetos, antropólogos y otros agentes, en las cuales se han edificado elementos identitarios que condicionan los “testimonios” (Magazine, 2015: 41, 73-80, 168).

Por otro lado, tratar de que el discurso antropológico se base pormenorizadamente en las concepciones locales puede presuponer que los discursos nativos son meritorios en cuanto se adecuan a los formatos académicos, tal como puede suceder con las etnociencias, con éste y muchos trabajos más (Carrillo, 2013: 96-97).

Detrás de los conceptos locales habremos de tratar de comprender los enunciados que les anteceden, y sus destinos en los formatos en los que los insertamos. Las palabras de Bajtín: “desde mis ojos están mirando los otros” aluden explícitamente a que en las interjecciones de disciplinas y campos sociales diferentes, ambos interlocutores no se niegan a sí mismos, “ni su lugar en el mundo, su cultura, y no olvida[n] nada” (Bajtín, 2015: 133-135). Lejos de pretender copiar la realidad del otro lado, es importante insistir en el papel mediador del etnógrafo y que su obra es el resultado y el sitio de coincidencia de sí con numerosas cadenas de enunciados. Lo que presente aquí serán tan sólo algunas de tantas versiones de lo que acontece en la vida de los pueblos.

#### LOS “OTROS”, SUJETOS DE LAS NARRATIVAS

Haviland, entre el amplio abanico discursivo de los zinacantecos, enfocó su mirada al chisme, y distinguió en él una posible estructura, la cual consiste en: a) identificación de los sujetos de las narrativas; b) historia, corazón del chisme; c) evaluación del contenido, apreciación moral (1977: 48-49). Antes de realizar una tipificación de algunos géneros discursivos en las poblaciones de estudio, me permitiré hacer un paréntesis para introducir algunas propuestas conceptuales para aproximarme a los *sujetos de las narrativas* y la caracterización de sus identidades. Posteriormente, en los siguientes capítulos ubicaré espacial y temporalmente los géneros discursivos, sus contenidos y las maneras en que los ejecutan.

Una interpretación sobre la obra de Bajtín sugiere en ella una visión de la otredad como realidad inmediata con la que nos encontramos a diario: no son realidades inexorables y absolutas como en terceros posicionamientos teóricos. Los otros son sujetos individuales y sus responsabilidades no son generalizables (Bubnova, 2015: 99). Según la relación vida-literatura, desde la obra polifónica del autor, el yo deja de ser individual para convertirse en

*yo-otro*, por lo que comunica dialógicamente: “el yo es el lugar donde resuenan las valoraciones éticas del otro” (Arriaga, 2015: 9). Tanto la identidad como la alteridad son polifónicas y abiertas a diferentes interpretaciones; en efecto, escapan a la fácil taxonomización, no son unívocas ni pasivas, sino que son dinámicas (Arriaga, 1998: 10).

Tomando la primera idea, se nos invita a pensar en la interacción cotidiana espacio-tiempo, donde se elaboran diversos sentidos de pertenencia, representaciones sociales, estereotipos, afectividades y violencias. Es en la cotidianidad, universo de encuentros *cara a cara* [yo diría que también *a espaldas*], es donde se originan y reproducen los sentidos sobre los mundos circundantes (Lefebvre, 2004; Schutz *apud* Castillejo, 2016: 117). Es la plataforma en la cual también se le niegan al otro sus condiciones de vecino, mujer, hombre, amigo, familia (Callejo, 2016: 116). Caractericemos a aquellos interactuantes en la cotidianidad como *cercanos*.

Haviland sugiere que en la *identificación* en el chisme, los interlocutores se aproximan al nombre del protagonista, a su apodo, domicilio, red parental y amistosa, ocupación laboral o habilidad y, por supuesto, a sus antecedentes escandalosos (1977: 53). Al ser traídos a colación en las charlas, se les hace presentes y próximos.<sup>18</sup> De boca a boca se elabora el perfil del *otro*, se le resalta una cualidad que predominará en la imagen y representación social; “se la hace su fama”.

Al hablar del otro, desde el chisme zinacatenco, se evidencia, en primer término, la relación existente entre el relator y el protagonista de la historia. En un segundo esquema, se podrán ver los vínculos entre los interlocutores y el *individuo focal*. En un tercero, Haviland triangula al narrador, su interlocutor y el protagonista. Por último, el protagonista y su historia funcionan como eslabones entre la sesión de chisme y las reglas sociales (Haviland, 1977: 60-66).

---

<sup>18</sup> En otro grado de proximidad, recuérdese también que cuando se enuncian los nombres de los otros, se les invoca, por lo tanto se les hace presente de cierto modo. En la tradición de Cenotillo y muchos pueblos más, cuando se habla mal de alguien, a éste le zumba el oído, así se da cuenta de que algún conocido le está maldiciendo. En Cansahcab, cuando se quiere que alguien se aproxime en calidad de visita, puede invocarse su nombre en el interior de un *leek* y con tal acción se espera que el llamado venga. A los familiares difuntos se les puede pedir favores, como el despertar a alguien para que vaya temprano a trabajar; o se les nombra en los rezos de los días de muertos para llamarlos al altar doméstico y no se vayan a otro. Lo mismo aplica con las oraciones a Dios, la Virgen y los santos, a quienes se les llama para que siempre estén próximos a brindar sus beneficios.

El modelo bajtiniano podría entonces usarse para pensar en cómo hablamos del otro en una sesión de chisme, y de qué forma evidenciamos nuestras redes sociales, vínculos y fracturas, proximidades y lejanías.<sup>19</sup>

Asimismo, en la lejanía se procesan identidades que, dependiendo de las tramas sociales, mantienen su vigencia o configuran parte de la memoria representacional de individuos y colectividades. Las identificaciones están sujetas a intereses (geopolíticos o colonialistas, por poner algunos ejemplos) de la esfera desde donde se producen y emiten (Valencia, 2015). Se trata de discursos traducibles, muchas veces, en políticas públicas, en actitudes y pautas de conducta. Traigamos a colación al respecto, las prácticas xenofóbicas y discriminatorias que los sujetos tenemos sobre la otredad desconocida, a partir de los fenómenos migratorios (Pérez, 2007: 57), o lo indiferente que nos puede resultar los problemas algún grupo indígena, del cual no tenemos referencias inmediatas. Señalemos a estos otros con el mote de *lejanos*, por la poca interacción que se tiene con ellos, no obstante la frecuencia en las que se les invoca en su *ausencia*. Aquí quizá valga el argumento de Gluckman, al señalar la función que posee el chisme para protegerse de los extraños al grupo social.

Las nociones de distancia y cercanía, a decir de Callejo (2016), necesariamente tienen que matizarse en las retóricas antropológicas, porque en la vida social hay gradaciones en lo que refiere a la privacidad, intimidad, confianza y cercanía, y por ende, los significados identitarios también sufren adecuaciones. Las conceptualizaciones sobre lo que es público y privado influyen indiscutiblemente en la configuración de las relaciones diarias. Haviland y Haviland subrayan que para los zinacantecos una organización social estriba en las relaciones productivas y mercantiles, estrechamente vinculada al espacio laboral compartido. Resaltan también los lazos de parentesco sanguíneo y los logrados por medio de rituales, como el

---

<sup>19</sup> José Alejos utiliza el recurso bajtiniano para analizar la estructura mítica kanjobal y atisba sobre las interacciones que hay entre el hablante, el oyente y el héroe de la narrativa. Desentraña de tales vínculos los principios sociales que rigen la vida cotidiana de los kanjobales y propone romper la dicotomía entre lenguaje y vida, entre el mito y la sociedad (2004: 135-146). Pese a las diferencias que existen entre los chismes y los mitos, me parece fundamental pensar en el carácter social de la creación discursiva, donde hablar del otro permite desdoblarse las relaciones y concepciones que se tienen con y sobre el mundo: ¿qué relación tengo con el héroe o villano de la narrativa? ¿qué significa ser villano, víctima, héroe, para mí y los demás?

compadrazgo. Con las transformaciones en los sistemas comerciales y laborales, dichos lazos se ven alterados (Haviland y Haviland, 1982: 340). Como se verá más adelante, el espacio compartido, el campo de visibilidad y sonoridad abona a una relativización sobre lo inmediato y lo cercano. Empero, no ha de entenderse la proximidad en su sentido únicamente físico, sino que puede pensarse en términos de afinidad, consanguinidad, gustos, ideas comunes, preferencias partidistas: ser amigo, compadre, hermano, paisano, primo, miembro del mismo partido político, grupo de caza, compartir el mismo sistema lingüístico, etc.

En los diferentes géneros discursivos, pueden hallarse nociones diferentes sobre lo cercano y lo lejano que ubicarán espacial y temporalmente a nuestros *otros*. Por ejemplo en las historias antiguas, sucedidas en la *era de milagros*, lo portentoso nos proporciona la pauta de añejas humanidades; en cambio, en una narrativa reciente los sujetos nos pueden parecer muy familiares. Sin embargo, para muchos, las antiguas etapas, plagadas de sucesos maravillosos, no han terminado; en consecuencia, otros, *próximos* y *lejanos* conviven en diferentes nociones espacio temporales en las narrativas actuales.

Los narradores compaginan varios esquemas discursivos al comentar anécdotas de seres fantásticos, brujos, o de lugares peligrosos como el monte, cementerio y cenotes. Y en ellas, los apelativos de los protagonistas tienen un papel muy importante, pues modifican las nociones de distancias temporal y afectiva. No es lo mismo hablar vagamente del *jwáaychivo*,<sup>20</sup> que relatar una experiencia directa con el ser, o saber quién es la persona detrás de él. Cuando me contaban sobre enfrentamientos armados como la Guerra de Castas en Cenotillo, los ubicaban en “los tiempos de los *xunanes*”<sup>21</sup> o *xunas* o caciques. Los agentes principales relatados eran, a grandes rasgos, los indios—*jwi’it’es*— y los blancos—*dzules*—. En las historia omitían nombres de los personajes representativos; en cambio cuando relataron

---

<sup>20</sup> Para el caso yucateco contemporáneo el *jwáaychivo* es un espanto en forma de carnero antropomorfo que sale por las noches a asustar. Se dice que ciertas personas, con poderes mágicos, son capaces de transformarse en dicho ser o en otros (perros, gatos, toros, aves, pavos, mariposas. También pueden desmembrarse una parte del cuerpo, como la cabeza.) a los que genéricamente se les llama *wáayo’ob* o *jwáayes* en su plural castellanizado. En otros casos, la transformación no ocurre por cuenta propia, sino por la de un especialista.

<sup>21</sup> Castellanización del plural de Xunáan. En este contexto se refiere a las señoras ricas o a las patronas. Aunque actualmente se usa generalmente para el sexo femenino, el relator emplea la palabra para referirse tanto a hombres como a mujeres, patronas.

la historia de cuando se robaron la campana de la iglesia o el episodio del saqueo de la zona arqueológica de Ts'ectún, enunciaban los motes de sus vecinos sin ningún problema. Los alcances de la memoria afectiva colaboran en mantener próximos o lejanos a los sujetos clave de la vida social. Advierto que en este trabajo, como ha sucedido anteriormente, cambiaré los nombres de los informantes y de las personas aludidas. La estructura narrativa etnográfica y los criterios sobre *lo decible* influyen en este caso particular, pese a evocar e invocar a personas concretas y sus historias, a tenerlos por distantes.

Lo inmediato y distante en el contenido del discurso nos permitirá, por una parte, aproximarnos a las nociones sobre tiempo y espacio en las interacciones comunicativas, como también lo permitido y restringido de relatarse sobre los otros, *presentes* y *ausentes*. Por otra, también informan sobre los alcances que los géneros discursivos tienen en las esferas en las que se insertan: a cuáles no llegan, en dónde tienen mayor impacto.

El contexto migratorio de Cenotillo a los Estados Unidos, entre otros elementos de corte mediático-tecnológico, ha modificado las nociones de lejanía y cercanía, como señala John B. Thompson (1990: 16). Las redes sociales y los teléfonos celulares han trascendido las formas de comunicación *cara a cara*, ampliando el sentido de lo próximo y lo distante más allá del “aquí y ahora”, lo cual posibilita saber de experiencias que ocurren en lugares y tiempos remotos (1990: 17-19). La presencia y ausencia de los familiares se vive de diferente manera en referencia al modo en que se experimentaba en décadas pasadas, cuando sólo existía una caseta telefónica en el centro de la población.

En esos tiempos, se sabía poco de la comunidad cenotillense radicada en el norte. Ahora, a decir de unos pobladores “más saben las cosas que pasan en el pueblo los que están en Los Ángeles, que los que están aquí; yo ni me entero, pero los de allá lejos, requete saben de todo, quién se huyó, quién se enqueridó... todo lo saben”.

La gente del pueblo habla de dos Cenotillos: “el de allí y el de aquí”, los cuales se hacen uno durante la fiesta patronal. Los migrantes, a su regreso a Cenotillo, comunican lo que ocurre en el norte, alientan la imaginación de los que se quedan y realizan propaganda sobre las formas de vida que se desarrollan del “otro lado”. A cada retorno, sus cuerpos desdobl原因 el

historial de sus trayectos. A su vez, las “marcas” de la migración, a decir de Ana Bella Pérez, reconfiguran las narrativas de la movilidad humana: inmersión de comercios, cambios, modificación de la vivienda, implementación de modas musicales y de vestimenta, estilos y hábitos comunicativos (2007: 57), hacen cercanas dos realidades geográficamente distintas. Cuando se van, llevan recetas de cocina, condimentos, hipiles, ternos y hamacas. A su regreso traen consigo ropa, aparatos tecnológicos, saberes sobre gastronomía china, tailandesa, italiana,...Por otra parte los sujetos, con sus múltiples identidades asumidas, negadas, atribuidas, cambiadas, tales como ser ilegal, “tener papeles”, ser residente, pensionado, deportado relativizan dichas concepciones sobre lo presente y ausente, lo cercano y lo lejano.

Pasando a otro tipo de distanciamiento, en comparación con varios autores que citaré, mi experiencia en campo no fue con el mismo grado de extrañeza de la que ellos tuvieron en sus investigaciones. Hay que decir que los apartamientos también son puestos por los interlocutores según sus criterios de categorización identitaria: de origen, apariencia física (color de piel, estatura), forma de hablar y de vestir, poder adquisitivo. Por ejemplo, cuando me presentaba como estudiante radicado en la ciudad de México, las personas solían explicarme cada detalle de las cosas; en cambio, si enunciaba mi origen yucateco, o enfatizaba el tono de mi voz, me argumentaban “tú lo debes saber”, “¿para qué te lo explico, si siempre lo ves?”. Cuando me relataban sobre personas que han visitado Cenotillo para conocer o investigar, me decían que ellos, los visitantes, eran muy relajados, comían lo que la gente les regalaba, eran respetuosos y amistosos. Con aquellas historias me revelaban lo que esperaban de mí, al tiempo que expresaban las prácticas indispensables para crear lazos o relaciones de cercanía, siendo el principal evento para construirlos la fiesta patronal para el mes de agosto. En la cantina del pueblo un gesto para crear lazos fue “dar la tanda” y recibirla con agradecimiento.

Otros son *cercanos* físicamente en el pueblo, pero al mismo tiempo moralmente *distantes* de sus vecinos; se trata de personajes temibles como Lázaro, a quien se le considera brujo. Existen muchas especulaciones sobre su vida religiosa y sexual, a más de su condición de *jwáay*, pues es asaz rumorado su gusto por transformarse en animales —como mono,

caballo y gato, entre otros— y salir por las noches a asustar a los temerosos pobladores entre las calles oscuras del pueblo. Algunos homosexuales del pueblo son igualmente señalados y marcadamente excluidos. Éstos manifiestan comportamientos que sus paisanos no logran asir, y quizá por eso siempre están en boca y en la mira de todos. Con ansias de fijar las formas de ser y hallar siempre congruencia en ellas, las personas tambalean cuando se les presentan agentes con características polivalentes. Al discurrir sobre las interacciones, convendría no pasar por alto la condición de los otros: si son lejanos y a la vez ausentes; si son *lejanos-presentes*; o bien, *cercanos-presentes* o *cercanos-ausentes*. Ciertos contextos posibilitarán tales combinaciones. Para el caso que nos atañe, el chisme, será fundamental percibir en cuáles esferas se dan estas relaciones y de qué manera.

Tomando en cuenta una segunda condición de otredad señalada por Bajtín, la de la individualidad, considero que tal concepción depende del grupo humano y sus esferas sociales, políticas, incluso mercadológicas. Los conceptos de individualidad y colectivo no son absolutos. A menudo dentro del discurso antropológico un individuo es una representación metonímica (una parte por el todo) de un cuerpo orgánico mayor. Allan Burns, cuando se refirió al ejemplo o “historia verdadera” —categoría discursiva de los mayas de Quintana Roo— sugirió que cuando éstos se narran, transmiten una tradición cultural y no sólo una experiencia individual; además que la actualización de la palabra es como si éstas revivieran y con ellas, los labios por los que han pasado (Burns, 1995: 86). Cabe aquí reafirmar que las ideas y voces que utilizamos las tomamos de la boca de otros que nos han precedido en el mundo, por lo tanto no nos pertenecen (Arriaga, 1998: 9; Ponzio, 1998: 94). Nótese también que el alejamiento con los otros colabora a construir una visión generalizada y a veces estereotipada.

Para no infamar a los otros desde la etnografía, Blázquez y Lugones (2016) sugieren, en la narrativa, dar cabida a la contradicción, a la incoherencia, porque en éstas las identidades no son acabadas; en cada testimonio el otro es libre de desdoblarse, de contar quién es (67-83). Libre es también de hablar por los demás (porque en sus narrativas no están aisladas) y de presentarse como miembro de un colectivo o excluirse de ellos. La polifonía de las identidades

nos permite pensar también en aspiraciones de los sujetos, en lo que quieren ser, alejándonos de un afán esencializador. En el contexto del chisme, estas ambivalencias discursivas no siempre son permitidas, porque a veces pesa mucho el dictamen unilateral que el chismoso ejecuta al contrastar su conocimiento y creencia sobre su *individuo focal* con lo que éste dice ser.

Por otra parte, la generalización figura, en ciertos tipos discursivos, como una herramienta que favorece al anonimato, pues las identidades personales son susceptibles de diluirse en la pluralidad. Como se podrá ver en la tesis, etiquetar, generalizar y distanciarse son prácticas cotidianas, no exclusivas de un grupo humano, ni de un campo disciplinario.

Preponderar la individualidad de los agentes podría ayudar a evitar generalizaciones, pero al mismo tiempo presupone enfrentarse a dilemas que la disciplina y sus conceptos sobre la cultura esgrimen: ¿cómo desprenderse de categorías relacionadas a las identidades colectivas, ser indígena, mesoamericano, maya, yucateco...? Roger Magazine sugiere “hacer una pausa” y evitar los “distractores” que nos alejan de esencialismos y brindan la oportunidad de abrirse a nuevas formas de ver y construir fenómenos (2015: 39-42). Dar la oportunidad a la contradicción en los relatos de las personas puede ser un buen ejercicio para relaborar conceptos antropológicos, como también para pensar en la autodeterminación como clave de discusión al abordar géneros discursivos como el chisme y la etnografía, donde conocemos a los otros a través de voces intermediarias.

Pensar en las *identidades complejas* ayudaría a enfocarnos en la otredad que no desea ser encapsulada socialmente en una forma única de ser. Como fuere, creo que en la cadena de enunciados es muy difícil renunciar a criterios de categorización realizados en el historial antropológico; de no ser así, ¿en qué apoyarse?, ¿de dónde partir? Para el caso de los chismes, ocurre algo similar, dependerá de uno aventurarse a profundizar en el conocimiento del tercero en cuestión o bien quedarse con la representación adquirida de boca de otros.

En la etapa de identificación en una sesión de chisme, los sujetos focales son distinguidos por sus prácticas, entre ellas las discursivas. Conocemos a los otros por sus obras y también por sus palabras. Si regresamos a la idea que sostiene que “las personas hablan de lo

que son”, me permito concatenarla con la herramienta interpretativa de Gutiérrez Estévez (1998), en la cual los sujetos seleccionan un género discursivo en específico para relatar-se. Yo diría que los enunciadores negocian con las estructuras genéricas y con sus *cronotopos*, ponen en ella su individualidad (que se prolonga a sus colectividades) e impregnan los hechos con su creatividad, en mayor o menor grado. Cuando se relatan, cuentan la vida de otros (que le han contribuido a su individualidad), de modo que cuando hablan de los otros también se narran a sí mismos (imprimen en la historia ajena sus principios personales); empero dejan una impronta estereotipada sobre la forma de ser de sus vecinos.

Al hablar, la gente se desdobra; los otros son referidos según los géneros que los relatores dominan y con los que interactúan en sus cotidianidades. Hay personas con buen prestigio en la palabra oral: “los que saben conversar bien”, los cuentacuentos, aquellos que saben contar chistes, los rezadores, los que hablan bien en “la política” —oradores en mítines partidistas—, los que hablan de su trabajo. Pero también se encuentran: “los que no hablan”, los “pesados”, chismosos, acusones, burlones, metiches, *jka’a p’éel iich* o “dobles cara”, “mamones”, embaucadores, léperos, los que sólo se quejan y hablan de enfermedades, de sus problemas... Las identidades se basan en la manera en que las personas emplean la palabra y el silencio: como moneda de cambio, para lastimar a alguien, para bendecir, empatizar, enseñar, divertir, construir comunidades o dañarlas.

La movilidad de los enunciados en las esferas narrativas, a mi parecer, provoca que elementos estructurales de un género transiten también a otros ambientes. Las metáforas no son exclusivas de los poetas, o bien no existe un solo tipo de poetas. Si nos permitimos ver la diversidad de géneros discursivos en términos dialógicos, nos da la posibilidad de olvidarnos por un momento de las apreciaciones morales con las que han sido categorizadas, para comprenderlas como otras formas, ni menos, ni más que otras, simplemente diferentes. Y digo olvidarnos por un momento, porque según este esquema, tampoco podemos desprendernos de las cargas enunciativas que los constructos textuales ya tienen, pues seguirán con las marcas o los estigmas de otros agentes precedentes.

En fin, si asumimos como Gutiérrez lo hizo, que en los tipos no formales los relatores tienen mayor libertad creativa y que los chismes pertenecen a este campo, podríamos imaginar infinitudes de estilos, de cláusulas, léxico y figuras retóricas inscritos en las chismografías. La libertad “para mover la lengua”, regulada por aspectos éticos y morales consensuados en la esfera comunitaria, influye en la elaboración de identidades propias y ajenas, alteridades polifónicas que no siempre son fáciles de comprender.

Los discursos forman parte importante en la construcción de las identidades de los otros cercanos y lejanos, los viejos y los actuales. Tomar los actos de habla y sus géneros posibilita situarlos como prácticas culturales que generan realidades; confeccionan formas de ser y estar en el mundo.

### III

#### CENOTILLO, UN PUEBLO FANTASMA. REPRESENTACIONES SOBRE EL ESPACIO Y QUIENES LO HABITAN. APROXIMACIÓN AL PUEBLO, SUS ESPACIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS

En casi todas las sociedades los conceptos de tiempo y espacio proporcionan los puntales para la forma en que se supone que el universo moral debe conducirse y comportarse.

Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*.

Espacio y tiempo como unidad constituyó un metalenguaje para comparar sistemas epistémicos divergentes. Es decir, fungió como sitio común conceptual, puente de transferencia entre los aspectos de la tradición oral de una sociedad y otros códigos, aun el etnográfico. Gary Gossen enarboló y sistematizó en esta doble dimensión su investigación sobre la memoria oral chamula y halló no solamente formas comunicativas, sino también patrones de una cosmología compartida en aquel grupo humano (1990: 13-15).

Las categorías etnográficas, narrativas academicistas y las locales están enmarcadas en nociones de espacio y tiempo divergentes y cargan, por sus partes, memorias moralizadas de muchas interacciones precedentes. En éstas, cada tiempo-espacio, según sus procesos continuos y disruptivos, se dinamiza bajo lógicas morales donde las personas construyen sus identidades en relación con sus contextos, pasados y venideros (ver Gossen, 1990: 45, 51, 72; Gutiérrez, 1992: 429; Quintal *et al.*, 2010: 283).

Al respecto del espacio, diversos autores han usado la metáfora de un mapa para conocer en voz de los locales la geografía discursiva y, en ella, los límites de lo público y lo privado (Haviland y Haviland, 1982). Pensemos en los sitios donde se reúnen las “comunidades de chisme” (Haviland, 1977: 10), o aquellos espacios donde sucedió alguna tragedia sellada en la memoria colectiva. En fin, la correlación entre tiempo, espacio y tradición oral ha sido un recurso heurístico para conocer al “otro” (Gossen, 1990).

El objetivo de este apartado es pensar las nociones de espacio vinculadas a los conceptos sobre lo público y privado y de qué manera influyen en los procesos comunicativos.

Ubicaré en el pueblo algunos sitios cotidianos y trataré de reconocer en ellos el modo en que se levantan las fronteras discursivas y en que se conectan aquellas esferas por medio de los procesos enunciativos. Los “cronotopos”—desde la perspectiva de Bajtín— definirán los estilos, contenidos y funciones de los discursos.

Como se verá en el transcurso de los capítulos del trabajo, principalmente el relacionado con el carnaval, la conceptualización de las prácticas (inclusive las discursivas) basadas en un calendario festivo parece ser una obsesión más externa que local. Las fronteras entre lo cotidiano y lo extraordinario, lo público y lo privado no siempre son tan claras como se supone... (Bricker, 1968: 25-26). No podría generalizar, pues la diversidad de agentes así lo demanda. Además, como expondré más adelante, el grado de participación en las prácticas influirá en la noción del tiempo y el espacio en cada individuo. El habitar el espacio y el tiempo en Cenotillo está anclado a diversos esquemas calendáricos. Cada familia e individuo transita el año según sus prácticas religiosas, escolares, laborales.

#### EL ESPACIO HABITADO

Una característica fundamental del pueblo en cuestión es la presencia de numerosos cuerpos de agua a lo largo y ancho de su territorio, cualidad presumida por sus habitantes y aludida en su topónimo actual: Cenotillo o “cenote pequeño”.<sup>22</sup>

Además de la abundancia de este género de dolinas en sus suelos, Cenotillo posee una representación social nativa que le tiene por “pueblo fantasma”; esto ante el modo que el fenómeno migratorio a los Estados Unidos ha impactado a la población desde hace más de medio siglo. Y es que, al transitar por la cuadrícula residida del pueblo en cualquier día

---

<sup>22</sup> Se cuenta que el nombre es una modificación fonética de Ts'onot-P'ip, su antiguo apelativo que, según Joaquín Ruz, se debe a que esta población estaba conformada por dos parcialidades con su respectivo cacique: una se llamaba Tsonot y la otra Pip (Suárez, 1996: 138). Lisa Marie Cooper traduce esta unidad como “cenote subterráneo” (1993: 10). En otras versiones locales se habla de un “cenote enterrado”, lo que hace referencia a un cuerpo de agua dentro de un sistema cavernoso hallado en la localidad. En la *Relación* que corresponde a Temozón, escrita en 1579 y firmado por Diego de Burgos Cansino, en respuesta a la *Instrucción y Memoria* enviada por la Corona, se enuncia que le fue cedida en encomienda a Francisco Tamayo la cabecera de “Temozón y sus sujetos”, entre los que figura la mitad de “Cenote tepipe” (*Relación del pueblo de Temozón*, 1900: 165). En 1627 Lorenzo Coello aparece como encomendero de Tizimín y de la mitad de Zenotpip (García, 1978: 514). Los habitantes actuales no poseen referencia alguna acerca de las parcialidades señaladas.

ordinario, se advierten las calles solitarias, limpias y silenciosas. Se divisan numerosas casas grandes deshabitadas y varios solares —tupidos con cedros, palmas de huano y ramonales— que guarnecen viviendas, cuyas paredes y techos de cemento son resultados, principalmente, de seis décadas bajo una economía de remesas (Soberanis, 2016: 3).



Cenote Ucil, Cenotillo, Yucatán.

Se logran ver milpas y hortalizas en terrenos dentro del espacio habitado, principalmente en rejoyadas, hondonadas cuya tierra se considera fértil. No está de más señalar que el municipio se enmarca entre límites forjados por varios sistemas productivos, algunos de bajo impacto actualmente como la milpa y la apicultura, y otros más y la explotación de maderables, que han dejado su impronta en el paisaje del lugar y la memoria de los ancianos. Al oriente se ubica el municipio de Espita, y al sur los de Quintana Roo y Dzitás; en ambos sitios el cultivo del maíz conformaba la principal actividad económica. Al poniente, en los anexos a Izamal y Tunkás se permite visualizar la huella de lo que fue la industria henequenera. Por su parte, del norte, en la zona de Buctzotz, Tizimín y Panabá, se oye hablar

sobre la ganadería, y siempre en el septentrión, pero a miles de kilómetros, los Estados Unidos, receptor de miles de cenotillenses.

El recuerdo de un pueblo maicero,<sup>23</sup> como se mantiene entre los octogenarios del hoy, convive actualmente con la ganadería —implementada en las últimas tres décadas— y con los ingresos que se obtienen a partir de la migración internacional. Candelario Castañeda, vecino de Cenotillo, menciona en su monografía municipal que existieron algunos ingenios azucareros en el siglo XIX: Poop, San Nicolás, Noc-Ac, San Marcos y Saac-Matza (1997: 6). Hoy, varios de estos sitios son sedes de historias sobre la esclavitud y malos tratos; espacios “cargados de energía”, sitios “donde asustan a la gente y pasan accidentes en las batidas de caza”.

En los primeros cuadros del trazo urbano son notables las viviendas de estilo colonial, casonas con techos altos y unidas unas a otras por gruesas paredes de mampostería. Algunas de ellas están totalmente deterioradas y otras han sido modificadas por sus actuales moradores. Este estilo de vivienda anexa a la plaza principal contrasta con el de los rumbos alejados a ella; son casas de menor estatura, elaboradas con materiales perecederos o bien, de levantamiento más o menos reciente.<sup>24</sup> Pueden apreciarse hogares, alineados al trazo urbano, con solares amplios y delimitados por albarradas; en su interior se ven numerosos árboles frutales y maderables, *ka'anche'ob* (sembradíos en alto), hornos de piedra bajo tierra, animales de traspatio y uno que otro venado y jabalí criados en pequeñas chozas, a modo de corrales. Esta distinción en el patrón de asentamiento es quizás un reflejo de la estructuración social, étnica, política y económica, según diversos aconteceres históricos desde el período colonial (Quintal *et al.*, 2003: 311; Pierrebourg, 2014a: 16-17).

---

<sup>23</sup> Para 1978 en Cenotillo se produjeron 2,720 toneladas de maíz, siendo el cuarto productor después de Tekax (?), Tizimín con 15,750 y Valladolid con 12, 075. Para ese entonces se contaba con cerca de 50,000 reses y era además un gran productor de ganado mular. El pueblo contaba con una Asociación ganadera con 85 socios inscritos y 60 que no lo están (*Diario de Yucatán*, 14/V/1979).

<sup>24</sup> En el pueblo, pueden notarse diversos estilos de vivienda. La relación presentada por Pierrebourg (2014b: 147) para la vivienda del norte y sur del estado, bien pueden aplicar para la vivienda cenotillense. Desde las casas tradicionales ovaladas, las construídas con remesas, hasta las edificadas con el Fondo Nacional de Desastres Naturales FONDEN, o con el apoyo de otros programas gubernamentales de vivienda.



Viviendas centenarias, según dataciones de los locales.

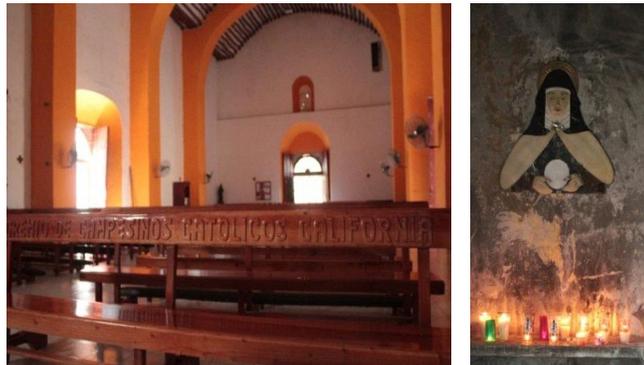


De izquierda a derecha: a) solar arbolado dentro del pueblo; b) pozo comunitario, c) estilo de vivienda en el pueblo; d) rejoyada.

Se distinguen algunos oratorios, los cuales fungían como marcadores fronterizos entre el pueblo y sus montes; ante la construcción de más viviendas, poco a poco se han incorporado al espacio habitado. En medio de varias calles yacen pozos comunales usados hasta hace dos generaciones; ahora, según se dice, estos están contaminados ante defectos en la hechura de fosas sépticas. Se cuenta que las mujeres eran las encargadas de sustraer agua; en algún momento los pozos fueron espacios importantes de interacción, modificándose esta práctica a partir de la instalación de la red de agua potable, con la que cuenta toda la comunidad.

## LA PLAZA DEL PUEBLO

A un costado de la plaza principal, mirando al poniente, se encuentra el templo católico, exconvento posiblemente construido a finales del siglo XVI o principios del XVII y concluido en 1693, según está inscrito en una piedra ubicada en el lateral derecho de la nave (C.C.R.E.Y., Vol.1, 1945: 69). Carece de retablo principal antiguo. Sobresale un nicho donde se encuentra la imagen de santa Clara de Asís, la patrona del pueblo. Detrás del templo se halla un enorme cenote de boca abierta que, según los vecinos, sirve de sumidero de las viviendas y negocios aledaños. El cuerpo de agua fue escenario de un suicidio y de otras muertes, recuerdos lastimeros para todos los vecinos; por eso actualmente está cercado por una barda alta.



Nave del templo católico de Cenotillo y capilla de velas.

En el interior del templo, las bancas de granadillo, cedro y caoba, con sus acabados de tallado, evocan a donativos recibidos desde Texas, California y Oregon. Se distinguen las huellas de agrupaciones gremiales de migrantes, venaderos, señoras y señoritas. Los exvotos y peticiones a la santa patrona —llamados *k'exitos*, diminutivo castellanizado de *k'eex*, vocablo maya que evoca el intercambio— son en su mayoría para solicitar bonanza en las labores agropecuarias: toros, gallinas y abejas son las formas predominantes de estas ofrendas.

En tiempo ordinario, el templo católico se mantiene abierto desde la mañana hasta el mediodía, a pesar a la bajísima afluencia de feligreses y grupos apostólicos. Tan sólo se

percibe asistencia de creyentes los fines de semana, cuando se ofician misas y se imparten sesiones de catequesis a los niños. En contraste con otras parroquias del rumbo, la de Cenotillo no luce activa, el sacerdote está ausente y su pastoral parece tímida, pero no por eso carece el pueblo de expresiones religiosas; las de raigambre católica abundan, y hay continuas, aunque discretas, manifestaciones devocionales en ámbitos domésticos, como rezos y novenarios; además, no son pocas las personas que “gustan” el rosario, la misa o la hora santa desde la comodidad de sus domicilios a través de las enormes televisores obsequiados por sus familiares migrantes.

El reordenamiento sectorial y barrial a través de Centros Pastorales o Pequeñas Comunidades Parroquiales, señero proyecto de la Arquidiócesis de Yucatán en su Plan Diocesano de Pastoral, no parece vigente en el pueblo. Estas agrupaciones además de descentralizar la vida sacramental, son activos núcleos de formación doctrinal y de convivencia vecinal en Yucatán, y funcionan como *moral communities* barriales. En Temax y Cansahcab, la feligresía asidua a estos núcleos socio-religiosos es del sexo femenino y de la tercera edad. En el sitio que nos incumbe, la vida religiosa se concentra en la sede parroquial. Apariencia similar, es decir, con baja participación, percibí de la Iglesia Presbiteriana, ubicada al costado norte del parque principal. Los “hermanos” acuden a sus prácticas religiosas los sábados por la noche, de modo que el resto de la semana las instalaciones se hallan sin visitantes. A propósito, cabe apuntar aquí que para el 2010, según el INEGI (2011:37), la religión católica representaba el 77.5 % de la población; mientras que el 14.5% de ella corresponde a las iglesias evangélicas y pentecostales.

El palacio municipal, construido en 1884, como se deja ver en la parte superior del frente del edificio, es el lugar más concurrido durante el día. Bajo los arcos del mismo inmueble esperan los ciudadanos su turno para realizar trámites, levantar quejas, solicitar apoyos. El Palacio se configura como la principal alternativa laboral para los cenotillenses que no migran y también para los que regresan. Además de los cargos administrativos y policiales, el Ayuntamiento tiene un cuerpo de jardineros, barrenderos y de mantenimiento, teniendo al palacio como centro de sus operaciones.



El parque, el templo parroquial y palacio municipal.

El personal cambia cada tres años al ingresar el nuevo presidente y su comitiva. Apoyar al candidato, caminar por las calles con él, “mostrarse” y evidenciar la fidelidad al partido político asegura en algunos casos estos beneficios laborales. Realicé trabajo de campo durante el año electoral (2018), así que algunas notas que aquí presentaré remiten a la transición de poderes, de un presidente varón a una mujer.

Actualmente, un equipo de cocineras que coordina el DIF municipal se reúne en otro predio, lejano a la plaza, que el Ayuntamiento arrenda para la preparación de alimentos destinados a pobladores enfermos y de la tercera edad. Los bibliotecarios y administradores de la Casa de la Cultura gozan de un establecimiento grande, moderno y bien acondicionado, ubicado en un barrio distante al palacio municipal.

Como en otros espacios laborales, éstos se distinguen por sus redes de convivencia y comunicación interna. Los señores, al terminar sus labores de deshierbo o recolección de basura suelen compartir refrescos y botanas; los policías a menudo desayunan juntos en la comandancia o en los bajos del palacio municipal y las mujeres cocineras se actualizan de los problemas del pueblo durante su jornada laboral.

La infraestructura pública está por encima de cualquier otra población yucateca de la zona. Esto gracias a las iniciativas de los propios migrantes que en coordinación con el gobierno federal, estatal y municipal, a través del programa “3 x 1”, han canalizado las remesas para la pavimentación de calles, levantamiento de banquetas, construcción de parques y áreas deportivas, e incluso la de un auditorio-teatro, poco aprovechado por cierto. Las

remesas no sólo se usan para embellecer el espacio privado, sino también el público, el compartido.

La sección de venta de cárnicos y verduras del mercado luce vacío ya desde varios años. Los lugareños se quejan de la escasa circulación de carne de res, pese a la notable producción ganadera; no hay oferta de productos marinos y los cenotillenses consiguen una o dos veces al mes pescados y mariscos. Cerdo y pollo son frecuentes en la dieta cotidiana de los vecinos. Algunos grupos de cacería introducen, en primer lugar a la subsistencia familiar y luego al comercio local, carne de venado, pavo de monte, cerdo de monte y tepezcuintle.

Dos puestos de fritangas y desayunos atraen a los escasos clientes que asoman el centro. La vida comercial de Cenotillo no se percibe en su primer cuadro, sino que está distribuida a su largo y ancho. Un gran almacén de abarrotes, pequeñas fruterías, tlapalerías, panaderías, papelerías, perfumerías y farmacias cubren las necesidades de los cenotillenses, quienes dicen “no tienen por qué ir a comprar a Mérida o a Izamal”, pues “en las tiendas de Cenotillo puedes encontrar hasta para cocinar comida china”, como asegura un vecino. Algunos señores agricultores ofrecen su producción de hortalizas de casa en casa o la venden a las verdulerías del lugar.

Hay varios puestos de desayunos que ofrecen panuchos, salbutes, empanadas, tortas y tamales. No pocas mujeres acuden a estos sitios a comprar los “lonches” para sus hijos y llevárselos a las escuelas primarias a las horas del recreo. Esta práctica, a decir de algunos vecinos y autoridades educativas, se ha convertido en una oportunidad para las mujeres de salir de casa e interactuar con sus amigas. Otros dirán que se trata de una actividad innecesaria que fomenta el chisme, la sobreprotección de los menores, problemas alimenticios y el abandono de las labores domésticas.

Hay también dos negocios de comida china, un par de pizzerías y varias cocinas económicas establecidas en predios particulares. La voz de Lázaro irrumpe muchas veces la pasividad del pueblo, desde un par de bocinas instaladas en el techo de su pequeño negocio de baratijas que nunca nadie compra. Por \$ 20 pesos, su aguda voz anuncia tres veces lo que se le pida en un papel: los funerales de un vecino, el repartimiento de “apoyos” en el palacio, la

celebración de una misa extraordinaria por cualquier motivo, la venta de antojitos o comida: “Se ofrece pollo loco en casa de Fulano”, “rico mondongo y frijol con puerco en casa de Zutano a partir de la una”. Los cenotillenses pueden pedir sus alimentos a través de las redes sociales, sin necesidad de salir de casa. Lo mismo sucede con las tortillas. Ni el mercado, ni el molino son sitios acostumbrados para charlar, como sí lo son en otros pueblos como Cansahcab y Temax, o como lo fue en Cenotillo hace unas décadas atrás, según se recuerda.

Entre las huellas de la migración en Cenotillo hay “tiendas de ropa americana”, que comercializan productos deportivos de marcas prestigiadas, incluso perfumes y bicicletas. La mercancía es importada de los Estados Unidos a través de “los que tienen papeles”, es decir, aquellos que gozan de permisos para residir en el vecino país, por lo que van y vienen con frecuencia. Hasta hace una década el pueblo era famoso en la región por este mercado. Actualmente tales almacenes tienen productos de segunda mano o traídos de la llamada *free zone* en la frontera México-Belice. Otros ofertan prendas seminuevas en bazares o ventas de garaje. Estos comercios no venden frecuentemente, porque la mercancía ofrecida es de menor calidad de la que los cenotillenses reciben de sus familiares emigrados, aunque de vez en cuando reciben humildes compradores de Tunkás o Dzitás.

Sobresalen en la plaza de Cenotillo una sucursal de Banco Azteca y una oficina de Telecom Telégrafos, indispensables para las transacciones monetarias entre los cenotillenses “de aquí y de allá”.

Según información del CONAPO, en 2010 Cenotillo se posicionó en el tercer lugar de los municipios yucatecos con mayor índice de intensidad migratoria a los Estados Unidos (Soberanis, 2016: 3). Se habla que desde hace 15 años esta localidad y Tunkás, pueblo vecino, perdieron más del 35% de su población, misma que se estableció principalmente al sur de California (Rodríguez, 2015). Por otro lado, Cancún y la Riviera maya también han sido destino de cenotillenses en búsqueda de oportunidades. La población que se queda en el lugar corresponde en su mayoría a adultos mayores, mujeres y niños, como también testimonió Lisa Marie Copper en 1993 (15). Según el INEGI, 2010, Cenotillo contaba con una población total de 3,234 habitantes, de los cuales 1542 son varones y 1730 son mujeres.

Anexemos a la dinámica económica local la industria de la construcción, ya que la edificación de los hogares ha sido uno de los objetivos primordiales de los cenotillenses para migrar (Solís, 2005: 88). Las remesas igual sirven para fomentar ranchos ganaderos (hacer pozos, instalar sistema de riego, colocar cercas, poner energía eléctrica suministrada por la Comisión Federal de Electricidad o bien, conseguir paneles solares).

La esperanza del retorno dinamiza el trabajo del campo, principalmente de la ganadería (Solís, 2005: 89). Otros señores con los que platicué, dedicados a la milpa desde niños, aseguran que el dinero que sus hijos envían les permite sembrar productos para consumo familiar y para vender en la localidad, pues es lo único que saben hacer.

A decir de algunos ancianos, el abandono del pueblo sucedió antes de que el Programa Bracero motivase a los cenotillenses a salir (1960, aproximadamente). Poco antes de esto, varias personas, por lo general hombres, se mudaron a la Colonia Yucatán, Tizimín, al noreste, a la explotación de la madera y al trabajo en la fábrica de *tripplay*. Varios llevaron consigo a sus mujeres e hijos e hicieron su vida en aquel pueblo-empresa (ver Cortés, 2013). Mucho tiempo antes, diversos hombres partieron hacia el sur a trabajar el chicle en el sur de Quintana Roo o vivían en rancherías a los alrededores de la cabecera. Así que siempre ha sido un pueblo con poca gente, aseguran.

A finales del siglo anterior, Cenotillo contaba con dos salas de cine y otros lugares de esparcimiento y diversión (Copper, 1993: 16). Actualmente todo eso es un bello recuerdo que alimenta un ideal del pasado mejor que el de ahora, con mejor economía para unos, pero “¿de qué sirve si no hay gente?” Al haber muchos pobladores, había vida, las personas salían a pasear al parque, los fines de semana los comercios tenían buenos ingresos; pero por la migración y la popularización de la televisión los cines se quedaron sin público y ya no hay gente que salga a la plaza y anime los bailes. Veamos el nostálgico testimonio de un señor de 55 años que se lamenta del estado actual de su pueblo. Sus recuerdos nos ilustran el Cenotillo que vivió en su juventud:

En esos tiempos hasta en Buctzotz había cine. Aquí habían dos: cine Maya y cine Dalia. Los sábados y domingos era tan bonito... Están tocando música en el parque, están anunciando dos películas. La gente hacía cola para entrar a las funciones de cine. Después de que termina la función de cine, están vendiendo panuchos, están vendiendo cochinita, o arroz con leche cuando hay frío. Y en esa época los panuchos no creas que tienen carne, nada de carne, eran panuchos de frijol con su cebollita. Era muy humilde pero se disfrutaba, pero era otra era. Ibas al cine, lo disfrutabas, veías a todos los amigos. Los sábados había función, sino cine Dalia, cine Maya, y como en todos los municipios eso se vino para abajo; llegó la televisión. Ahora tenemos Sky, tenemos VTV, ahora más cómodo, te quedas en casa, pero yo digo ¡qué bonito esa época! Era muy diferente, pero ya no va a volver.

Siguiendo nuestro recorrido en el camposanto, no pueden dejarse atrás las distinciones socioeconómicas reflejadas en los tamaños y acabados de las tumbas y mausoleos. Por otra parte, la presencia y ausencia de crucifijos en los monumentos mortuorios —un faro que alegoriza la tumba de un pastor evangélico, réplicas a pequeña escala del templo católico y de otras iglesias cristianas, epitafios con citas veterotestamentarias, referencias a cartas paulinas y representaciones guadalupanas— dejan entrever las distintas identidades religiosas de las familias cenotillenses. Además del catolicismo, tienen presencia los Testigos de Jehová e iglesias Pentecostal y Presbiteriana, esta última fue fundada en 1930 por una familia local (Copper, 1993: 19).

Frente a la iglesia católica se encuentra el sitio de los mototaxis. Ellos ofrecen sus servicios durante todo el día. La cantidad de vehículos es en mucho menor número que los que hay en Temax y Cansahcab, donde hay un par de sindicatos de transportistas con más de una veintena de miembros cada uno. Los taxistas cobran cinco pesos por viaje y mientras esperan clientela, aprovechan el tiempo para conversar entre ellos. En las dos poblaciones mencionadas, los mototaxistas tienen fama de “llevacuentos”.

Las paradas de mototaxis en dichos pueblos gozan de una ubicación estratégica, y eso junto la movilidad que tienen en todo el pueblo, les permite a los choferes enterarse de los sucesos acontecidos en las oficinas municipales. Después de los policías, los taxistas son

señalados como los principales observadores de la vida cotidiana en la comunidad, al tiempo que son esparcidores de noticias y escándalos. En Cansahcab se advierte: “si te subes a un tricitaxi, cuida tus palabras en el camino a donde vas, porque los taxistas están bien pendientes de lo que dices”. Al retornar a sus puntos de encuentro, ellos comentarán lo que vieron y escucharon de sus pasajes. Los mototaxistas de Cenotillo no gozan de dicha fama, no obstante, no dudo que ejerzan sus papeles de espectadores sociales. Los policías, en cambio, en todos lados son apuntados como chismosos, se dice que filtran información de los juzgados de paz, comandancias y oficinas administrativas.

#### EL PUEBLO DE LOS MUERTOS, REFLEJO DEL DE LOS VIVOS

El cementerio, ubicado a la entrada oriente del pueblo, condensa la misma paleta de colores, materiales y estilos que las viviendas de los vivos. En 1983 y entre 2001 y 2004, según señalan las placas conmemorativas, el recinto recibió mantenimiento y se edificaron ampliaciones.<sup>25</sup> Hoy por hoy cada sección del camposanto de Cenotillo posee diferencias estilísticas, que podrían ser indicadores de los cambios económicos y sociales que el mismo pueblo ha sufrido en estas etapas. Para algunos cenotillenses, el mote de “pueblo fantasma”<sup>26</sup> alude al incremento de construcción de casas al tiempo que crecen de los índices de mortandad y más gente migra al vecino país del norte. “En Cenotillo hay más muertos en el cementerio que vivos en el pueblo”, “unos se van y regresan para morir aquí”, se cuenta. El siguiente testimonio lo obtuve de un bailarín durante el carnaval del 2018; él estuvo en los Estados Unidos y fue deportado, su comentario continuó con apreciaciones sobre la cruda realidad de los migrantes y el “poco ánimo” que encuentra a su pueblo al volver:

---

<sup>25</sup> Anexos que, en la mentalidad de algunos cenotillenses y habitantes de la península, “jalan más gente”; cuando se construyen “tienen que morir todos los habitantes para poder poblarlo” (Pacheco, 1934: 33). Agrandar el cementerio significa llamar a la muerte, invocar su presencia en el pueblo. En Temax, por ejemplo, entre el 2010 y 2012, se llevaron a cabo trabajos de extensión del cementerio general; las labores se vieron interrumpidas, en parte, por la inconformidad de los adultos mayores, quienes aseguraban que las obras traerían consigo tragedias y muerte de vecinos, las que, como era de esperarse, sucedieron.

<sup>26</sup> El mismo apelativo mencionaron Lisa Marie Cooper en 1993 y Pamela Soberanis en 2016 al realizar sus tesis sobre Cenotillo.

Cenotillo es un pueblo de muertos y de fiesta. Por allí están velando, aquí estamos bailando. Aquí está el Diablo, allí están con su espíritu, con Dios. Se muere mucha gente. En un mes han muerto mucha gente. El viernes hubo entierro, hubo cabalgata,<sup>27</sup> hoy, otro. El cementerio se ha ampliado muchas veces.

Al igual que en una publicación periodística de 1979 se dice que de los 6,000 o 7,000 habitantes con que debe contar Cenotillo, más de mil personas de diversos estratos sociales han migrado a los Ángeles California. Entre algunas de las causas del fenómeno que apuntan los locales, está un paulatino abandono del campo y el interés en la forma de vida que se tiene “del otro lado”.



Cementerio municipal de Cenotillo.

#### LA CASA Y EL SOLAR *INSIDE THE FENCES*

Como sucede en gran parte de la península yucateca, el sistema residencial familiar que prevalece en Cenotillo es por vía *patrilineal limitada localizada* (ver Robichaux *apud* Vidussi, 2015: 63), es decir, cuando una hija se casa, se establece en la morada del padre del esposo, y cuando un hijo contrae matrimonio lleva a su cónyuge al predio paterno, al menos por una temporada. Posteriormente, el recién casado puede construir su casa en la propiedad heredada

---

<sup>27</sup> Se refiere a una procesión con caballos para trasladar el cuerpo de un vecino difunto, al que le gustaban mucho los equinos, se identificaba con la vida vaqueril y el trabajo agropecuario.

de sus padres; a veces anexa al solar familiar. El hijo menor, por lo general, es quien adquiere la morada de los padres a cambio de cuidarlos en la vejez (Vidussi, 2015: 64). En un caso que conocí, fue el hijo mayor, que nunca se casó, quien se quedó con el patrimonio.

En una familia de Cenotillo, el hijo mayor, tras contraer matrimonio, llevó a su esposa a vivir a la propiedad paterna, como suele suceder. Al migrar a los Estados Unidos, envió recursos para la construcción de su vivienda a inmediaciones del hogar en el cual creció. Los nietos pasaban más tiempo en casa de los abuelos que en la propia: allí cocinaban, comían y lavaban la ropa. Una de las tías, soltera, es un referente esencial en la vida familiar, pues cuida de sus padres y de sus sobrinos, tal como señalan Quintal *et al.* para el rol que cubre la *kiik* o hermana mayor en el patrón social de una familia peninsular (2003: 314).

Para algunos, esta situación es correr con suerte, porque en ocasiones “los suegros y cuñados son malos, o la suegra es mala con su nuera”, por lo que ésta prefiere cambiar de domicilio; ante la lejanía del esposo, el vínculo intrafamiliar se fragmenta. Cuando el emigrado no tiene esposa o no está comprometido con alguien, su vivienda es habitada, administrada o cuidada por sus progenitores. Éstos continuamente acuden a hacer la limpieza de los predios y sus solares, siembran árboles frutales y maderables para que cuando el dueño habite el espacio, goce de los bienes que hay a su alrededor; actividad no lejana a la consignada en los testamentos mayas del siglo XVIII y XIX, en lo que respecta al solar como bien a heredar (Peniche, 2014: 126). El papel de los padres como custodios de los bienes de los hijos, se justifica como un intercambio, “ayudar para luego ser ayudado”, y como retoma Vidussi *apud* Robichaux (2015: 64), la herencia de los padres puede vivirse incluso cuando éstos sigan con vida; como el caso de don Jonás, divorciado, que fomenta el paraje de su hijo varón radicado en los Estados Unidos:

Ahora estoy viendo unas semillas de *taiwán* [*Pennisetum sp.*] para que yo siembre allá [en el rancho de su hijo], y eso es una ayuda para él [su hijo], porque en vez que pague, yo lo hago; aunque no me pague, lo estoy ayudando, porque sé que está empezando, y pienso después quizá él me ayude cuando me enferme, o cuando me muera, él me va a enterrar. Yo tengo respaldo, porque tengo mis hijos, ellos son jóvenes,

me estoy acabando, espero que me ayuden ellos. Mi hermano no se casó, no tiene quien le respalde.

Una mujer de sesenta años, con la que conversaba a menudo, reiteró que “el casado casa quiere” y que aunque sea un espacio pequeño, de paja o de cartón, los recién desposados deben buscar su lugar, porque “las suegras siempre estarán allí para joder a la nuera”. A partir de su experiencia, aquella mujer aseguró que cuando un hombre acude a vivir en casa de los suegros, puede ser bien recibido y atendido; pero no es la misma fortuna la que posee la mujer cuando se muda a casa de su nuevo esposo: “Te hacen su criada; yo por eso, no tardé, junté mi dinero y construí mi casa, lejos de la de mis suegros, para que no haya quien me esté diciendo qué hacer con mi dinero y cómo educar a mis hijos”.

Hay mujeres que cuando sus esposos migran, deciden regresar a casa de sus padres y construir la casa en algún terreno que ellos les otorguen. Esta situación no siempre es bien vista por los padres del emigrado, porque se dice que su hijo “está construyendo en tierra ajena” y corre riesgos de perder el patrimonio a levantar.<sup>28</sup> Este fue un tema recurrente en mis charlas con personas de Cenotillo, ante el varón ausente, la madre de éste y su familia se convierten en observadores constantes de la vida de la esposa, quien se ve limitada en sus prácticas amistosas, en la educación de los hijos y demás vida social.

En los núcleos domésticos que comparten el mismo solar a veces cuentan con notables fronteras, pero en otras, como señala De Pierrebourg, para el sur de Yucatán (2014: 177), se dispone de accesos directos entre una y otra vivienda. Esto permite formas comunicativas sin salir del terreno y posibilita cierta cohesión en la familia extensa. Pero esto no siempre resulta operativo, al menos para la nuera. En otros casos, estas mujeres prefieren la edificación de muros para hallar mayor independencia de la familia de su cónyuge, quien la asedia

---

<sup>28</sup> Quintal *et al.* (2013: 318) señalan que en las sociedades mayas peninsulares las formas de residencia uxori-locales son socialmente mal vistas, debido a que se colige que el hombre no cuenta con las condiciones económicas que debería al fundar una familia. En otros casos, este patrón responde matrimonios exógamos de la localidad en donde los varones provienen de las capitales. En algunos casos de Cenotillo, los hombres, estando en los Estados Unidos, que se casan o se “juntan” con mujeres de otros lugares del estado y del país, llevan a sus esposas al mentado pueblo, incluso éstas, a veces, llevan a sus papás y hermanos a residir a Cenotillo. Algunas justificaciones a ésta práctica reside en “la tranquilidad que hay en Yucatán” contrastante con la delincuencia de sus lugares de origen.

continuamente dentro de la geografía doméstica: “no dejan de ver que si está limpia la casa, que si es novelera,<sup>29</sup> si sale a pasear, a qué hora se levanta y se duerme, quién la visita, si baila en las fiestas del carnaval”.

Una expresión que puede resumir el riesgo de la convivencia entre varias familias nucleares en un solo solar, la escuché tanto en Cansahcab como en Cenotillo, a más de leerla en una etnografía de Pacheco Cruz sobre poblados mayas en el sur de Quintana Roo (1943: 58). La pluma del autor consigna: *Minaan mul ma u yantal u ciznil* (no hay agrupación que no tenga su diablo). Otra variación muy rezada en Cenotillo es *mulkaajtal, mul kisni* (o *mulkisin*) (donde residen muchas personas juntas, siempre se mete el Diablo). La consigna es evitar el hacinamiento, marcar distancias entre los cuñados, cuñadas y suegros y forjar el propio territorio familiar para evitar conflictos. Recordemos a propósito todos los esfuerzos de las autoridades civiles y religiosas en tiempos coloniales en evitar a toda costa la convivencia de familias extensas en un solo predio.

Los españoles parecían alarmarse ante el hecho de que “residieran padres, hijos y yernos todos revueltos”, pues la intimidad del hogar era ocasión para reproducir todo aquello que no concordara con la noción española de “una vida en policía” (Peniche, 2014: 134-135).

Las fronteras entre la vida privada y la común en este tipo de asentamientos no siempre son visibles, variarán según se construyan las relaciones entre los integrantes del grupo (ver Vidussi, 2015: 67). En el estudio de Haviland y Haviland, en Nabenchauk, Chiapas, se dice que el hecho de que en un predio haya varios hogares contrae ambigüedades, la vigilancia mutua incomoda, pero la protección contra acechones externos es ganancia (1982: 339). La casa se convierte en la unidad más básica de privacidad; luego está el solar (compartido o no) y el vecindario. En el análisis de los autores, las estructuras de la privacidad se componen de esferas concéntricas. En cada anillo se tiene cierto grado de intimidad en relación al área construida. Desde mi punto de vista, tanto los espacios impregnan de un patrón ideológico

---

<sup>29</sup> Mira muchas telenovelas y descuida sus quehaceres.

sobre lo privado, como también las personas pueden modificar estas nociones, haciendo públicas sus áreas domésticas en peculiares ocasiones. En algunas circunstancias, como en fiestas, la casa, el patio, incluso el baño, se dispone para los invitados.

Para tiempos de la fiesta patronal acudí a una celebración gremial, donde esperaba ver a los miembros de la agrupación trabajar en los solares de la casa anfitriona. No vi nada de esto; la comida se preparó en el domicilio de la cocinera, las tortillas fueron compradas en un negocio local. No percibí el dinamismo laboral que solía ver en actividades análogas en otros pueblos yucatecos. Los patios se hallaban vacíos; en la calle por el contrario, se levantaron toldos y se colocaron sillas y mesas para la ocasión. A decir de algunos vecinos, la tradición ha cambiado, además de la ausencia de las actividades preparativas en el solar, las familias receptoras deciden cerrar sus casas por el temor a robos, maltratos a las plantas del jardín familiar, o a que los ensucien. Digamos que incluso en el contexto festivo se han modificado los patrones de lo privado.

Existen en el pueblo casas que se habitan tan sólo por temporadas, para la mentada fiesta patronal. Éstas reciben también a las familias que los migrantes han formado en los Estados Unidos e incluso traen consigo a amigos. En varias de ellas pernocté en mis diferentes trabajos de campo, gracias a la gentileza de los parientes de emigrantes que me dieron los espacios en renta. A decir de los vecinos, en este tiempo, los visitantes tienen que adaptarse a las condiciones que la residencia y sus dueños les ofrecen, sometiéndose así a los regímenes de comodidad y privacidad locales: dormir en hamaca, soportar el calor, no tener cuarto personal...

Estas casas poseen un estilo típico de la vivienda yucateca (Pierrebourg, 2014b: 154), piezas rectangulares, una detrás de la otra, unidas por medio de puertas centradas y perfiladas desde la entrada principal hasta la salida al patio trasero o solar. A veces se trata de cuatro piezas, levantadas bajo el principio de “agregar y no dividir” apuntado por la autora. En cada una de ellas no siempre hay paredes que conformen cuartos individuales, sino que funcionan como amplios dormitorios, en los que “fácil caben hasta 10 hamacas”, como me indicó la

mamá de un propietario.<sup>30</sup> En el fondo de la edificación se hallan la cocina y el baño. En un par de casas que conocí estos dos últimos espacios estaban separados del resto del conjunto y fueron los últimos en ser techados con vigas y bovedillas, pues antes tenían techumbre de lámina de cartón. En otras viviendas las cocinas abiertas y de techos de láminas siguen funcionando pese a la fabricación de una cocina moderna, tal como describe Pierrebourg para todos los casos que estudió (2014b: 156).

Según se dice, este tipo de casas debe las características a que se edifican “poco a poco”, a diferencia de otros ejemplos, donde los migrantes mandan planos o bocetos para expresar los patrones espaciales preferentes y criterios de privacidad y comodidad. Éstas sí tienen habitaciones distribuidas y en algunas de ellas se instalan sistemas de aire acondicionado; pues los visitantes no soportan las altas temperaturas en su estancia veraniega.

Las fachadas son sencillas, a modo de las “de tipo colonial urbano” que categorizó Pierrebourg (214b: 153); poseen ventanas medianas dispuestas a una altura poco más del medio cuerpo humano, guarnicionadas con protectores de herrería, mosquiteros y cortinas; por ello, se dificulta mirar y observar los detalles que guardan dentro. En varias de estas casas se complica el flujo de la brisa, por lo que suelen ser calurosas. Considero, según algunos casos, que la privacidad y la seguridad, pueden ser criterios mayores que el de la temperatura y ventilación del hogar. La gente teme a lo que pueda suceder en situaciones de impacto de un huracán, como también a los ladrones y posibles mirones, humanos y no humanos.

Los Haviland (1983) describen que los zinacantecos no suelen tener casas con ventanas, porque señalan que así lo hacen los ladinos, quienes gustan de exhibir la abundancia de sus bienes (136). No podría generalizar esta idea entre los cenotillenses, pero más que un elemento de distinción étnica, la vivienda muestra quiénes son migrantes y quiénes no lo son, evidencia distinciones entre pobres y ricos.

---

<sup>30</sup> Este estilo de vivienda me recuerda al tipo de casas “de la playa”, propiedades de familias yucatecas de clase media, cubos sin ningún tipo de complicación arquitectónica, pues lo importante es que hayan amplios espacios para dormir. No importa tanto la “intimidad” personal; o más bien el acto de dormir en determinados tiempos, como los de fiesta o recreo se torna una acción desinhibida. Además dormir entre varias personas en un solo espacio, no resulta conflictivo en el modo de vida generalizada en la península.

Algunos moradores prefieren edificar sus casas al ras de la baqueta o escarpa, como tradicionalmente se construyeron bajo prescripciones civiles en tiempos coloniales (Pierrebourg, 2014b: 160). Otros, por el contrario “las construyen metidas” hacia el centro del solar. Esto les proporciona mayor privacidad, los ruidos de la calle no llegan al fondo del patio, y de lo que sucede en casa —conversaciones, chismes, discusiones y pleitos— poco llegan a la calle, se presume. La parte delantera se usa para sembradíos de ornato y para estacionar las bicicletas, triciclos o vehículos motorizados. Esta disposición permite a los habitantes, al entrar a la vivienda, rodear la pieza principal y acudir directamente a la cocina. Por lo general, este camino lo recorren los dueños, familiares, compadres y conocidos, como también sucede en Kopchén, Quintana Roo, a decir de Le Guen, y en el sur de Yucatán como apunta Pierrebourg (2014b: 178). “Es muy útil, porque cuando te mandan a comprar, casi siempre las cosas que se piden son para la cocina, así que no se ensucia adentro de la casa, por cruzar a cada rato”, advierte un joven dueño de un predio con tal aspecto.



A la izquierda, se nota, una vivienda “metida al solar”, nótese la distancia entre la calle y la puerta de la pieza principal, así como la cantidad de vegetación que impide observar dentro del solar. A la derecha una casa ovalada con fachada de piedra, y cuerpo de bajareque, carece de ventanas, pero las ranuras entre la palizada permite el flujo del viento. Se mantiene aquí la relación estrecha casa-calle (Pierrebourg, 2014b: 159)

En las entradas de las casas, se dispone de bancas, piedras o troncos, en los que se sale a “tomar fresco” por las tardes y noches. A veces reciben a sus hermanas, primas, o vecinas. Durante mi estancia en Cenotillo, las mujeres no tenían mayor presencia en los parques, pero sí en los linderos entre su casa y la calle. Hay otras mujeres que pasan largos ratos en las entradas de sus casas. A veces cosen a mano, tejen, o bien tan sólo comen frutas de la temporada. Saludan a los transeúntes y no pierden la oportunidad para “buscar plática”, obteniendo, de paso, información sobre cualquier suceso de su interés. Hay hombres que aprovechan las banquetas o esarpas para beber alcohol con sus amigos ya sea en el día o en la noche, mientras no sean sorprendidos por la policía municipal.

En lo que podríamos llamar “sala” —espacio multifuncional— (Pierrebourg, 2014b: 165) se halla el televisor y en caso de que sean católicos, una mesa para santos e imágenes religiosas y demás objetos como peines, trastos, perfumes... Por las noches sirve de dormitorio, pero durante el día es área de esparcimiento: ahí se recibe a los visitantes y encuestadores, y es el espacio predilecto para coser a máquina, o ensamblar el bastidor para urdir hamacas mientras se “gusta la televisión”. Otra área, el llamado comedor, es un lugar que poco se usa, pues lo común es que la gente prepare los alimentos y realice las tres comidas en la cocina. La mesa del comedor se usa para ocasiones especiales; a veces funciona como depósito para cualquier tipo de objetos, incluso ropa o toallas. Lo mismo ocurre con “las barras desayunadoras” que en varias casas entrelazan la cocina y el llamado comedor.

En una ocasión fui invitado a comer por un cenotillense, cabeza del hogar. Su esposa no dejaba de disculparse conmigo al estar desordenada la cocina. “¿Por qué le dijiste que pase aquí?”, espetó la mujer al marido cuando éste me hizo recorrer el pequeño espacio de la casa rumbo a la cocina; “es de confianza, no pasa nada”, replicó el otro. En la lógica de aquella mujer, como muchas otras, cualquier eventual crítica estaría dirigida hacia su persona, pues se colige que a ella le corresponde la limpieza del hogar. Lo mismo decía una señora de Cansahcab cuando su esposo portaba una prenda arrugada o manchada: “la vergüenza no es para ti, es para mí, ¿qué va a decir la gente? ¡que soy una huevona!” Los espacios y los objetos hablan de sus usuarios y sus responsables.

La cocina es sitio importante de socialización, el que, como ya se señaló, puede tener una relación directa con la calle; es el sitio donde recalán todas las noticias colectadas fuera del ámbito doméstico. La cocina casi siempre colinda con el patio, donde se efectúa el resto de los quehaceres. Aunque es un espacio mayoritariamente femenino (Le Guen *apud* Vidussi, 2015: 118), por las actividades que en ella transcurren, puede también funcionar como dormitorio provisional del esposo, especialmente al tomar la siesta después del trabajo, o cuando retorna ebrio después de alguna juerga. Cuando hay varios hijos de por medio y el espacio destinado como dormitorio está lleno, la cocina suple esta función y acoge el sueño y la intimidad de los padres.

En la cocina, área semiabierta, se platica, se recibe a las visitas con las que ya se tiene confianza, se les permite ver el orden de la casa, si está limpia la mesa, si están lavados los trastes, si hay moscas o no. Por obvias razones, aquí se exhibe lo que se va a comer, por lo que el permitir el ingreso a alguien a este espacio al aproximarse la hora de los alimentos, implica la cortesía de extenderle —no siempre de buena gana— una invitación para quedarse y compartir las provisiones.

La cocina es también un espacio de pruebas. Algunas señoras en Cansahcab, cuando sospechan que una de sus nueras está embarazada, suelen pedir su ayuda en la elaboración de algún alimento cuyo caldo se requiera espeso, un *k'ol*<sup>31</sup> para tamales, por ejemplo. Si éste no logra la consistencia deseada —algo imposible en manos de una mujer encinta— entonces la anfitriona confirmará sus presentimientos y no tardará en confrontar o insinuar sus recelos.

En el mismo pueblo, la dueña de una casa evaluó al prometido de su hija en su capacidad de adaptación a las costumbres familiares. Así, el muchacho— que se suponía venía de una familia pudiente— fue invitado a cenar. La suegra le ofreció café y él aceptó. Ella comenzó a quemar tortillas en el comal; enseguida las deshizo y las diluyó en agua caliente, agregó azúcar y lo dispuso en una taza para su invitado. En todo momento, la suegra mantuvo

---

<sup>31</sup> Salsa espesa, se elabora principalmente a base de caldo de pollo con masa de maíz o harina de trigo.

la mirada fija al comportamiento del joven. Beber el “café”<sup>32</sup> de tortilla quemada significó estar en disposición a corresponder a “todo lo que humildemente se le ofrezca”, a abrazar a la familia de su futura esposa en su pobreza y en cualquier condición.

Los tiempos para comunicarse en familia muchas veces están ligados a la cocina, pues son principalmente a las horas de la comida donde la mayoría de sus miembros, si no es que todos, se reúnen. Los mayores dominan la sesión; en teoría, si hay niños, éstos deben guardar silencio e ingerir los alimentos. En el desayuno, de no haber prisa para salir al trabajo, se habla de los sueños que se tuvieron y se externalizan los sentimientos que les dejó el episodio onírico. Enuncian con quién soñaron y qué fue lo que sucedió en el sueño. Inmediatamente traen a colación la situación conocida del susodicho que figuró en la visión nocturna, si lo han visto recientemente o si está enfermo. El sueño motiva a ir en búsqueda de información sobre alguien. A veces se enteran de algún chisme que envuelve al sujeto del sueño, entonces coligen la razón de su experiencia onírica: “¡Por eso soñé con él!”; cuando sueñan con serpientes, apuntan, seguro se aproximan chismes o conflictos.

En Cenotillo, la primera vez que fui invitado a comer, compartimos una pizza en la sala de la casa mientras veíamos un video sobre la fiesta del pueblo; el dueño de casa narraba todo al ritmo de las imágenes. Las siguientes ocasiones, me dieron paso a su cocina, donde compartieron no sólo los alimentos, sino la forma en que se organizan al recibir invitados. La niña menor no se sentó a la mesa, pero el hermano mayor, un adolescente, sí fue requerido por sus padres para estarlo. En otro lugar, en Sidrakín, aldea mayera cercana a Kanxoc, al oriente de la Península, fueron escasas las veces que me dieron permiso de entrar al *k'óoben*. Las personas me invitaban de los alimentos en una mesa en la sala principal, en el cual también recibían al profesor del CONAFE y al pastor evangélico. Además de que la cocina es un lugar íntimo para los habitantes, el espacio de la sala tenía un televisor que encendían cada vez que yo llegaba. Puede que por falta de confianza entre nosotros, o por costumbre de dicha familia de no comer junto con los invitados, sólo una vez experimenté dicho privilegio, y fue porque

---

<sup>32</sup> El “café” de tortilla quemada forma parte de las bebidas en un altar destinado a los fieles difuntos para el mes de noviembre. Demuestra, además del gusto y la costumbre de los antiguos, señales de pobreza de la familia y la aceptación de tal estado.

el pastor, que se hallaba presente, así lo exigió; empero la comida transcurrió mayoritariamente en silencio. El comer y sus espacios para hacerlo envuelven toda una retórica sobre la intimidad que varía de casa en casa y de pueblo en pueblo.

Por otro lado, hallarse *inside* o *behind the fences* —como lo conceptualizaron los Haviland (1982: 350)— supone situarse al interno del territorio propio y desde allí mirar para proteger sus intereses. Las interacciones sociales deambulan en disposiciones ofensivas y defensivas constantes, situadas en límites físicos y simbólicos. Así, habitar el espacio implica un diseño estratégico para observar y cuidarse de los observadores, tratar y negociar con los de confianza o con los que formarán parte del sistema de parentesco. En Zinacantan, dicen los autores, la privacidad significa un plan geográfico, político y económico.

En este sentido, además de las delimitaciones físicas como albarradas, cercos naturales, dígame plantas de *ya'ax jalal che'*, también se colocan protectores de otro tipo; barreras simbólicas por medio de rituales efectuados por especialistas, el *jmen*, el sacerdote católico y otros (Pierreboung, 2014b: 179-187). El solar de una casa en la que permanecí en Cenotillo fue “curado” por decisión del jefe de familia para evitar que personas no deseadas entrasen al terreno. Quiero recalcar que esto sucedió en contexto electoral y la familia en cuestión estaba muy involucrada en las dinámicas partidistas y había mucha tensión entre varios bandos. Sin detenerse en las minucias del ritual para “chambear” el terreno, nuestro relator confiaba que su familia se sentía protegida y tenía la certeza de que los intrusos (humanos y no humanos) no atentaría contra la integridad del espacio y de quienes en él moran:

Te quedas sin lana y broncas y broncas, y pues sí, con tiempo me voy a preparar, saqué mi lana y hablé a mi amigo. De hecho cuando estaban trabajando los albañiles no querían entrar, tienen miedo. ¿Por qué tienen miedo? No tiene nada que ver esto. Les empecé a mostrar: “oye, no pasa nada”, les digo. “No pasa nada, nada; ni un problema; pueden entrar”; es por el trabajo [ritual de curación de su terreno].

No más que eso sí te digo, tú estás andando conmigo no pasa nada, pero si tú entras por otra cosa, si tu intención es otra, pues ya sabes [...]. Son unas cruces que están trabajadas por el muchacho de acá

[las cruces fueron curadas por el *jmeen* del pueblo]. Pero tiene su chiste, te repito, cuando te digo que tiene su chiste, tiene su chiste; él [el *jmeen*] sabe para qué sirve, yo también y no hay que tener miedo, tú puedes entrar con mucha confianza y no pasa nada.

Hoy, hoy es martes, hoy es un día especial para mí, igual el viernes. Son los días que tengo que atender a mis invitados, a mis... a los que me cuidan mi terreno, a los que se dedican a cuidar mi terreno. Esta plática que tenemos nosotros, que yo hago con ustedes, porque ustedes se van a ir, y esta anécdota que hoy les cuento, las pueden guardar y algún día lo pueden contar, y donde ustedes vivan, averigüen, ¡oye fíjate que hay esto! Esto es una historia real, es una realidad, es como una tradición que no se debe perder, te digo por qué no se debe perder, porque la gente piensa que porque hay corriente [eléctrica] aquí, hay corriente aquí, ya nadie le asusta, ya no tienen problemas, yo sí tengo problemas [...] ¿tú crees en esto?

Ya como una advertencia hacia mí —como externo al pueblo— o como un genuino testimonio de su fe a la práctica preventiva y a sus custodios, o una invitación a construir lazos de confianza, el testigo desdobló la forma en que propicia la seguridad de sus espacios, evidenció con sus palabras las señales protectoras —que desde mi perspectiva coadyuvan a la eficacia del ritual— e invitó a creer en ellas y a reproducirlas, a no temer cuando los lugares se vivan en presencia de los dueños y cuando se tengan nobles intenciones al ocuparlos. A su vez, la seguridad se tiene que mantener por medio de acciones de reciprocidad con los seres protectores y acostumbrarse a verles sin temerles:

No debe olvidarse de los favores, debes pedir: quiero esto y esto, pones lo que vas a poner, es una ofrenda, y debes poner una comida especial y digo que es comida especial porque se hace; antes de que nosotros lo toquemos para comer, ellos lo deben comer, los que están allí y no los ves, lo que se encargan de recibir, y de atender y de expulsar todo lo malo que entra a tu terreno. No los ves, si es cierto, pero lo que me decía el muchacho es una gran realidad: tú estás en tu casa, tú va a pasar esto, estate pendiente, puedes ver ciertas cosas, pero no tengas miedo.

Esta misma lógica podría aplicarse a otros remedios que tanto demuestran la identidad religiosa de los habitantes, como les protegen contra vientos malignos y *jwáayo'ob*. Por ejemplo, las cruces elaboradas con huano bendito en Domingo de Ramos. Otros creyentes, disponen de oratorios en los frentes de sus casas, colocan crucifijos, imágenes de santos, o letreros con leyendas como “este hogar es católico”. Tales objetos advierten a los evangelizadores de otras religiones a no llamar a la puerta; aunque se dice que “los ‘atalayos’<sup>33</sup> (testigos de Jehová), ya ni eso respetan”. Los “hermanos” —como también se les llama a los evangélicos— colocan mensajes religiosos y citas bíblicas, en las portadas de sus hogares y negocios.



Salmo 22, en pared de negocio de familia de Testigos.

Pero, como señalaron varios vecinos de Cenotillo, “hay que temerle más a los vivos que a los muertos”, pues aquéllos sí hacen daño. En mis visitas a Cenotillo, siempre privilegiaba cambiar de casa para conocer la diversidad de asentamientos. En una de aquellas ocasiones, contraté la renta de un inmueble a una mujer mayor, afamada en el pueblo por ser chismosa. Mis antiguos caseros, extrañados porque no les solicité su espacio en esa vez, me advirtieron que debía cuidarme de mi nueva hospedera, porque “es tan chismosa que a entra a tu casa, sin permiso, te toma fotos y cuenta todo de ti; cuando veas, ya estás en el Face[book]”. Este suceso puede tener múltiples apreciaciones, pero quisiera rescatar las relacionadas con la privacidad y el acto de habitar un espacio ajeno en calidad de inquilino. Cuando viví en casa

<sup>33</sup> Mote que evoca al rotativo *La Atalaya*, medio más conocido con el cual la congregación realiza su proselitismo.

de los primeros caseros, ellos aseguraron que yo tendría un espacio independiente, dentro del mismo solar. Reafirmaron constantemente que yo iba a gozar de autonomía, y que podía llegar a la casa a las horas que yo quisiera, cosa que no sucedió del todo. Por las mañanas me reportaban mis horas de entrada y salida. Empero, más que supervisado, me sentí acogido y protegido por aquella familia.

En la segunda casa, donde estaba prácticamente solo, lejos de la casera (a una cuadra de su predio), ante las advertencias de mis excaseros, sobre perder mi intimidad pasé la jornada un poco preocupado, con actitud alerta de que en cualquier momento iba a ser sorprendido por la propietaria del lugar. Barrí el espacio todos los días, regué los árboles del patio, saqué la basura a los botes municipales sin dejar huella de mis actividades (como me indicó que hiciera). Bien como recelo de mis excaseros por no volver a su predio, bien como manera de cuidarme de sus vecinos, aquellos impregnaron en mí dos modos diferentes de vivir la privacidad: con presencia y ausencia de los rentistas; con y sin miedo, al sentirme observado. Lo cierto es que algunos de mis amigos en Cenotillo siempre me preguntaban “¿dónde te estás quedando?” Al responderles, algunos pasaban a propósito por mi casa para comprobar lo dicho. Al poco tiempo comencé a reproducir prácticas locales: cerrar siempre la puerta, improvisé cortinas y apagaba las luces a temprana hora.

Volviendo a las prácticas de los locales en sus cotidianidades, puedo enunciar un remedio, consignado por algunos, como mera superstición, y por otros como una táctica infalible para correr a visitas indeseadas. Se trata de poner una escoba de cabeza. El efecto que según se cuenta ejerce tal acción, es que al visitante le den ganas fuertes de defecar. “No aguanta más y se va a su casa”. Pero “eso era antes”, cuando las personas no tenían baño sino excusado en el solar, según dice una mujer de Cansahcab: “porque ahora, aunque pongas la escoba de cabeza, la visita no se va, porque le da las ganas de ir al baño, pero en lugar de irse te dice: ‘¿Me prestas tu baño?’”

También los perros son otros colaboradores para la vida privada de las familias, pues advierten cuando alguien se está aproximando a los espacios. Otras, colocan latas en sus rejas, para que éstas suenen al ser abiertas, o basta que las rejas sean de materiales lamínicos para

que sean escandalosas al ser accionadas. Aclaro aquí que los moradores se protegen incluso de sus familiares, pues éstos pueden escuchar pláticas que les incluyan, o también “mal escuchar” y generarse problemas”.

Pese a tener muchas formas de resguardar el espacio de los invasores, muchos de los moradores trascienden sus límites por medio de los ruidos y altos decibeles que emiten al regañar a sus hijos, pelear con el esposo, o llamar a alguien para pedir favores. Puede que los árboles reduzcan sobremanera estos sonidos, pero los tonos de voz rompen las barreras del espacio consignado como privado.

Añadamos otros ruidos domésticos. No pocas personas, por muy pequeñas que tengan sus casas, poseen un equipo de sonido como bien material indispensable. En Cansahcab y Santa María las familias de emigrantes fueron las primeras que tuvieron grandes “estéreos”, siendo uno de los varios marcadores que evidenciaban la vida de los emigrados. Para probar a los vecinos la capacidad de dichos artefactos ponían su música a los niveles más altos; incluso hacían sonar el equipo durante la noche, apagando todos los focos de la vivienda para que, a oscuras, las coloridas luces neón del equipo se lucieran mejor. Los límites físicos y simbólicos puestos para proteger a los miembros de un hogar pueden sucumbir al ruido generado en el interior de la casa, la privacidad entonces se construye por medio de la disposición espacial, pero también en la manipulación del paisaje auditivo y los artefactos tecnológicos. En el paisaje sonoro del pueblo fantasma predominan los anuncios comerciales. A las seis de la mañana, todos los días, el *Ave María* de Schubert se escucha por todo el pueblo, emitido desde una bocina del templo católico; a los pocos segundos de concluir, la misma pieza es replicada desde el megáfono del palacio municipal. Este “conversatorio” de avemarías se repite al medio día, a las seis de la tarde y a la media noche, acentuando el ambiente espectral del pueblo.

El paisaje comunicativo de Cenotillo y de cualquier lugar es percibido a través de cada detalle de su composición espacial, donde confluyen personas, objetos, sonidos, olores. En el trabajo etnográfico cada detalle del paisaje conforma mensajes fehacientes sobre la forma de vivir del lugar y cómo construyen sus ambientes vivibles, audibles, olorosos. Voluntaria e

involuntariamente, el ambiente de los humanos evoca siempre a sus interacciones, a la impronta de sus comunicaciones por lo tanto también continúan la cadena de mensajes.

#### A LAS AFUERAS, LOS MONTES

A manera de vuelo de pájaro presentaré algunos apuntes obre los montes de Cenotillo, sitios donde se gestan y desarrollan distintas historias. Aunque el ejido de la localidad tiene la categoría de *comunal* ante el Registro Agrario Nacional, y pese a que nunca logró concretarse la parcelación que el PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales) promovía, actualmente se aprovecha en su mayoría en calidad de “propiedad privada”. Bajo el pretexto de que la tierra es de quien la trabaja, y a partir del incremento de las actividades ganaderas, varios cenotillences cercaron sus terrenos ejidales convirtiéndolos en potreros de uso particular.

Además de la gran cantidad de ranchos fomentados desde antaño cuyos nombres en maya aluden a características geográficas de los sitios, hay otros terrenos impulsados por migrantes, cuyos nombres evocan a “traer la tierra norteamericana” a casa: “Rancho Arizona”, “Aurora”, “Santa Mónica”, “Texas”. Como ya se mencionó estos sitios son trabajados por familiares de los emigrados en su ausencia. Cuando ellos llegan acuden a los sitios a disfrutar de sus propiedades.

El trabajo de la ganadería se gesta en familia; sus miembros se organizan para ir a dar agua a los toros, abrir los corrales para que salgan los animales a alimentarse, arriar el ganado. Cuando es tiempo de vacunar, atender nacimientos de crías, o vender animales, acude la mayoría de los trabajadores para apoyarse unos a los otros. A pesar del aparente aislamiento entre cada rancho, existen claras formas de interacción entre quienes son vecinos en los montes, o entre los que comparten terrenos para la cría de sus animales en calidad de préstamo o arrendamiento. A veces los ganaderos vecinos se ponen de acuerdo para componer los cercos, o bien para cazar algún animal que está afectando los terrenos.

Los cenotes y otros cuerpos de agua son parte fundamental en el discurso geográfico de los cenotillenses. Ellos narran historias de cómo fueron descubiertos, de los accidentes que

han acaecido allí y de los eventos internacionales de buceo que se organizan en los cenotes más bellos y profundos. A pesar de haber inquietudes municipales y ejidales de fomentarlos como destinos turísticos, hasta la fecha los proyectos no han logrado consolidarse como en otras regiones de la Península. A menudo, los cenotillenses que viven en los Estados Unidos realizan promoción de su localidad, por lo que muy de vez en cuando se ven transitar en las calles del pueblo a “gringos” o “güerillos” que andan en búsqueda de un guía, lugares para pernoctar y comer.

El monte es un escenario de grandes historias, el pasado está íntimamente relacionado con este espacio. Varios señores me narraron de cuando vivían en caseríos dentro la selva, de las anécdotas en partidas de caza, y de hallazgos de objetos de los antiguos, de los *jwi'it'es*. Así oí hablar de las ruinas Ts'ectún, “la casa de los mayas”, “de los antiguos”. Se habla de que dentro del cerro encontraron a santa Clara —o “la virgen de santa Clara”, como le llaman—, sobre caminos subterráneos que conectan a otras ciudades como Chichén Itzá, y de cómo un señor se volvió rico al saquear otras ruinas cercanas. Otro sitio en el monte que guarda mucho misterio es Jo'ts'on que quiere decir “hoyo-cerbatana”, o como le llaman los lugareños: “hoyo-carabina”, “hoyo de la escopeta”. En aquél sitio hay una piedra con agujeros correspondientes a diferentes diámetros o medidas de escopetas, usadas por los antiguos mayas durante la guerra, dicen unos, empleados por “otra raza de hombres que vivieron en el monte”, aseguran otros.



Ruinas mayas Ts'ectún y montes circundantes.

## EL TRABAJO, LA COMUNICACIÓN Y LA PRIVACIDAD

Si pensamos que los linderos entre lo público y lo privado, en Cenotillo se construyen en relación a la productividad, al trabajo grupal ya sea en el campo o en el espacio doméstico, como lo indican Haviland y Haviland (1983: 340) —para el caso de los zinacantecos—, tendríamos que considerar los cambios que existen en materia laboral y la diversidad de agentes que participan en este aspecto.

Los solares ya no funcionan en todo el pueblo como lugares privilegiados en la reproducción económica de las familias nucleares y extensas. En Cansahcab y Temax muchos de los patios se han convertido en verdes jardines, que si bien no impactan en el abastecimiento de insumos alimenticios, proporcionan otras experiencias, como las estéticas, y de prestigio por tener la mejor de las colecciones de plantas de ornato. Estos se han transformado en sitios para presumir y compartir; pero también para proteger de envidiosos que quieran robar los ejemplares de la colección. Dicho cambio no implica una disminución de tareas y tiempo y esfuerzo para realizarlas.

Quienes laboran a diario en las tareas del hogar, del solar y del monte aseguran no tener contacto con el resto del pueblo. Advierten que es tanta “la chamba” que les es imposible chismear. El solar como lugar laboral es, para aquellas personas, la burbuja que les aísla del mundo exterior.

El interior o anexos de la casa se han consolidado, en varios casos, como locales laborales: talleres mecánicos, de carpintería y herrería; comercios, salones de belleza, cocinas económicas, taller de costura. Estos trabajadores reciben en su casa a sus clientes y les abren sus espacios “privados”, transformándolos en núcleos comunicativos bien particulares: “No tienen que salir de casa para enterarse de las cosas”.

Para el caso de los trabajadores del Ayuntamiento —policías, cocineras, jardineros, administrativos— las redes comunicativas suelen ser como era de esperarse: activas por el hecho “estar en la calle”. Semejante idea se tiene de las venteras por catálogo; al tiempo que ofertan y entregan sus productos (cosméticos, trastes, zapatos...) de casa en casa, van regando las “buenas nuevas” recolectadas en sus trayectos. Los ganaderos, milperos y cazadores forjan

entre el monte y el pueblo sus lazos comunicacionales. Van y vienen, llevan y traen noticias, recrean en la tranquilidad de sus hogares, en la plaza con sus amigos o en la cantina lo que acontece en el “espacio agreste” o bien, conversan sus problemas familiares a sus compañeros. La apariencia fantasmagórica del pueblo quizá se deba a esta dinámica económica discreta, pero efectiva. No olvidemos el uso de las redes sociales electrónicas para el flujo de información local que disimula el bullicio de las relaciones a oídos de un foráneo.

El trabajo, en todas sus modalidades espaciales y temporales, se convierte en núcleo comunicacional cuando hay más de dos participantes. Un septuagenario del pueblo asegura que de joven, sus mayores les solían decir: *muulmeyaj*, *mulkisin*, que claramente refiere a la fórmula ya descrita arriba, pero ahora en relación al quehacer: “donde trabajan muchos juntos, no se avanza porque todos se distraen”, “se hacen a los pendejos”, “puro conversar hacen”. La sugerencia de aquel vecino es: “cada quien en su espacio y alejados, así el trabajo avanza”. El trabajo se entiende en su sentido individual y se le relaciona con la propiedad privada, como sucede entre los zinacantecos del texto de Haviland y Haviland (1983: 349).

En el ideario de los mayores son necesarios más espacios laborales para evitar los problemas y conflictos: “Las mujeres deben tortear, lavar la ropa, ahora en cambio hay lavadora y con eso rápido, tienen tiempo para figonear”; “los hombres que se la pasan largas horas en el parque es porque ya no tienen trabajo”. Los flojos son individuos focales a los que se les atribuye diversos males del pueblo. Estas posturas no distan de las abanderadas por el liberalismo mexicano de finales de siglo XVIII: “el trabajo era el valor fundamental que se buscaba infundir; porque según [...] creaba una nueva moral entre los pobres, vagos y ociosos [...]. El trabajo tenía una función más moral —de regeneración— que productiva” (Castillo, 2008: 35).

En un lugar como Cenotillo, en el que las remesas son importantes para el sostenimiento de las familias, los horarios laborales locales pueden ser en cierta medida holgados, “el tiempo sobra”, dicen unos. Los que antes trabajaban las milpas y ranchos de Cenotillo, hoy laboran en restaurantes y fábricas estadounidenses, muchas veces comparten las mismas viviendas, barrios y ciudades. La convivencia entre la comunidad de “allí lejos”

permite la circulación de información en todas direcciones. Los de aquí se enteran de lo que hacen los de allá y viceversa. El trabajo, como argumento moral, regula la comunicación, impacta en el ordenamiento de los espacios, en la fabricación de casas, de solares, de sitios comunales y privados.

#### IV EL PAISAJE DISCURSIVO

Lo primero que le causaba dolor al hombre en el paraíso, el lugar de máxima abundancia, es la ausencia de conversación.

Manuel Gutiérrez Estévez, *Plurality of perspectives and subjects in the literary genres of the yucatec maya*.

Se dice que las tradiciones orales deben ser abordadas en su complejidad sin ser desarticuladas de sus contextos circundantes. En una interacción discursiva puede hallarse varios géneros conversacionales (Monod *et al.*, 2010: 106), de los cuales todos aportan indicadores sobre la forma de vivir de los narradores, tal como sucede con el chisme, parte de la etnografía del habla (Gary Gossen, 1979: 15).

En el *Tesoro de la lengua castellana* del lexicógrafo Sebastián de Covarrubias (1611) se encuentran diversas entradas que hacen alusión a la ambivalencia de las prácticas comunicativas, es decir hablar bien o mal de las personas. “Mordaz”, por ejemplo designa a “el que tiene mala lengua y perjudicial, que como perro muerde y se encarniza en la honra del prójimo”; *murmurar* significa “el decir mal de otro hablando entre dientes” y “plática nacida de envidia, que procura manchar y obscurecer la vida y virtud ajena”. Por calumnia, el autor consigna una “acusación falsa que se pone, o vejación que maliciosamente se da ante uno ante el juez”. Por el contrario enuncia términos como loa, alabanza, honra y reverencia que remiten a opiniones favorables sobre los otros y que abonan a su fama; sin embargo, tales “palabras santas” pueden ser de doble filo (Chauchadis, 2004:40-43). Los chismes guardan también una suerte de ambivalencia; pueden ser despreciativos y elogiosos, tanto suelen fomentar la mala fama de alguien, como al mismo tiempo, reconocer las virtudes de algún personaje de los relatos. Dependerá de la esfera en que se geste, como de las intenciones de sus agentes para delimitar sus características.

En Cenotillo, el término *chisme* tiene muchas acepciones entre los locales, mismas que, como se ha dicho, están determinadas por sus funciones y esferas. El verbo chismear aplica tanto para conversar sobre sí, como de los otros. Refiere a una charla sin significancia con

contenido veraz, como a mentiras (*tuus*), a “levantar falsos” (*lik’sajt’aan*). Designa asimismo a una plática con deleite o malsana sobre la moral ajena, calumniar (*a’alat’aan*, *a’ala ba’al*); emitir cizañas (*takt’aan*) e indirectas (*ch’iint’aan*, semejante a “lanzar pedradas”,<sup>34</sup> como cuando se dice: “te lo digo hijo para que escuches nuera”). Por otro lado, se aplica para el acto de observar, espiar o *xooch’ear*, vigilar como lo hacen las lechuzas o *xooch’o’ob*. Chismear equivale entonces tanto a un proceso comunicativo como cognoscitivo.

En este apartado tengo por objetivo exponer algunos marcadores discursivos en algunas *moral communities* (Haviland, 1977). Discurriré sobre la relación chisme/humor, chisme/recreación, chisme/corrección, como variaciones de la práctica. También ubicaré los espacios donde se desarrollan parlerías: masculinos, femeninos y advertiré sobre los contenidos y estructura de las sesiones, tomando el modelo que Haviland (1977: 48-49) describió para los zinacantecos: identificación de personajes, exposición de la historia y evaluación del contenido de la narrativa. Agregaré, valoración de la interacción.

Continuemos bajo la idea de que en nuestras relaciones cotidianas confeccionamos nuestra identidad y las alteridades con una fuerte carga de moralidad, la pregunta que nos puede guiar es ¿qué hace la gente con las palabras, enunciados, discursos?, a sabiendas que con ellos es posible crear lazos, rechazar, excluir a alguien, excluirse a sí mismos; provocar, evadir y mediar conflictos.

#### *CHEN BAXALT’AAN EN EL PARQUE. SÓLO VACILE*

El primer contexto de interacción pública al cual fui admitido fue entre puros varones, adultos mayores, que se reúnen a menudo en el parque principal de Cenotillo. Con la voz *chen tsikbal* cualificaron su plática polifacética: sencilla y de poca relevancia, aunque poco a poco fueron introduciendo nuevos contenidos, algunos humorísticos y otros vinculados al trabajo campesino. Semejante descripción reportó Rodrigo Petatillo para los habitantes de Kopchen (2017: 51) y Manuel Gutiérrez en su experiencia en Halachó, Yucatán, donde la charla fue cambiando hasta llegar a géneros más estructurados (1995: 178). Luego de un buen rato de

---

<sup>34</sup> En otra versión, la de un adulto mayor del pueblo de Tunkás *ch’iint’aan* significó “lanzar piropos”.

platicar, reírnos, departir sobre temas serios, uno de ellos introdujo otra categoría: “Así es, *chen baxat’aan*”<sup>35</sup> (sólo juego de palabras, sólo relajo), a lo que le respondieron, “sí, sólo juego, quien se lo crea, pierde”. Después de unos silencios, suspiros expresaron “así es”, “así de cosas”, “así es esto” y continuó la conversación sobre el trabajo de la ganadería:

- Abrahan.- Y en que no tenían cercado al ganado ¿no perjudicaba milpa?  
Carlos.- Sí, hay que cuidarlo. Pueden comer el elote, hay que pagarlo, rompieron el *júuche*’ [sementera], el *nóokch’aak* [cerca] dicen, hay que pagarlo. En esos tiempos, ¡juu! ¡puta madre! Voy a recoger el ganado con mi papá, ¡garrapatas!, ¡un bollo de garrapatas! Un día me dice: masca, masca este tabaco y te lo untas, ¡puta!, estoy mascando el tabaco, puta lo estoy tragando, ¡ay me emborracha esa madre! [risas].  
Víctor.- Diarrea. Mare. ¡No! Tiene su Baigón [insecticida] ¡Suuuuu! [hace un sonido del aspersor].  
Carlos.- Ah sí, como talco, polvo de garrapata, lo negoceas [lo aplicas en el cuerpo].

En ocasiones, al evaluar las conversaciones las definían en su conjunto en calidad de chisme. Los temas que iban y venían sucumbieron al género predominante en la interacción. Rumores sobre vecinos, debates sobre la política local y migratoria, anécdotas domésticas, sucesos ocurridos en la cacería, una que otra broma, todos caían incluidos en el *chen tsikbal*, sólo conversación, *chen t’aan*, sólo palabras, *chen chíisme*, sólo chismes; también usaron *baxal t’aan*; *chen kalik*, sólo relajo —como refieren en Santa María Cansahcab: *Chen taan u-k’a’akala*’, sólo están vacilando—. Con el *chen* como adverbio, los tipos discursivos se clasificaron con semejante valor y significado.

En estas tertulias, una palabra era suficiente para recurrir a la memoria y cambiar el tema; piojos y garrapatas dieron pie a narrar anécdotas pretéritas de corte sexual, vistas hoy con aires de comicidad.

---

<sup>35</sup> Los hablantes a menudo suprimen la “l” de *baxal*.

Eustaquio.- ¡Putá! Una vez cuando me chingué a una vieja, me pegaron piojos, ladillas. ¡Peelaná!<sup>36</sup> Y ¿cómo lo voy a chingar?<sup>37</sup> Se me acordó el Helios<sup>38</sup> que se usaba antes. Era para garrapata. Tapé su hocico del *maistro* [*sic* por pene] y ¡agggg! [todos ríen]. Las liendres...

Carlos.- ¡Wesuputa! ¡Cómo sufre uno! Sí, chinga a uno y no te deja dormir.

Abrahan.- ¿Hace muchos años eso?

Eustaquio.- Ya lo tenía ella.

Víctor.- Es una enfermedad que te pegan las mujeres. En que no se arreglan, salen ladillas y, ¡puta!, te metes con ellas y te lo pegan.

Carlos.- Antes había mucho riesgo, tas loco. Sí, aista doña Sica que te digo, es una viejita que queríamos coger, como de ochenta años [risas]. Teníamos como catorce o quince años y ella ochenta. Era locura de chamacos. Éramos adolescentes [risas].

Eustaquio.- No tienes donde meter esa chingadera [el pene] [risas]. Hace como cincuenta años.

Carlos.- ¿Tú tienes sesenta y dos, o sesenta y tres? Yo también sesenta y tres tengo. Ya, ya comimos mucha tortilla [ya pasó mucho tiempo].

Víctor.- Danga era un morro que iba mucho allá [con la señora de ochenta años]. Que una vez pasó y que estaba llorando ese Danga, y que dice su mamá: ¿Qué llora Danga? Ta loco el hijueputa, que se quiere casar con Sica, dice su mamá [risas].

En un ambiente de intimidad en un espacio “público” les permitió a los interactuantes, a través de sus experiencias compartidas, reconstruir el paisaje, identificar a los personajes y evaluar sus pasados. Como en muchos contextos masculinos, fue frecuente tales temáticas de corte sexual en el parque, principalmente entre quienes vivieron en los Estados Unidos. Aludían con frecuencia al uso de preservativos y rememoraban cómo sortearon situaciones en las que “deseaban mujer” ante la falta de sus cónyuges.

Los *otros ausentes* de sus “aventuras” (prostitutas en EUA, doña Sica, Danga) figuraron como puntos de coincidencia en sus juventudes. La identificación de los protagonistas, ante mí, se fundamentó en características que enfatizaron lo riesgoso e inusual

---

<sup>36</sup> Insulto, interjección, “la vagina de tu mamá”.

<sup>37</sup> Es decir, “¿cómo voy a matarlas?”

<sup>38</sup> Veneno para roedores.

de sus acciones. La cantidad de detalles sobre el perfil de los personajes dependía, en parte, de la relación existente entre éstos y los interlocutores; también del énfasis deseado para aquellos en la totalidad de narrativa. A veces los sujetos son referidos con nombre, apodo y apellido; otras, sus particularidades se pierden o se diluyen en figuras colectivas, tal el caso de las meretrices afrodescendientes.

Al finalizar la sección de la charla cualificaron sus prácticas “de riesgo” y luego las justificaron: “era locura de chamacos”. La risas que, “rompen la circulación de las palabras”, reflejaron “la satisfacción de los peligros vencidos” (Le Bretón, 2019) al tiempo de sorprenderse de sus urgencias instintivas. Inmediatamente tomaron conciencia del tiempo transcurrido, vislumbraron los cambios en sus vidas y retornaron al presente: “ya comimos mucha tortilla” [ya no somos jóvenes, ya ha pasado mucho tiempo].

Pese a que en el parque principal, durante el día y la noche, algunas mujeres venden comida, se reúnen con su pareja o pasean a sus perros, el centro es un espacio eminentemente masculinizado. En él, cada grupo tiene definido su territorio y horario de encuentro. En el ámbito diurno se tolera la presencia femenina, pero no siempre en el nocturno: “¿Qué están buscando a esas horas? ¿Qué salen a buscar?”

Aunque el *baxat'aan* se desarrolla también en círculos domésticos, femeninos y mixtos, en la plaza de Cenotillo los señores solían cesar sus parloteos cuando se aproximaba alguna dama y otras veces noté que ellas evadían el pasillo de los hombres. Esto ya no sucede con las nuevas generaciones, aseguran unas mayores; pues “a los muchachos les vale que estés pasando, siguen mentando madres, diciendo porquerías; no creas que te van a saludar como antes”.

La disposición física de los interactuantes les possibilitaba cubrir diferentes campos de visión sobre el área. Unos sentados en las bancas y otros de pie observaban a los paseantes, se “echaban aguas” cuándo habría que callar; advertían la proximidad de gente *non grata* y alertaban para “voltrear a ver” escenas escandalosas, el paso de una mujer bella, o cualquier motivo digno de ser relatado. En el parque, los amigos delimitan sus territorios desde donde observan y son observados.

Parte fundamental del llamado *baxalt'aan*, consiste en el uso de un léxico jocoso. Como *palabras callejeras*, un señor mayor del pueblo de Tunkás categorizó al *habla colorada*, la que incluye insultos, albur, groserías y piropos. El mismo señor refirió que cuando hay presencia de mujeres lo mejor es omitir las obscenidades. Por ejemplo, evitar la terminación *peel* (vagina) y *keep* [pene] como marcas de género y usar *nak'* (barriga). Así en lugar de enunciar *xtuspeel* y *jtuskeep*, emplear un motivo neutro: *jtusnaak'* (mentiroso). Los criterios sobre *lo decible* varían de narrador a narrador y están influenciados por la presión ejercida por su interlocutor y la esfera. Mientras no hubiera niños ni mujeres, se permitían hablar de sus anécdotas “puercas”:

Eustaquio.- Ya hace como treinta años, la primera vez que fui a California, es en que murió [doña Sica].

Carlos.- Como no tenía familiares, hasta su tumba, quién sabe dónde está.

Eustaquio.- Para llevarle flores, porque nos hizo un chingo de favores [risas].

Carlos.- También Chivato, nos hizo un chingo de favores.

Eustaquio.- ¡Maa! Ese Chivato fue famoso en su época. Daba las nalgas.

Víctor.- A veces se juntaban seis, ocho, estaban detrás de él.

Carlos.- Fila, dale, todos.

Eustaquio.- Aquí donde está la iglesia, estaba caído antes, donde está el mercado era “La liga”

Abrahan.- ¿Se llama “La liga” porque allí se juntaban las personas a sus mítines?

Carlos.- ¡Noo! Se juntaban a coger a Chivato [risas].

Víctor.- No había corriente, aquí comían los caballos. Allá atrás agasajaban.

A este grado del *tsikbal* los enunciadorez introdujeron sus sentidos afectivos sobre los protagonistas de sus epopeyas juveniles. Quizá la permisibilidad de hablar de ellos y decir sus nombres se deba a la ausencia y “lejanía” de los sujetos focales: están muertos y en gran medida olvidados.

Llama la atención la naturalidad con la que se integra a la narrativa colectiva masculina las experiencias homosexuales que, al igual que en otros contextos yucatecos, como las cantinas, tuve la oportunidad de escuchar de hombres adultos casados.

En el relato de arriba la adolescencia parece concebirse, desde sus miradas actuales, como un periodo de permisibilidad sexual y exploración (al menos para los hombres). Para las mujeres, hay muchas restricciones, incluso sobre el uso de palabras “vulgares”, “callejeras”, “que no se escuchan bien de una mujer”; en cambio, si salen de un varón, no pasa nada. Esto no quiere decir que las jóvenes y adultas no integren a su léxico cotidiano un repertorio jocoso y “colorado”. A propósito, se cuenta que muchas pertenecen a grupos de *WhatsApp* en los que intercambian, incluso, contenido “picante”.

Aprovecho el tópico para señalar que en otras series de conversaciones con varones jóvenes y adultos en Cenotillo, Temax y Cansahcab las palabras relativas a los homosexuales siempre estuvieron presentes, mismas que podemos tomar como parte de la identificación de los sujetos focales: “oye puto”, “ahí viene ese puñal”, “él es del otro bando”, “par de cangrejos<sup>39</sup> traigan esas sillas”, “ríete, *kankalás/kankarás*” —lagartija que, según, tiene movimientos “afeminados”—; “ella es tortilla”, “ve a esa marimacha”, “es *síis ool* ese vato (es de ánimo frío). Ni hablar de aquellas voces que evocan a los “mayates” —autodefinidos como heterosexuales pero que tienen relaciones con *gays*—: “sacapepitas”, “sikilero<sup>40</sup>”, “*saca-ta*’” (híbrido que designa “extracción de mierda”). Por un lado, tales expresiones se gestan en relaciones de mucha confianza, por otro, se trata de insultos y ofensas.

Para los relatores, la aceptación de la conducta homosexual radica en el rol asumido en el acto íntimo, es decir, penetrar o ser penetrado; en efecto, estar con personas del mismo sexo puede significar la reafirmación de la virilidad; tal como lo ejemplifica el testimonio siguiente, contado en una cantina local. El relato fue tomado con buena acogida por sus compañeros, no hicieron ni mofa de él:

---

<sup>39</sup> Se parangona el retroceder de los crustáceos y el movimiento de las tenazas con el actuar de los afeminados (Amaro, 1999: 164).

<sup>40</sup> Se refiere específicamente a la semilla de calabaza.

Un día fui a una cantina a Mérida, de esas donde hay ficheras. Estaba una fila de mujeres, había para elegir, pero al final había un puto, pero ese tenía lo que las demás no tenían, está mejor arreglada que todas las mujeres. Se lo merecía, así que le dije: ven acá. Con él me fui al hotel.

Puedo suponer que la admisión o rechazo a la homosexualidad depende de la esfera. En las cantinas yucatecas a menudo la atención de mesa es ofrecida por hombres travestidos que juegan con albures, coquetean con los clientes; se expresan tanto con delicadeza como con rudeza, según los tratos recibidos. Pareciese que en estos ámbitos lo homosexual es aceptado, pero en cuanto se enmarca en el campo del entretenimiento y del servicio, incluyendo el sexual.

Las esposas de los parroquianos con cierto enojo burlesco, porque sus maridos se gastan el ingreso familiar en cerveza, enuncian: “le encanta ir con La Gaby, de allí no se mueve”; “no quiere comer en la casa, prefiere la botana que prepara La Cumbia”, “le gusta los *mariscos* que sirven en Los compadres”.

En el caso de Cenotillo, en ninguna de las cuatro cantinas había presencia de mujeres ni de homosexuales como empleados, a diferencia de las de Temax, Cansahcab, Dzidzantún, Dzilam González y Dzilam Puerto o Buctzotz, donde se dice, además de aquellos, hay “hondureñas y tabasqueñas” con quienes “los viejitos” derrochan “el dinero de su pensión y su *Sesenta y más*”.<sup>41</sup> En algunos de los bares se cuenta también con horarios “arcoíris” donde a puertas cerradas “se juntan los machos a cotorrear”, según se rumora.

En la confección de identidades en estas poblaciones, conocer la orientación sexual de sus vecinos es de suma importancia; proporciona cierta seguridad para entablar o no una relación con ellos. Las personas que mantienen “cierta ambigüedad” en su actuar son observadas con recelo, como si quisieran hacer algún daño. En este sentido, muchos temen al cumplimiento de la moraleja del “cazador cazado”, “el burlón burlado”, “el mentiroso,

---

<sup>41</sup> Subsidio gubernamental federal a los adultos mayores.

engañado”.<sup>42</sup> Así se refirió un vecino de Cenotillo a un paisano suyo: “Es que dicen, que es *toma y daca*, así que si te apendejas te liquida... ¿No a Pizot así le hizo? Un muchacho fue allá y ganó su pomo [licor]. Sí, un muchacho fue, y le dijo cómo está la jugada, lo atendió y luego le dijo: yo sigo y le dio su tanda al otro, por eso dicen que es *toma y daca*...”

En otro contexto —no de burla, ni juego— la representación de la homosexualidad se nutre de otros elementos que agudizan el temor al otro. Después de haberme visto saludar a un señor en el parque, un vecino, su esposa y su hijo, quienes me acompañaban, me señalaron, al llegar a su casa y sentarnos a la mesa de su cocina:

Antonio.-Ese que saludaste tiene sida.

Bernarda.- Ya enterró a cuatro, pero a él no le pasa nada porque tiene dinero para sus medicinas.

Carlos.- Es portador.

Las personas identificadas como homosexuales son sujetos recurrentes en las narrativas de chisme. Los relatores, como lo hacen con cualquier protagonista de sus charlas, reconstruyen sus redes familiares, genealogías, identifican sus domicilios, grupos de amigos, ¿qué antecedentes tienen?—en cuanto a escándalos se habla—, ¿en qué estado de salud se encuentran? (ver Haviland, 1977: 53). Entre todas las características, habilidades, virtudes, asumidas y asignadas parece prevalecer sobre ellas y como principal factor de reconocimiento social el de la sexualidad.

Por otra parte, no puedo desvincular la frecuencia de esta temática en las conversaciones con otros acontecimientos en la región, tal como lo fue el ingreso a las cámaras legislativas la iniciativa de ley para que el matrimonio igualitario fuese aprobado en el Estado, lo que finalmente no sucedió. En los medios de comunicación, iglesias, grupos partidistas, redes sociales circulaban, a mares, noticias, artículos de opinión, disertaciones teológicas que invitaban a manifestarse a favor de modelos tradicionales de familia.

---

<sup>42</sup> La inversión es un motivo frecuente en la comicidad literaria de la Baja Edad Media. Frases como “le salió el tiro por la culata”, “Ir por lana y salir trasquilado” sintetizan este patrón que también se encuentra en la tradición oral del área maya (Monod *et al.*, 2010: 140-142).

Continuando con nuestra etnografía del habla en el parque y en la calle, quiero enumerar otros tipos enunciativos que “orbitan” a los *baxalt’aanes*. Entre ellos se encuentran el *miist’aan*, usado para enamorar: “es cuando haces “*wixt’*, *wixt’*, *wixt’*”. También le llaman “pistear” (hacer un sonido semejante a “*pst*, *pst*, *pst’*”). Con tales expresiones puede iniciarse el cortejo, pues es indican, en su sentido amplio, la atracción por una persona.<sup>43</sup> También lo aplican para molestar y mofarse de alguien, de un homosexual o un afeminado transeúnte. Asimismo *miist’aan* es viable para referirse al “bacaleo”<sup>44</sup> o “agasajo”, tocamientos, caricias, arrumacos: *taan u miist’aani’*, “están agasajando”. El hecho de que el término aluda “al habla de gato”, según los informantes, podría estar relacionado a los sonidos que hace el animal; incluso al carácter sexual que se le atribuye a sus conductas. Tal es el caso del *jwaaymiis*, sujeto que se transforma en el felino para “agasajar” a mujeres y hombres mientras duermen.

En una tarde de junio del 2018, un par de adultos mayores observaban a una pareja de novios abrazarse y besarse y comenzaron a platicar sobre la “mala conducta” percibida. El pecado radicaba, según uno de ellos, en volver pública una actividad íntima, pues en sus términos: “hacen que se le antoje a uno”. Un interlocutor atribuyó un dejo de envidia a la demanda de su amigo, pues por la edad, ya no puede “agasajar”, pues “ya está vieja esa madre” [en alusión al miembro viril].

El reclamo de los mayores va de la mano con los idearios generalizados sobre la intimidad y las muestras de cariño entre las parejas: “no está bien, no se ve bien que lo hagan, ni en la puerta de la casa, ni en la calle” porque “no están casados”, y pues, en cualquier momento, al terminar la relación “quien queda mal parada es la mujer”, “ya nadie la va a querer, porque ya está jugueteada”, “ya tiene su fama”. Prohibir estas acciones a los muchachos, dicen otros, sólo suscita “que se escondan en lo oscurito” o acudan a lugares

---

<sup>43</sup> “Pistear” se usa recientemente para el “beber alcohol”, “embriagarse”. Se popularizó por medio de la música de banda norteña, con gran aceptación en los Estados Unidos. Los migrantes regresan a Cenotillo con nuevo léxico permeando entre sus familiares que radican en el pueblo. Los canales de televisión y programas de radio con temática norteña son bien recibidos en Cenotillo y en gran parte de la Península. Con ellos se integran nuevas formas de hablar, de comportarse, de celebrar las fiestas, de vestirse.

<sup>44</sup> Según Amaro Gamboa (1999) “bacaleo” es un cubanismo que alude “al arte de mirar que las damas se desnuden”. Como sustantivo “bacaleo” funge actualmente como una adaptación semántica que lo hace derivar de bacal (hueso del elote) y apuntar a una serie de tocamientos de las partes pudendas, a la que el autor llama *baxamiis* o juego de gatos (98).

estereotipados como “indecentes”: salidas o cabos del pueblo, campos deportivos, terrenos baldíos y montes cercanos. Por tal razón, las parejitas y dichos sitios siempre son focos de atención de observadores, entre ellos los policías municipales.

Retomemos la charla de arriba. Platicar sobre la moralidad de los “bacaleos” públicos les llevó a nuestros informantes a expresar sus ganas de visitar un prostíbulo ubicado en Izamal. Uno de ellos apuntó que el sábado entrante era buen día para acudir. Otro dijo que no podría porque tenía labores pendientes en la preparación de una festividad gremial. Un tercero aseguró no tener la necesidad de acudir ir a tales espacios porque tiene su *t’áalk’u*<sup>45</sup> en el cercano pueblo de Espita. La plática siguió versando sobre mujeres, sobre potencias e impotencias sexuales de jóvenes y viejos, y por supuesto, de la casa de citas izamaleña. Sus recuerdos les llevaron a lupanares de Los Ángeles, de cuando vivían allí. Una charla entre sólo hombres les permitía actualizar sendas historias de viajeros al “otro lado”.

La temática cambió de escenario. Uno de los interlocutores introdujo el relato de su retorno al pueblo. Le habían dicho “allí lejos” que su esposa, radicada en Cenotillo, tenía un amante. Confesó haberlo creído, pues era consciente “de que las mujeres son débiles y que caen”. Al llegar de su viaje, la esposa negó la acusación y señaló que eran sólo chismes: “hay gente que sólo va y viene llevando y trayendo cuentos”. Los hijos intervinieron y abogaron por ella. El susodicho, aunque con la duda sembrada, se dejó convencer por sus familiares. Al morir su esposa decidió no emigrar de nuevo.

El “freno” que le ha impedido juntarse con otra mujer es la presión que sus hijas ejercen sobre él para “guardar luto”: “si ella se aguantó de no buscar hombre, mientras estabas en los Estados Unidos, no veo por qué tú no puedas hacer lo mismo” —le argumentan—. Ellas le ofrecen comida diaria, ya que él no sabe cocinar; además le lavan la ropa y le cuidan. Podríamos entender lo anterior como parte de las prácticas de reciprocidad entre padres e

---

<sup>45</sup> *T’áal k’u* significa ahorro, en términos de los cenotillenses es el “guardadito”. En este caso se traslada su uso para indicar que tiene “bien guardado y seguro” su amorío en el pueblo de Espita. Otras formas de designar a las amantes son: *xk’eech* (del verbo torcer, doblar: *k’eech*), *xunn* (viene de *xunnáan*, señora o dama. Se dice que antes refería a una mujer respetable, adinerada; se usaba para referirse a las patronas o a las esposas de los patronos. Actualmente se utiliza de modo despectivo), bistec, paquete, otra, *chan* extra (donde *chan* es un adjetivo diminutivo). Para el caso de los hombres se usa: paquete, querido, palo, palenque, *uch’eil*, señor, *jk’eech*... Para un mujeriego se le llama *oochkeep* (zorro-pene) en relación a supuesto comportamiento de este animal al espiar, acosar a su presa.

hijos, señaladas en el capítulo anterior; empero también podemos ver el reclamo de las mujeres por la inequidad de derechos sexuales que hay entre ambas partes.

Cuentos y chismes mediaron el regreso de más de un cenotillense. Entre ellos, se relata, hay quien “perdió la cabeza”, intentando suicidarse en los Estados Unidos, al sentir agredida su masculinidad. Por el contrario, muchos cenotillenses, “jalan para el otro lado para destaparse allí, pues allá hay más libertinaje”. La migración a los Estados Unidos posibilita el desarrollo de otras formas de ser, las cuales no siempre son aceptadas en el contexto local.

Como podrá verse, la vida de las mujeres en estos contextos no es tan fácil; sus días están sumergidos en ambientes de constante supervisión. Lo que hagan o dejen de hacer se informa a sus esposos que viven en Estados Unidos, quienes, por lo contrario, se permiten tener una vida sexual abierta.

En estas sesiones, aquellos que nunca emigraron casi siempre permanecían callados; cedían la palabra a los “que conocen mundo”. En sus relatos se incluyen las voces de sus parejas, de sus familias. En estas “comunidades morales” se habla de los otros, *cercanos* y *lejanos*, se discute sobre los cambios que ha sufrido el pueblo y se ven inmersos en él. Poco a poco la charla torna a un discurso pedagógico. En el orden que fuera, identificaciones, historia y evaluación conjugan etapas comunes entre los *tsikbalo'ob*, *chúismes*, *baxalt'ano'ob*, etcétera.

En otro andador del parque se escuchan una serie de trompetillas. Unos jóvenes sentados en los bordes de una banca llaman a un muchacho que pasa en bicicleta; éste les grita: “¡ééey!” Lanza un chiflido, al que le corresponden con el mismo sonido y sigue su camino. Al igual que en otras partes de México, emitir una trompetilla a un paseante es indicio de burla y desprecio; se trata de un insulto, de una provocación al pleito. Sin embargo, cuando las personas se conocen bien y mantienen cierta confianza en sus relaciones, significa una forma bromista de llamar la atención y de saludar. El receptor del mensaje puede responder volteando hacia el emisor, sonreírle, insultarle, hacerle una mueca o ignorarlo. Cada gesto será clave para las demás interacciones.

Entre las palabras ventosas, el *kiist'aan* (pedo-habla)<sup>46</sup> ilustra la vivacidad enunciativa de una persona jactanciosa, presumida, fanfarrona y en efecto, desagradable. Ésta es susceptible a recibir trompetillas por “creerse”, por alardear los obsequios que hace, las tandas de cerveza que invita; los donativos que efectúa a la Iglesia. A los sujetos que desde su poder adquisitivo y educativo miran con desdén a sus paisanos, se les critica con frecuencia y se les relega de ciertos contextos. De quienes poseen un negocio en el pueblo, se espera tratos cordiales para con sus clientes; como lo señala una vecina al recomendar no acudir a una tienda de ropa de su pueblo:

Uno que tiene tienda, siempre tiene que reír, no como aquella señora, que cuando vas a comprar una ropa y pides que te lo baje para que veas, ¡jmmm! [aplaude y hace una mueca], primero te mira de pies a cabeza y luego te dice: “¿lo vas a comprar?, así, sí te lo bajo”. Pero feo lo dice, ni ganas te da de volver.

En la cantina, cuando alguien no acepta una cerveza de otro parroquiano podría interpretarse como una presunción de superioridad. En contraste, cuando se recibe, se toma como un gesto de camaradería. “Un presumido no puede ser presidente, a veces tienen su cara de *ta'* (caca), pero cuando están en campaña, saludan a todo mundo, van a misa y te dan la paz, vienen a la cantina y regalan cerveza, parejo toca”.<sup>47</sup>

En tiempos electorales, el cambio de actitud de los políticos es muy distinguible entre los vecinos, quienes juegan con dichas transformaciones y sacan provecho. A veces se cree que tales comportamientos amables serán esporádicos y que al término de las campañas regresarán a ser como antes: “Es parte de”, “así es la política”; “tienes que reír y hablar a

---

<sup>46</sup> Para el caso de los mayas tzeltales, del registro de Domingo de Ara, Mario Ruz destacó el “flatulento humor de los copanaguastlecos” consignado con el verbo *tz'it'zay* “peer a otro burlando” y con la misma raíz *tz'it'zincopogh*, sustantivo referente a “la gente de palabras deshonestas” (Ruz, 1986: 282, 289).

<sup>47</sup> Al galano, al soberbio, al “pulido que quiere andar limpio... jactancioso” se le dibujó en el maya colonial como un pavo de monte, *abkutz*, según el Calepino de Motul. Imaginemos los comportamientos de esta ave de plumas hermosas. “El que sólo boca tiene”, el *chen tuskep*, “sólo mentira-pene”, o “pene mentiroso”, o *tuspeel*, “mentira-vagina”, “vagina mentirosa”, traducibles como “sólo es mentiroso/a”, es tenido actualmente como un sujeto que promete y no actúa, “te dice una cosa y hace otra”, “que presume y no tiene”, se jacta de opulencia y no comparte. En estos casos, el uso de los genitales como elementos agentivos y de distinción de género tiene un carácter despectivo.

tooodos, aunque no te guste, lo tienes que hacer si quieres llegar”. Algunos vecinos comprenden y justifican las actuaciones temporales de sus paisanos, pues reconocen que las esferas y estructuras sociales y discursivas así lo demandan.

Otra manera de ser enjuiciado como jactancioso es hacer *majant'aan* es decir “prestar palabras” y prácticas de ambientes ajenos al local, presumiéndolos y desdeñando las de sus paisanos. Por ejemplo, una persona que regresa de los Estados Unidos o de Cancún y “habla cantadito” es señalado con desprecio y más aún cuando su estancia en aquellos sitios no fue prolongada: “parece que acabas de bajar<sup>48</sup> de Cancún”, “fue a *wiixar* [orinar] a Los Ángeles y cree que ya sabe inglés”. Situación análoga sucede cuando alguna mestiza [indígena] “se encatrina”, es decir cambia el hipil por un vestido “moderno”. La transformación en la forma de hablar, en la tonalidad, o el empleo de un léxico “elevado”, o extraño a contextos coloquiales, se mira con recelo, pues supone cierto abandono y reniego de las costumbres e identidades locales o compartidas. No considero que no exista apertura al empleo de préstamos lexicales o a la ampliación y apropiación de prácticas externas, más aún en un lugar donde los intercambios culturales mantienen un ritmo acelerado. Pienso que el rechazo o la inclusión dependen del modo y la actitud con la que se proponen y se insertan.

Se dice que entre las pláticas siempre hay un entrometido, quien se incorpora sin que se lo soliciten, “alguien que arrebatara la palabra”. Al habla de éste le dicen *jáant'aan*, “porque *jáan* (bruscamente) se mete; dices algo y *jáan* responde, aunque no les estés hablando a él”, “así hablan los metiches”.

Además del *j'aant'aan*, “hay que cuidarse” del *lleva cuentos*, “quien escucha una cosa en un lugar y la cuenta en otro”; a menudo se trata de un adulator, un *jléets'*, “el que lame”, pero “que lame con gusto”, “con la punta de la lengua”; “tal como toman agua los perros y gatos”, según figura en el diccionario de Motul. Sirva esta ilustrativa definición para pensar en los “lamehuevos”, “lamebotas”. El *jléets'* “te habla mal de los otros, para quedar bien contigo”, “es *ka'apeeich*”, doble cara. El *lleva cuentos* traslada de una esfera a otra cierta

---

<sup>48</sup> Se usa como sinónimo de “llegar de”.

información, modificando los datos a su conveniencia. Al respecto de los *lleva cuentos*, un señor me señaló me comentó:

Sí hay, como en todas partes, eso no sólo acá, en todas partes, en todo México, eso es natural. Es como, una comparación: Mi hermano es muy político, le gusta, se mete, es como las viejas chismosas, le gusta, si no es chismosa, si no se mete, no está contento; es muy político, se mete allá, se mete allá, como perro, lo sacan y busca meterse en otro lado, yo no estoy loco. Pero sí hay, hay gente que les gusta meterse en ello, desde que no chismeen, no peleen, no están contento, les gusta la naturaleza, eso es natural.

El término *jléets'*, sea calco del español o noción autóctona, hoy por hoy se usa para apuntar a los traicioneros, delatadores y aduladores, principalmente auxiliares de autoridades. No pocas veces, los *jléets' o 'ob* son instrumentalizados para divulgar noticias falsas, *fake news*, reproducir malas famas, o bien, obtener información.

Cuando se habla recurrentemente de alguien dando buenas referencias, gloriando su vida y obra, no falta escuchar pronunciamientos que acusan al delator: *ts'a' ti'*, “ya dáselo”, “mámaselo”, “lámeselo”. Scott dice que entre un grupo subordinado, los reclamos y burlas a los traicioneros, quienes llevan noticias a la clase opresora, se ejecutan con la esperanza de que ninguno de los integrantes “iguales” aspire a formar parte de dicha clase que les domina (2000: 52). La transferencia llevaría consigo los lenguajes ocultos a la otra esfera, lo cual podría debilitar la cohesión de la esfera dominada. Al respecto, sugiero pensar en otro tipo de estratificación de las esferas; pues los *llevacuentos* no sólo transitan de grupos subalternos a hegemónicos, sino que también entre agrupaciones con estatus equiparables, que entran en disputa durante ciertas contiendas, pensemos en asociaciones religiosas o partidos políticos.

Por otro lado, la plaza, la calle, las afueras de una cantina, son lugares próximos a escuchar a alguien mientras *tan u t'aan tanjool*, es decir, “habloteando”, “parloteando como un borracho”, “parece que habla solo”. La misma voz puede referir al modo de expresión de un niño en etapa de adquisición del lenguaje porque “no lo hace bien”. *Tan u-sakacht'aan* es aplicable al describir la expresión de un parlero o de alguien que “no se calla la boca”; refiere

igualmente al habla del borracho, el cual incluye insultos, ofensas y ademanes “como dándole golpes a alguien con las manos”; “*tu jarat’pochi le winiko*”, “está insultando rápido ese hombre”.<sup>49</sup>

Todas las formas comunicativas ya descritas y las que se enumerarán, nos muestran el modo en que los hablantes cualifican sus interacciones y delimitan sus tipos discursivos, al tiempo que identifican a sus agentes. Recordemos la idea de “que la gente habla de lo que es”. Las personas son conocidas por sus interacciones: de qué habla, de qué forma lo hace, qué hace con la información que posee.

#### BURLONES Y BURLADOS

Se sabe que en el pueblo hay ciertas personas que son “jodonas”, llamadas *ahbaxalt’an*, como alguna vez lo consignó Pío Pérez para referirse al “burlón, satírico, chancero, decidor de gracias” (1866: 4). Los burlones suelen contar chistes y chismes, e integran insultos en la mayoría de sus oraciones: “*chen poochi ku-beet le winiko*”, “sólo insultar hace ese señor”. Son duchos en señalar defectos físicos de sus compañeros y hábiles dadores de apodos.

En relación a los apodos, Bricker indicó que entre los chamulas, las burlas aluden a características que se hallan fuera del dominio de las personas y escapan a las normas sociales, como sucede con las “metidas de patas” o deslices. Los apodos impuestos por los burlones pueden aplicarse a un individuo, incluso a una colectividad; dígase una familia, grupo de amigos, equipo deportivo o tropa de cazadores. En una familia, los apodos paternos se heredan, incluso pueden extenderse a los yernos, mofados por el vínculo que obtienen con sus suegros. Algunos de los motes que registró la autora entre los tzeltales fueron: huesudo (*bac*), cabeza hinchada (*tom bol*), nalgón (*muk’ ta čak*), según refiere en su obra (Bricker, 1986: 141).

---

<sup>49</sup> En el *exemplum* relatado por Park *The history of the creation* (1935) doña Nolberta, de Dzitás, argumenta cómo los insultos fueron otorgados a los humanos por Jesucristo en un libro “lleno de brujería”. Según la historia, Dios proporciona el lenguaje de las maledicencias, correspondiente a un universo trastocado por el mal y la desobediencia a los padres. Este *exemplum* evoca a una época de inocencia, la cual no necesita de las malas palabras ni de la brujería. Desde esta perspectiva, el lenguaje es un “objeto” proporcionado desde el momento en que las condiciones de su uso se han cimentado (1935: 8-10). Al respecto, según me comentaron en Cenotillo, uno aprende a insultar si en su casa se insulta.

Contar las historias de los *pat k'aaba'ob* (apodos) corresponde al ejercicio de auténticas narrativas humorísticas donde se mitifican las anécdotas que dieron origen a los apelativos y se urde parte de la identidad de los protagonistas; los anales de los apodos son susceptibles a variaciones que los relatores les asignen. En estas historias se resalta tanto el error de un hombre que le valió un apodo, y el ingenio del dador del sobrenombre. “A ese señor le pusieron su apodo de *Pak'achaya*, porque es ingeniero y cuanta madre, pero todo lo que siembra, chaya sale”. Entiéndase aquí que el hombre “no tiene buena mano” en el ejercicio de su profesión y que la chaya (*Cnidocolus chayamansa*), además de ser una planta que “fácil vive y crece” no goza de buen prestigio, teniéndosele por “comida de pobre”.

En Cenotillo, como en toda la península, los apodos tienen diferentes funciones. A veces sustituyen el nombre de los portadores, al grado de que en no pocas ocasiones resulta desconocido el apelativo original de algún vecino. En otros contextos, tienen la cualidad de proteger al apodado ante maldades o hechizos en los cuales se invoca el nombre de pila como vehículo del encantamiento. En Cenotillo y en Cansahcab este hecho no lo noté generalizado, aunque conozco algunos casos en Ticul y Pencuyut, al sur de Yucatán. Como motivo burlesco, susceptible de transformarse en el tiempo, “el apodo no es estático, evoluciona, cambia, se pule y se sublima, se apocopa, sufre aféresis y metátesis, se contrae, se hace elíptico, críptico, pierde su primitiva acepción” (Amaro, 1999: 64). El apodo funge como parte de las identidades asignadas, aunque, ignorada o no consentida por su portador. En los chismes, los apodos figuran por encima de los nombres, por medio de ellos se puede aproximarse al sistema de parentesco y demás redes sociales del protagonista.

Por otro lado, los sobrenombres forman parte importante de las comedias improvisadas que se organizan en festivales comunitarios en la península. La caracterización del sujeto cómico va acompañada de un apodo saleroso que motiva la risa desde su presentación. Una escena cómica descrita el siglo pasado por Villa Rojas en Xcacal, Quintana Roo, alude a este motivo:

La parte cómica del acto estriba en las frases irónicas o sarcásticas que se añaden al nombre de cada individuo que resulta nombrado. Así, al que se conoce como demasiado dominado por su mujer se le dice “vendedor de huevos”, al que es torpe en sus movimientos se le menciona como “el auténtico maestro de la danza”, a la mujer hosca y malencarada se le llama “la siempre risueña”, al avaro o esquivo se le aplica el remoquete de “el manirroto observador de cigarros” (1985: 107-108).

A los que se burlaban de los desastres ajenos, se les decía *ahchoom* y *pulchoom*, “dar matraca”, es decir molestar insistentemente, preguntando, insinuando, pretendiendo, corrigiendo (Pío Pérez, 1886). En otro contexto, por ejemplo en el diccionario de Ara, puede visualizarse que por medio de la burla, el decidor *tzeltal atizaba* (*xigh*), incitaba (*xigh ta cop*), “empujaba como viga”, “malmetía” al otro sus palabras para herir o reñir (*loclocob*), lo mismo que con la risa, *zactzeegh* (Ruz, 1986: 288). Para Jesús Amaro, el burlón “es el vivo, el que se divierte y divierte a los demás, el chusco [...] que luego de vacilarse a Juan, a Pedro, o a quien se deje, se dedica a propagar el buen éxito de sus bromas” (1999: 305-306).

Amaro Gamboa menciona que un tipo de chusco correspondió a un hidalgo venido a menos, que en la época henequenera fungía como bufón de sus amos para los carnavales, encaminaban a los hijos de éstos “por los rumbos y vericuetos de Baco”. Los chuscos pudieron haber contribuido a la construcción del imaginario nacional sobre el “yucateco tonto de capirote”, personaje humorístico caracterizado por el prejuicio racial, la discriminación social, el proceso de formación de un mestizaje y la marginación (306-307). Lo aludido por Amaro el siglo pasado podría reflejarse en la confección de motivos risibles en los llamados teatro y show cómico regional, que permean en la oferta de entretenimiento peninsular. Los protagonistas de estos espectáculos, entre muchas más versiones, personalizan a mestizas (mujeres indígenas) y homosexuales que, con sus juegos de lenguaje, realizan crítica social al tiempo que reproducen el estereotipo de la marginación e ignorancia como raíz de lo cómico (Amaro, 1999: 307).

Como lo han dado a conocer múltiples trabajos históricos y etnográficos, el *ch'iik* (coatí) como bufón, es análogo al mono de Chenalhó y a los “negros” de Zinacantan, Chiapas

(Bricker, 1973: 173-174). Fue uno de los diversos agentes en las prácticas performativas en la Colonia temprana, pues así lo consignan los vocabularios yucatecos (Acuña, 1978: 17). Actualmente es protagonista de las fiestas de carnavales en Ixil, al norte de Yucatán, y las patronales en Santa Elena, al sur (Quintal *et al.*, 2015: 326); también lo fue en el siglo pasado en la selva quintanarroense (Villa Rojas, 1985: 107; Bricker, 1973: 174). Se caracteriza por sus movimientos jocosos, lenguaje retozón, muecas y amagos; a veces sale con su esposa, en otras, una mujer ocupa el cargo. Se espera que estos actores sean en la vida cotidiana “gente con chispa”, “con buen humor”.

La apreciación de Redfield en relación a que los yucatecos asignan términos faunísticos a los humanos con características indeseables (*apud* Bricker, 1973: 174), puedo relacionarla con el uso de motes que Bricker señala para los chamulas, aunque en algunos casos se den rasgos cuya posesión no es marginal y motivo de burla. Don Chico, en resonancia al *ch'iik*, es un señor de San Bernardino, Kopomá, encargado anualmente personificar al coatl en las fiestas dedicadas a san Antonio Abad, patrono de la antigua hacienda henequenera. Va delante de las procesiones agitando una sonaja y en cada parada emite una bomba en maya, aprendida o de su propia inspiración. “Tigre” es un mote asignado a los buenos cazadores, y “Zorro” suele ser dado a los atentos, precavidos, alertas. Por su parte, en Temax, al sepulturero le conocen como don Pich’o (tordo negro) y algunos vecinos dicen que él hace honor a su apodo, por trabajar cerca de los muertos, a más del cariz ominoso del ave negra cuyo mote lleva.

Otros apodos que considero oportuno mencionar o refieren a faltas a la moralidad, por ejemplo *jts’oonpéek* que designa tanto a un mal cazador como a alguien que sostuvo relaciones sexuales con un perro; similar aplica para *jts’onloro*, el cual apunta a alguien que “cogió con un gay”; “*jts’opsandía*” designa a alguien que se masturba al carecer de pareja o que ha usado esa fruta para saciar sus ansias. Este último término igualmente sirve para designar al coito. A los chismosos les apodan “noverdades”, en relación a un rotativo pediodístico, o bien se les llama con el apelativo de otro reconocido parlero del pueblo.

## HUMOR EN OTROS CONTEXTOS

En las transferencias de objetos o de prácticas de esfera a esfera, no ha de obviarse las adaptaciones y apropiaciones. Como hasta la fecha puede notarse en los guiones teatrales y *sketches* peninsulares, hay préstamos de estilos y motivos humorísticos tomados de los ambientes coloquiales. Este fenómeno sucede inversamente, el público adopta léxico y expresiones de sus comediantes favoritos y las emplea en sus sesiones de *baxalt'aan*.

Quienes defienden puritanamente el teatro regional y excluyen a quienes sólo hacen “shows con insultos”, parecen olvidar los derroteros por los que ciertas estructuras humorísticas verbales han cruzado a lo largo del tiempo, las influencias de otras sociedades y la construcción social del humor en otros ambientes cotidianos.<sup>50</sup>

Por otro lado, ciertas pautas del humor se conservan en espacios bien delimitados, con códigos particulares. En Cenotillo por ejemplo, durante la última fiesta patronal, paisanos arribados de los Estados Unidos no entendieron todo el show de “Tila María Sesto”, afamado personaje interpretado por un comediante yucateco, pues la lejanía les mantuvo fuera de los acontecimientos locales. En Cansahcab, un payaso del circo que llegó al pueblo tuvo que salir a recolectar chismes de los habitantes para incluirlos a su número burlesco. La gente se reía en cuanto “fregaban” a su vecino, tenido por egoísta y avaro, quien se supone “diario le da de comer huevo a su familia”.

Los otros ajenos, diferentes y lejanos a menudo son tomados como motivos cómicos. Abundan las caricaturas sobre mestizas realizando cosas que, según, “no corresponden a su mundo”, tal como jugar al casino, andar en bicicleta, usar lentes de sol, bañarse con huipil en el mar. Aunque también se revaloriza la educación a “la antigua” donde “a chancletazos aprendían los chamacos”, a diferencia de la actual, donde los profesores “han perdido su autoridad”.

---

<sup>50</sup> Enunciaría diversos ejemplos sobre frases inscritas en las lógicas del derecho de autor, donde comediantes famosos deciden ignorar las lógicas de la comunicación diaria, la sucesión de enunciados humorística que les antecede y la creatividad de muchos hablantes, vecinos suyos. Pero no lo haré, pues no es el objetivo de este trabajo. Lo que sí quiero recalcar aquí es cómo los motivos humorísticos transitan de contextos a contextos y se modifican en cada uno de ellos. Reconocer este devenir ayudaría a comprender tales expresiones antes de descalificarlas. En este esquema el humor del comediante se confecciona en su entorno; su humor y genialidad emerge ante sus interacciones con otros que comparten los mismos códigos de comicidad. Entonces la originalidad es tanto individual como colectiva.

En contexto de humor local sobresalen posturas xenófobas y racistas, especialmente ante la llegada de personas de diferentes regiones del país. Sobran los chistes sobre “el mundo al revés de los campechanos”; también los vinculados a los tabasqueños, huaches (defeños), chiapanecos y todo tipo de “fuereños”, cuya característica común es la de ser “agentes perjudiciales” para la sociedad yucateca. Ni hablar de las referencias a lo “huido”, voz equivalente a “naco”, asignada a los habitantes del municipio de Kanasín, o bien a los ignorantes, a los “indios”.<sup>51</sup> En los motivos humorísticos es posible notar algunos principios de diferenciación; al señalar al otro lejano, cercano o diferente, se refirma la posición desde la que se emite.

Pero, no todos se ríen de los chistes xenófobos ni racistas. En campo, varias personas manifestaron su inconformidad con tales burlas que “denigran” a las mestizas, homosexuales, mujeres y pobres. Pese a los respetados intentos de construir nuevos esquemas humorísticos libres de acentos discriminatorios y con tendencias hacia lo políticamente correcto como la llamada “comedia blanca” (según escuché en Cansahcab), algunas de aquellas inquietudes no están lejos de la clásica distinción entre civilización y la barbarie, altas y bajas culturas, mismas que se nutren de un pasado ideal e inocente. Ciertas formas de humor actual son vistas dentro de una debacle moral, como refiere sobre el teatro yucateco, Alejandro Cervera Andrade (1990), y no se desprenden de factores discriminatorios, incluso a veces se disfrazan con argumentos eufemísticos. Lo políticamente correcto resulta ser muchas veces una falsa inclusión.

Como hipótesis pienso que hay un tipo de humor yucateco próximo al de los zinacantecos, descrito por Bricker el siglo pasado: la gente se ríe de la conducta descarriada, por lo que el humor inclusivo y no discriminatorio podría no motivar a la risa en medio de un público acostumbrado a las “malas palabras” y a la “ridiculización”. Cuando lo moralmente desaprobado sea admitido por los grupos humanos ¿dónde radicará el chiste? Para Victoria

---

<sup>51</sup> Miguel Güémez (2019) consigna que la voz huido posiblemente es una “corrupción fonética españolizada de wíit’ [huiit’] término usado para referirse a los mayas vestidos con taparrabos”. Actualmente es una de las palabras “más estigmatizantes y discriminatorias” empleadas en ámbitos coloquiales y de comedia regional.

Bricker el humor irá cambiando a la par de las modificaciones en la moralidad del grupo humano (1073: 147).

Hoy en día, un *baxalt'aan* en un restaurante en la ciudad de Mérida puede tener raíces tomadas de la cotidianidad, participa de estereotipos, vicios de lenguaje, motes, que emanan de inventivas propias y ajenas. Los comediantes regionales no insultan por insultar, sino “que tienen que saber mentar madres” y usar el albur en tiempo y en forma. La espontaneidad cobra entonces rasgos de genialidad, de modo que el argumento ofensivo de la broma adquiere la aprobación del sujeto aludido: “Mi esposa me dice que por qué voy a esos lugares [shows cómicos], me dice que sólo voy a que me menten la madre, pero la verdad es que si me la van a mentar, ojalá me hagan reír, y hasta los chescos [refrescos] le doy si lo hace”.

Dentro de esos juegos verbales podrían caber las “bombas”. Éstas hoy por hoy forman parte del folclor humorístico en esferas turísticas, en espectáculos cómicos regionales y en menor medida en los bailes de vaquería de los pueblos. Las bombas participaron de las expresiones poéticas —al principio de cortejo y luego chuscas— de los siglos XIX y XX, especialmente en diversos contextos festivos, en tertulias intelectuales ciudadanas, bailes populares y obras teatrales.<sup>52</sup>

Hay bombas de diversos tipos, algunas son improvisadas y otras aprendidas. Pueden clasificarse por su contenido; abundan las relacionadas a la “infidelidad”, “impotencia sexual”, entre otras (Leyva y Solís, 2013: 40). En algunas de estas representaciones el hombre inicia albureando a su interlocutora; ésta responde despreciándolo con sarcasmo y desdén, los papeles suelen invertirse. Con sus dobles sentidos, las bombas aluden a menudo al coito y a los genitales, tal como puede verse en el ejemplo siguiente tomado de un show cómico de

---

<sup>52</sup> Pese a que se piensa lo contrario, las bombas, con sus respectivas variaciones, tienen presencia en otras latitudes mexicanas como Chiapas (Bricker, 1973) y Veracruz, además de muchos otros puntos hispanos como Extremadura España, Andalucía, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Ecuador y Argentina (Pedrosa, 2001: 156). Existen heterogéneos tipos de bombas, los cuales no abordaré a detalle. Como herencia hispánica las bombas se recitaban en cuartetos de octosílabos y versaban principalmente sobre el cortejo. Las bombas se adaptaron a las formas estilísticas del humor local.

“Kuxum” y su compañía de teatro, donde el argumento humorístico se basa en la huida del conocido narcotraficante mexicano del penal por medio de un túnel:<sup>53</sup>

¡Bomba!

(Ella)  
Ya se escapó ese hombre  
del penal de máxima seguridad  
Si buscas en mi túnel,  
no sólo al Chapo vas a encontrar.

(Él)  
Yo buscaría en tu túnel  
Mi hermosa xpurux<sup>54</sup>  
sólo que eso no es túnel  
es la gruta del alux.<sup>55</sup>

¡Bravo!

En algunas sesiones de *baxalt'aan* que presencié, existen algunas fórmulas de conversación, no fijas ni generalizadas, que también advertí en shows cómicos regionales. Enumero algunos ejemplos registrados en Cenotillo, en Cansahcab, Temax y Dzidzantún: “no te vaya a pasar como a...” que introduce una anécdota “chistosa” de un tercero; se trata de chisme que, por ubicarse en un tiempo pasado, muta a un tipo de *exemplum*. También existen fórmulas masculinas donde se traslada el nombre de un tercero a “botanear” hacia un interlocutor, diciéndole como sigue: “Ahí vienes”, “ahístas”, “¿es cierto que tú...?”, “pues no que eres Pizote”, “Oye tú K'ulú”. El oyente respondía: *¡je'ela'!*, o *¡e'el'a!*,<sup>56</sup> al mismo tiempo que se tocaban su miembro viril.

Se acostumbra en algunos espacios juveniles que cuando se dice por alguna razón accidental el nombre o apodo de alguien se enunciaba “*u-che'la-wiit'*Juan”, “su palo de Juan en tu culo”, trayéndolo a colación a la plática y riéndose por la coincidencia de que una palabra refiriese al mismo a algún conocido común. Intégrese a este tipo de interacciones, al menos entre hombres, una serie de tocamientos de pezones, genitales y posaderas, inclusive

---

<sup>53</sup> Véase el material completo en <https://www.youtube.com/watch?v=gFJ5-YLabPA>

<sup>54</sup> *Xp'uuxux* significa barrigona.

<sup>55</sup> Las voces arux y alux refieren a duendes, enanos, quienes se dice, viven en los montes, cuevas. Son juguetones, a veces son malos y cometen muchas travesuras.

<sup>56</sup> Demostrativo que significa “aquí está”. En el presente contexto alude al ofrecimiento de los genitales. Se trata de una respuesta jocosa que indica que el interlocutor no se deja en la contienda verbal.

otros contactos como el *k'óoy*, escarbar con el dedo, el trasero del prójimo. No se trata tan sólo un juego de palabras. El *baxalt'aan* es un espacio para jugar con las masculinidades.

En fin, los motivos risibles van de esferas a esferas, en cada estación de sus trayectos recogen particularidades que demuestran la habilidad de los relatores para entretener, comunicar, reproducir imaginarios, denunciar prácticas, burlarse.

“HAY QUE SABER CONTESTAR”. LA ACTITUD DEL BURLADO

Las líneas entre un simple relajo y la ofensa son muy delgadas, tanto que pueden terminar en discusiones o golpes. Quien juega, tiene que aprender a “aguantar vara”, de lo contrario puede ser tenido como “pesado”, “que se cree”, “mamón”, “fresón”. El juego de palabras, el relajo y el vacile se convierte en un filtro social para ingresar a un grupo. El aspirante ha de obtener las competencias emocionales, lingüísticas y comunicativas para sortear los ataques. A partir de que entienda el humor del grupo y decida formar parte de él, podrá reírse y hacer reír a los otros (Gluckman *apud* Haviland, 1977: 7).

Lo anterior sucede igual cuando a alguien le asignan un mote: “cuando se oiga llamar por su sobrenombre que se desentienda, que no haga caso, que pase por alto la molestia o simule sobrellevarla con ánimo sereno” (Amaro, 1999: 64). Esta es la mejor descripción de la actitud que se espera de un balconeado o mofado en contexto de *baxalt'aan*, con la cual puede adquirir el respeto de “el que sabe jugar”; misma disposición corporal y emocional no lejana a la reproducción de relaciones de poder en el que aguantar, resistir, significan callarse, no responder, evadir, pasar por alto las ofensas.

El *baxalt'aan* permite “saber contestar”, usar el mismo recurso lúdico para tirar indirectas al jodón. Para ello se necesita mucha paciencia e inteligencia para no verse como un “ardido”, pero sí hábil para poner en su lugar al burlesco:

Pues se pelea, quién te va a decir algo y que no contestes. Nos tienen enseñado: está bien que seas manso, pero que no seas menso, pues debes contestar, pues ¿quién está libre de pecado?, je, je, je. Pues si

andan buscando pleito, pues se tiene que defenderse, es pleito de palabras y si se calienta, puede haber sus putazos [golpes].

Si el interlocutor considera que parte de lo que se enuncia en la interacción posee estimaciones de verdad y reconoce que el emisor tiene intenciones de agredirle y amalgamar todo aquello bajo el concepto de juego: “está buscando pleito”, puro “ofensas disfrazadas de juego dice”, “señalan las cosas según ellos jugando, pero en realidad están chingando”, deberá entonces diseñar una estrategia de contrataque.

En este contexto, saber contestar será la mejor arma para “callar bocas”, “poner en su lugar a los bocones”. Aclaro, que los juegos pueden ser una serie de interacciones en diferentes momentos; el burlado puede tardarse en contestar, quizá responda o adquiera las destrezas en no pocas sesiones, hasta conocer el talón de Aquiles de su opositor, en algunos casos un chisme sobre él; “el jodón termina jodido”.

En una partida de juego de canicas, donde pueden entrar desde pequeños hasta adultos, incluso mujeres —lo que es inadmisibile para muchos— es plausible romper las normas de respeto entre generaciones. En efecto los pequeños llaman por sus apodos a los mayores, les insultan e incluso les hacen alguna trampa o broma jocosa mientras éstos se inclinan a realizar un tiro. Los pequeños son susceptibles de ser estafados y burlados en el juego; pero como ellos, a sabiendas de los riesgos, decidieron tomar la partida, no les queda otra alternativa que la resignación, no llorar, “saber jugar”. No es gratuito que cuando un menor, aun en presencia de sus padres, “saluda de tú” a otro adulto, le reprendan diciéndole “Respeto, ¿ya jugaste canicas con él?”

Otros juegos se tienen para “educar el carácter de los niños”, “incitar, mover, animar”, (ver Petatillo, 2017; Canché, 2004: 49). El aspecto educativo del juego en un *baxalt'aan* se opone en cierta medida a las nociones difundidas recientemente sobre el *bullying*. Entre algunas apreciaciones locales que se tienen del *baxalt'aan*, quiero resaltar la que apunta que ambas partes son consideradas como capaces de defenderse y no dejarse humillar.

Debo enfatizar que las relaciones gestadas en un *baxalt'aan* son *cara a cara*. La conciencia de estar en una plataforma lúdica posibilita amortiguar la dureza de las palabras y

ofensas. En un *baxalt'aan*, el sujeto de la narrativa está presente, pero las reglas estructurales del tipo discursivo le invitan a “no tomárselo en serio”. No obstante, muchas veces el *baxalt'aan* predispone al conflicto, lo promueve, o bien deja malestares e inconformidades en los agredidos. Se cuenta que hay personas que son muy hábiles para corregir y aconsejar en forma de *baxalt'aan*, algunos con más rudeza que otros. Conseguir una sonrisa del burlado-aconsejado podría ser el caso exitoso de una retórica creativa que amalgama diferentes tipos discursivos.

En el ambiente doméstico, los hermanos mayores pueden “vacilar” a sus menores. Algunos tíos les enseñan a insultar (*je'ebix poch'il*) a los sobrinos en la etapa de adquisición del habla. Según se piensa, “forjan el carácter” y se les instruye a contener la paciencia ante mofas y burlas (Petatillo, 2107: 67). Al principio los pequeños acusan a sus mayores o lloran, poco a poco podrán ingeniárselas para tolerar esos vaciles y, quizá, reproducirlas en otros compañeros de su edad o menores. Cuando los pequeños fruncen el ceño y reprochan con coraje “*nana' tú*”, por “*peelana' tú*, o *p'éel u-na'* (la vagina de tu madre),<sup>57</sup> “uto” por “puto” los adultos tiran la carcajada. A partir de ello, los infantes consignan estas expresiones como parte del humor cotidiano, cuyas funciones no son siempre ofensivas, pues operan a veces como interjecciones, o *u-áadorno u-t'aan máak* “su adorno del habla de la persona” (Petatillo, 2017: 68-69). Otros tipos de vaciles integran “amenazas mentiras” como la de “te van a robar”, “te van a llevar los húngaros”, “te van a robar los cirqueros”, “te va a llevar Juan Carnaval” (ver Quintal, 2015: 322).

Se pensaría que el *baxalt'aan* no tendría cabida en espacios “más serios”, pero aunque no es permisible, los monaguillos emiten chistes mientras están en la misa. En un velorio, los varones suelen quedarse a las afueras de la casa para jugar barajas, realizar bromas para distraer el Diablo y que éste no se robe el alma del recién difunto. Un show cómico regional puede anteceder a un mitin político y muchos feligreses esperan que su párroco realice una que otra broma en misa, para que ésta no sea tan aburrida. Por el contrario, en el rezo de un

---

<sup>57</sup> Sobre este insulto hay varias versiones: *u-p'éel a-chüich*, “su vagina de tu abuela”; *u-p'éel a-ts'o*, “su vagina de tu pavo”; *u-p'éel u-yaak'*, “su vagina de tu lengua” (Petatillo, 2017: 68).

novenario, o en un ritual agrícola en el monte, el relajo puede provocar accidentes, al enojar a las potencias que se invocan en tales prácticas.

El parque, la cantina, la puerta del hogar, la ida y vuelta de una partida de caza, cualquier momento y espacio es susceptible de introducir el lenguaje frívolo. En ellos se construyen las voces del humor, se personifican los tipos de chuscos, la risa puede mostrar sus dos caras, la del burlón y el burlado, del tolerante y el intolerante. Como género discursivo cambiante en tiempo y espacio el *baxalt'aan* se abre a nuevos elementos, fluctúa en esferas, incluso en las menos esperadas. En él se diluyen los chismes y rumores que conforman su materia prima. El chisme en un *baxal t'aan* está dirigido al deleite risible de la desgracia ajena. Como en toda comedia, no todos salen bien parados en estas interacciones y como ya se señaló, puede haber indirectas, cizañas disfrazadas de bromas. El coraje de que después de tanta friega, te digan “es broma”, “sólo es vacile”, “el que se enoja pierde”, advierte la ambivalencia del juego, de lo manipulable que es su estructura, de las dobles intenciones del burlón, pero también pone a prueba la capacidad del oyente de saber responder y “no dejarse humillar”.<sup>58</sup>

¿SERÁ QUE ES CIERTO, O SÓLO SON CHISMES?

Al final de las interacciones, a menudo los interlocutores someten a análisis los sentidos y direcciones de sus charlas; al término de la misma se oye decir ¿será cierto o son sólo cuentos? Los agentes marcan las fronteras de sus enunciados estructurados, les asignan valores epistémicos y morales. En dicha valoración triangulan el contenido de la sesión con la reputación del sujeto de la narrativa y por supuesto con la del emisor del cuento. Casi siempre se especula sobre el origen de los datos y del contexto de su fabricación.

Además de la fama consabida del relator en el ámbito de la comunicación, los interlocutores postulan sus criterios para seguirle en la charla. A veces, cuando se teme a ser considerado chismoso, el escucha puede retirarse o bien cambiar la temática; aunque también

---

<sup>58</sup> Véase un testimonio sobre el *bullying* en Yucatán, que refleja lo señalado arriba en <https://www.youtube.com/watch?v=MB3jA0T48n4>. El video fue subido a internet en enero del 2019 y a la fecha tiene millones de visitas. En las redes sociales fue compartido por yucatecos que se identificaban con la anécdota.

“hay personas que dicen que no les gusta el chisme; no dicen nada, pero bien que se quedan a escuchar”. Cuando las condiciones ya están dispuestas para que las palabras fluyan con libertad, entonces prosigue la interacción.

La identificación de fórmulas discursivas es muy importante para distinguir el tipo discursivo al que se está adentrando. En este diagnóstico situacional también se vincula la gestualidad de los interlocutores, “si ves a dos señoras paradas en medio de la calle, están conversando, y una de ellas tapa su boca, inmediatamente te das cuenta que le están dando al chisme”.

Algunas fórmulas introductorias, intermedias y finales que algunos informantes jóvenes me enunciaron, en calidad de caricatura, son señales para saber si la interacción está tomando la forma de un chisme. Cuando el narrador comenta “¿sabes lo que están contando?”, provoca la curiosidad de su interlocutor; luego introduce la historia, resta responsabilidad a sus palabras y la desplaza a sus precedentes. El narrador adopta el papel de mensajero. A propósito, bien se cuenta de chismosos que “no aguantan las ganas de dar a conocer la primicia”; por lo que siempre buscarán la manera de insertar a la plática aquella información que portan. No olvidemos a quienes “se les escapa” la noticia, y “sin querer, terminan contando todo con lujo de detalle”. El supuesto “desliz” puede ser una mera estrategia introductoria. En ocasiones, el auditorio termina “conveciendo” al imprudente a que termine el chisme, pues “ya sembró la curiosidad”.

Con la expresión “lo cuento, no porque sea chismoso, sino porque les tengo confianza a ustedes”, el hablante propone disponer un ambiente de intimidad entre los participantes y se permite romper el silencio. El relator se muestra como amigo y bajo esta identidad informa. Para tomar con cautela esta situación, algunos me advirtieron, “Ve tú a saber si no les dice lo mismo a más gente y termina regando todo lo que le cuentas”.

Se dice que los chismosos siempre quieren dirigir la conversación e interrumpen a sus interlocutores con frases como ¡te voy a decir una cosa! para “arrebatar la palabra”. Suelen hablar en voz alta y a veces no les importa si hay personas que puedan delatar. Cuando se les

advierde, silencian o corrigen, y dicen “qué me importa, si lo sabe Dios, que lo sepa el mundo”.

Entre las frases conclusivas de una sesión de chisme están, ¡yo como le digo a! donde el relator intenta reafirmar su postura ética ante su interlocutor, delatando también que ha desarrollado semejante plática con diversos escuchas, a quienes les ha instruido por medio del chisme ejemplar.

También se escucha decir, “¡Bueno, Dios, sabrá!”, para concluir la conversación y “poner en duda” las propias prognosis sobre el desenlace del drama en curso, o para deslindarse, en cierta forma, de lo comentado. Lo mismo aplica para “¡Quiénes somos nosotros para juzgar!” y “Cada quien su vida, cada quien su cruz”, al reconocer retóricamente no poseer la autoridad moral para emitir una sentencia. Una de las frases más frecuentes que escuché y distinguí en páginas de Facebook locales fue la de: “en mi humilde opinión”, usada como remate de un previo manifiesto a favor o en contra de hecho polémico. Suspiros y expresiones de preocupación y expectación pueden formar parte del final, ¡pues a ver qué pasa!

En cada círculo comunicativo se elaboran las fórmulas discursivas. Cada *moral community* diseña sus sentencias clave, advertencias, interjecciones, expresiones de asombro, escándalo y mofa, como la siguiente: “saqué mi rosario”, “Ave”, “Ave María”, “padre Dios”, “mira nada más”, “guardadito se lo tenía”, “qué cosa”, “no mames”, “se la jala”...

#### LOS OTROS *COMPLEJOS*. CHISMES Y BRUJERÍA

Haviland consigna que la historia es el corazón del chisme, en ella se despliega el escándalo que dinamiza la divulgación. Entre los temas más frecuentes que escuché en campo se encuentran casos de infidelidad, homosexualidad, historias de deportados, corrupción en el Ayuntamiento y brujería. Tomaré uno de estos temas como ejemplo, considerando el alcance del tópico en diversas esferas sociales, tan sólo para pensar en el tránsito de los enunciados en cada una de ellas.

Como en numerosos trabajos antropológicos en el mundo (Haviland, 1977: 74; Kindness, 1966: 27; Stewart y Strathern, 2004), la brujería, hechicería y chismes mantienen una relación estrecha. En mi trabajo de campo estuvieron presentes en numerosas interacciones, siendo tema recurrente en las esferas de los adultos y en el ámbito infantil. En ellas, los conceptos fueron usados de manera indistinta; lo mismo sucedió en relación a sus especialistas. No me detendré en detallar las diferencias entre todas las prácticas y sus agentes; referiré a ellas tal como funcionan en la cotidianidad de los informantes (Stewart y Strathern, 2004: 2); en la que se mezclan diferentes sistemas de creencias, algunas difundidas en los medios de comunicación.

Acudo al tema pues me parece un buen ejemplo para presentar cómo ciertas narrativas pueden remitir a un mundo portentoso real, cercano y temible, o bien apuntar directamente a situaciones muy concretas del universo socio-moral ordinario. La ambigüedad o univocidad de la retórica dependerá de las intenciones del relator al revelar su fe en dichas prácticas, mostrarse escéptico ante el interlocutor, tratar de enseñar patrones de conducta deseable. Será interesante saber cómo los agentes interactúan con una “esfera oscura”, por decirlo de un modo y cómo en esas aproximaciones, el chisme y el rumor influyen en la imaginación moral hacia dicho campo esotérico (Stewart y Strathern, 2004: 4).

Quizá por tratarse de sujetos con *identidad compleja*, con capacidades sobrehumanas, el chisme sobre los brujos, *jwáayo'ob* o *jwáayes* apasiona tanto a los relatores como a los escuchas. La identificación de los personajes sospechosos bajo numerosos apelativos y la delimitación de sus espacios de acción operan para protección de los vecinos ante aquellos individuos focales temibles. Por otro lado, las habladurías y rumores les otorgan a aquellos individuos cierto poder sobre el resto del pueblo —la gente no se mete con ellos, al menos no de frente— al mismo tiempo que se les aleja de la comunidad.

Comenzaré con una historia ocurrida hace más de un lustro. La historia está ambientada en San Benito, una rancharía próxima a Cenotillo, donde algunas familias del pueblo, como la de los narradores, se internaban por temporadas largas para trabajar la milpa:

Santiago- Papi, ¿por qué no le cuentas la historia del difunto, del finado de Ceno?

Pedro- ¡Ah, ja, ja, ja!

Santiago- Esta es una historia que en verdad pasó.

Pedro. Es un señor que le gustaba, tenía su libro. De noche no se quedaba con nosotros. Entraba a su casa a leer ese libro; porque es un libro de magia negra. Un día, a las seis de la mañana llegó allí donde estábamos con mi mamá y dijo: no quieres que les traiga barras, francés,<sup>59</sup> porque yo me estoy yendo al pueblo a comprar barras. Pues a me lo traes, diez, le dijeron por mi mamá. Se quitó a las tres y media de la madrugada, son catorce kilómetros que va a caminar en que va a venir acá... ¡hora y media lo hizo! Ida y vuelta, ¡a las cinco de la mañana ya estaba allí con las barras en San Benito! ¡Estaban calientes las barras! Ceno, ¿ya trajiste las barras? y dijo que sí. Se lo entregó a mi mamá las barras, estaban calientes. ¿Cómo es que caminó eso en hora y media, ida y vuelta? Creo ya estaba aprendiendo la magia negra.

Las historias sobre brujos en el pueblo se cimientan en anécdotas cotidianas en las que los sospechosos superan las capacidades humanas, causando sorpresa y temor al mismo tiempo:

Le gustaba ir a espiar venado.<sup>60</sup> Ese muchacho tenía ganado, le gustaba ir a espiar venado. Y él, cuando se sube así [al árbol a espiar] una sogá amarra, no le pone ni madera, allí se sienta, en la sogá y aguanta toda la noche. No lleva hamaca, no lleva. Una sogá pone, la amarra y allí se sienta [...]. Era muy buen tirador, hasta al venado que espante, sale, así y le pega. Iba su tío, ese espanta el venado. “Tigre” le dicen a los buenos cazadores, porque era buen tirador. Dicen que también pavo de monte, volando el pavo, le daba.

Cuando la destreza se vuelve sospechosa para los vecinos, no les queda más que recurrir a otro tipo de explicaciones.<sup>61</sup> En este caso se acude al aprendizaje de las artes oscuras

---

<sup>59</sup> Por barras y francés entiéndase un tipo de pan en forma alargada como un baguette.

<sup>60</sup> Se refiere a una técnica de cacería individual, efectuada por lo general por las tardes y noches en milpas y sitios donde suelen alimentarse los animales.

<sup>61</sup> Lo mismo sucede con quienes forman una fortuna de modo repentino; a las personas longevas igual se dice que “tienen vendido su alma al diablo”, “son *juáyayes*”, “hacen magia”. Traigo a colación la historia del *juáyaycot* de Yaxcabá, un tendero se convierte en halcónido para robar y trasladar mercancía a su tienda. Los clientes nunca ven que “pare surtidor” en el comercio, pero éste siempre está abastecido.

por medio de libros de existencia indiscutible, pese a que nadie los haya visto. En Candelaria Tekax, Yucatán, escuché hablar de cómo los *iwáayes*, para volverse *maistros* se suben a un árbol de roble a leer. Cuando ya están preparados, el roble se seca y muere. En Dzilam Gozález se habla de dos libros diferentes, uno para magia blanca y otro para la negra. Los aprendices se preparan “leyendo”, aunque no ha de entenderse esta acción en su sentido convencional; muchas veces los *iwáay*, maestros o aprendices, son personas analfabetas, pero aun así son capaces de “leer” el famoso libro.

En Cenotillo actualmente se cuenta que “hay dos brujos, uno bueno y otro malo”. Según los relatos locales, cada uno aprendió de sendos textos opuestos. La creencia en la existencia de poderes benignos y malignos extrahumanos brinda la posibilidad de manifestaciones maravillosas incluso en tiempos actuales, en los que “hay luz”, es decir, energía eléctrica.<sup>62</sup> Al respecto, se relata que en una ocasión, en una de las cantinas del pueblo, coincidieron ambos “brujos”. La narración sobre este portentoso encuentro señala que al estrecharse las manos, desplegaron sus fuerzas y el “bueno mandó lejos al malo”, pues su poder fue más fuerte. Enunciaré algunas de las acciones que se conocen forman parte del quehacer de estos personajes focales del pueblo, y cómo colaboran en la concatenación de enunciados por medio del chisme. Del primero que relataré es sobre el ya referido Lázaro, a quien todo el pueblo temía y del que todos me hablaban:

Él, ella, es artista. Él canta de Chayito Valdés, de Lola Beltrán, se pone sus aretones, su peinado, muy chucha ella, sus tacones. Le digo, ¿vas a cantar, Rosario? Sí, dice. Puras flores así. Se dedica a anunciar, vende ropa y hace brujerías también [risas]. Tiene su Buda: que si te gusta tal hombre, ahorita te lo atrae, si se te pierde algo, en la noche ya lo tienes, dicen. Entrás allá y te da escalofríos; una vez entré y le digo:

---

<sup>62</sup> “La luz” es un marcador de época importante en las narrativas actuales. El pasado, tenido por “oscuro”, permitía el constante acecho de entidades “sobrenaturales”, como la presencia de demonios. La obscuridad y la luz, como elementos importantes en la perspectiva de los narradores, configura otra manera de entender el espacio y la noción del tiempo (Ver Gutiérrez, 1998). Análogo a esta visión, la introducción de tecnologías se asume como la llegada del progreso y la civilización. Pensemos en la construcción de la “carretera” en Chankom, Quintana Roo, como la añeja promesa del cambio social en la modernidad de entonces (Elmerdorf, 1972; 15). Por otra parte, también la misma infraestructura traería los males morales de la ciudad (Redfield, 1953: 77). En Cenotillo, la migración a los Estados Unidos se visualiza como un punto de quiebre en las formas de vida del “antes” y “después”.

¿Qué pasó? ¿Qué onda? ¿Qué onda? Pero desde que entras te da escalofríos, porque tiene un Buda. Este te da dinero, ves cómo queda brillante su panza [de Buda], ¡wáaay! Dicen que de noche anda brincando.

Nótese que la relatora resalta cierta ambigüedad al identificar al protagonista. Describe más detalles sobre su persona, oficios, habilidades y resalta el ejercicio de la brujería. Al mismo tiempo, en la narrativa de la mujer que me compartió su experiencia, es posible notar cómo ella percibe el desdoblamiento del protagonista, quien dispone en su entorno elementos “esotéricos” que se relacionan con prácticas mágico-religiosas, mismos que le causaron temor, posiblemente ante un desconocimiento de sus funciones. Las identidades de los sujetos van de la mano con la de sus objetos, si éstos son desprestigiados, sus usuarios posiblemente también lo estarán. Podríamos ver al Buda, por su parte, como un marcador o delimitador del espacio del sujeto, protegiéndose así de acechones<sup>63</sup> *inside the fences*. Esto ocurre igual con personas que rinden culto a la Santa Muerte.

En una ocasión, los niños, al escuchar la voz de Lázaro desde la bocina en el que anuncia, comenzaron a decir con temor: “¡Ahí está, está hablando! ¡Qué miedo!” Luego contaron que aquél sale por las noches “vestido de La Llorona” a asustar. Aseguran que cuando el sol se oculta el pueblo se queda en silencio porque todos se esconden de él. No pocas personas dicen haber tenido encuentros con Lázaro cuando éste se encuentra transformado en animal. Un policía cuenta haberse topado con un siniestro caballo negro de ojos rojos mientras patrullaba con su compañero por las calles de Cenotillo; su miedo aumentó cuando el vehículo oficial en que se transportaban presentó desperfectos, dificultándose la huida de la aterradora presencia. Al día siguiente, al toparse casualmente con Lázaro en la calle, este último le espetó desafiante: “¿Qué te pasó anoche cuando ibas por la calle tal? ¿Te asustaste? ¿Verdad que tuviste miedo?” Eso fue suficiente para que el agente supiera la identidad del caballo tenebroso que les espantó la noche anterior.

---

<sup>63</sup> “Acechar” en la cotidianidad peninsular se usa para el acto de asomarse para ver, observar con detalle algo o a alguien. Acechar por lo general implica estirar el cuello y alzar la cabeza. En maya se usa la voz “*ch’eenel’*”; en el campo de la caería se suele emplear “*ch’úuk’*”, espiar. Una castellanización del término nativo es *ch’enejolear*. Los chismosos tienen la fama de ser acechones.

Otro relato sobre el mismo personaje apunta lo siguiente:

Tiene una rejoyada en un terreno que es de él y no lo pueden sacar. Entonces allí hace su relajo; eso dicen los chavos, porque los policías me han contado de que lo han visto encuerado y avisan. Dicen que hay este pedo y ha habido mucho problema con él, y pues hace sus maravillas allá y como está en su propiedad... Le digo a ellos... Tiene sus maridos, es potro.

En este testimonio, las prácticas de este hombre parecen guardar una suerte de anfibología. Al principio el relator se refería a que el brujo se desnudaba al transformarse en un *jwáaychivo*, pero luego se señaló que los policías lo encontraron con “sus maridos”, por lo que el estado de desnudez apunta a la ejecución de otro tipo de “maravillas”. En este caso, al usar el término “potro”, el relator sugiere que el sujeto de la historia mantiene una vida sexual activa y con múltiples parejas, ejerciendo el rol de mayate. En otras historias sobre el mismo sujeto, narran que Lázaro es *jwáaymiis*, se transforma en gato y entra a las casas a lamer los genitales de los hombres mientras éstos duermen. Como ésta, otras historias escuché sobre sujetos que trastocan su corporalidad humana para adoptar la de aves o mariposas, como la negra *x-majan naj* —mariposa presta casa<sup>64</sup>— para pasar desapercibidos y espiar a las jóvenes desnudas mientras éstas se bañaban.

La narrativa sobre dichos espantos cambiaba de tónica cuando los dichos *jwáayes* y otros seres sobrenaturales remitían a sujetos concretos del pueblo, quienes “encarnaban” a aquellas entidades nocturnas, pues también “brincan albarrada”,<sup>65</sup> roban gallinas, maltratan perros y gatos, seducen a hombres, abusan sexualmente de mujeres o animales. Al respecto, los apodos de algunos señores como *wáaychivo*, *wáaymíis*, *wáaypeek* no son gratuitos y el verbo *waaychivear*, en efecto, no sólo refiere al acto de transformación de hombre a animal mediante conjuros, si no que vale para aquellos paseos nocturnos donde la gente va en búsqueda de amoríos clandestinos.

---

<sup>64</sup> Se trata de la “Polilla bruja” o *Ascalapha adorata*. Consúltese toda la historia en Tun, 2017: 78-86.

<sup>65</sup> Se usa la expresión en Yucatán para referirse a actos de infidelidad.

Lo mismo aplica para los borrachos atraídos por la *Xtabay* a los montes, donde luego eran hallados desnudos “arañados por espinas”. Resumamos lo ya dicho con el siguiente ejemplo, en el cual se pueden ver la convivencia entre la creencia sobre el mundo sobrenatural, enunciado en tono serio, y las explicaciones socio-morales de dichas historias con cierto aire jocoso:

Como una mujer que busca una hora con sus queridos. Tiene que ir con sus amantes. Su marido está durmiendo, está cansado, está cansado porque ya se fue al monte, está cansado, obvio: —¿Vas a comer mi amor? De una vez báñate— [le dice la esposa]. Yo ya sé la hora, ama de casa: si te tiro tres piedrecitas, es porque ya sabes dónde nos vamos a ver. O sea... ¡Ay viene el *jwaay*! Dicen todos que ay viene el *jwáay*. Todos se encierran y el querido va con la querida a hacer sus mo [¿?]. No es porque haya acá *jwáayo'ob*, sino porque los queridos brincan las albarrada. Entonces la gente va entendiendo el porqué. Entonces dicen: ahí viene el mono, ahí viene el *jwáay*, pero así te lo dicen y muerto de risa, y en realidad pasa eso. Si te das cuenta, llevamos doce años viviendo por allá y nunca hemos escuchado nada y nunca hemos visto nada y siempre nos vamos once o doce de la mañana. Gracias a Dios nunca hemos visto nada. Lo que dicen que sí lo han visto... dice el vecino que ha visto a una lechona con cadenas, lo arrastraba. Dice: que tengan mucho cuidado... Pero yo digo que esas personas, esas personas ni siquiera van a misa, ni siquiera... puro mamarse hacen [*sic* por embriagarse], puro... He tratado de espialo, cuando ladran los perros, pero nada, y ella dice —sigue asechando vas a ver que un día de estos te van a asustar, ¿tú crees en eso?

La gente adulta, tanto puede creer que son sólo cuentos para asustar y “controlar” el comportamiento de los vecinos, como también permitirse aceptar la existencia de tales fenómenos. Las narrativas conjugan ambas posibilidades. El factor moral mantiene vigente la creencia en otros mundos y la existencia de los mismos evoca directamente a los comportamientos humanos en el aquí y ahora.

## EL *JMEEN*: OBSEVADOR Y OBSERVADO EN LA COMUNIDAD

El especialista ritual del pueblo, el *jmeen*,<sup>66</sup> comenta que la gente acude a él para leerles la suerte, principalmente por medio de las cartas y al quemar copal (ver Gubler, 2017: 115). Le visitan cuando temen ser víctimas de infidelidad; en circunstancias en el que un enfermo “no sana, ni con el mejor doctor”; o bien, cuando algún familiar “está tirado al vicio”. Según los sonidos y formas que surjan al quemar la resina en la llama, el especialista interpreta y diagnostica a su cliente. Al igual que como relata Gubler, 2017, si el copal revienta, seguro se trata de chismes y maldiciones que están afectando al paciente.

En no pocas ocasiones se cree que males físicos, económicos o amorosos están relacionados con intenciones malévolas de vecinos o familiares, los cuales expresan su envidia recurriendo a hechizos, se enfrentan a sus vecinos “distantemente”. Al acudir con el curandero, esperan les proporcione “la contra” para liberarse de aquellas dolencias o dificultades, y también que éste o sus herramientas (llaves, cartas, velas...) les den las pautas para reafirmar sus intuiciones sobre sus vecinos (Gubler, 2017: 122).

En Cenotillo, el *jmeen* me recibió y conversamos en la entrada de su casa, entre la albarrada y la habitación principal, ubicada al centro del patio. De lejos me señaló el espacio en que desempeña su trabajo: una casa tipo FONDEN. Me platicó que no siempre “sale a ver quién habla”, porque en ocasiones no quiere enfrentarse a personas específicas que con frecuencia se sienten involucradas en actos de hechicería. Cuando ya sabe “ciertas cosas” de sus vecinos —por ejemplo, que un sujeto engaña a su mujer— es consciente de que esto afectará sus interpretaciones, por eso se esconde al aproximarse la susodicha para que le saque la suerte. En efecto asegura que él termina siendo el “delatador”, “el chismoso”, aunque las mujeres ya sepan lo que buscan.

---

<sup>66</sup> La voz *jmeen* significa “el que hace”. La gente no siempre le llamaba como tal, se referían a él según algunas funciones que realizaba como curandero y en cuanto efectuaba rituales agrícolas: “el que sabe sacar suertes”, “el que hace *cha’achaak*” (ritual de petición de lluvia); “el que sabe de magia, pero blanca” y en otras ocasiones le llamaban *xmeen* (con el agentivo “x” para designar al género femenino). La voz *jmeen* la escuché únicamente para aludir a un veterano curandero, que también presidía, entre otros tipos de rituales, los agrícolas. Usaré el concepto para diferenciar sus prácticas frente al *jpulya’aj* “el que hierve”; “el de la magia negra”, según la narrativa local y de los *ju’day*, nigrománticos que se transforman en animales.

Lo que hay rescatar aquí es que en no pocos casos la enfermedad, el vicio, la infidelidad, son tenidos como producto de encantamientos. Por cierto, en varios de los testimonios recabados, a los hombres se les puede justificar cualquiera de sus faltas si éstos son víctimas de tales embrujos, o víctimas de ellos; la responsabilidad de sus actos se relega a los malquerientes. Idea similar señala Ruth Gubler para el caso de personas afectadas por el “mal” del latrocinio y adulterio, por lo que tienen que someterse a curaciones especiales (Gubler, 2017: 126, 145). Además, véase el papel del especialista en la mediación de problemáticas de sus vecinos. A veces, asegura, no le queda de otra que aconsejar a sus clientes. Teme causar conflictos, empero se siente comprometido con su trabajo y evita mentir al ejercerlo.

Si te miento al leer el incienso o las cartas, puede que te sientas mejor, pero hay gente que está aferrada a lo que cree, entonces va con otro a que le lean la suerte, allí le van a decir otra cosa, y yo, pues quedo mal, como el que no sabe sacar suerte; por eso no me conviene mentir, aunque sepa que te va a ser daño lo que veo en las cartas.

Cabe aclarar que siempre escuché buenas opiniones sobre el *jmeen*: “no es carero”, “hace bien su chamba”, “lo que hace funciona”, aunque recuerdan que su padre le superaba por mucho. Los chismes tanto pueden desfavorecer a alguien como colaborar en tornar positiva la reputación de las personas.

Para el caso de Cansahcab, no se reporta presencia de *jmeeno'ob*. Se cuenta que una vez hubo uno que perdió su trabajo porque nadie confiaba en él pues “era morboso”, y se aprovechaba de sus saberes para abusar de las mujeres cuando acudían “a que les hagan sus limpias”. Pero en el pueblo sí hay personas que saben sacar suerte, aunque otra opción es doña Carmita, “la bruja del pueblo de al lado”. También sucede que hay quienes poseen los conocimientos básicos para dichos efectos y ante una situación que así lo requiera, los comparten o ejecutan. Por ejemplo, como también informó Gubler para el sur de Yucatán (2017:119-122), para adivinar el paradero de objetos extraviados o descubrir a los culpables de un robo, recurren a la adivinación por medio de una llave vieja, la cual colocan sobre una

mesa, e invocan a san Pedro y a san Pablo para después pronunciar los nombres de los sospechosos. A cada uno de ellos, los santos responden de modo afirmativo si la llave se mueve y negativo si el objeto se mantiene inerte. Al descubrir al ladrón con la ayuda celestial, las personas prefieren contar el hecho a sus vecinos y no siempre enfrentan al culpable: se les castiga confiando en el descubrimiento del latrocinio a través del método referido a algún vecino o familiar cercano, con la esperanza de que éstos extenderán la información vinculándola con otros conocidos y amigos a través de las redes del chisme.

Cuando las prendas íntimas de alguna mujer desaparecen y se sospecha de la intrusión de algún *ookoleex* (roba calzones), se procede a quemar en secreto una prenda de la víctima a las doce de la noche (cuando el viento está quieto), junto con nueve puños de sal, nueve dientes de ajo y nueve puños de bicarbonato de sodio; después, los rescoldos se mezclan con alcohol y se aspergen nueve veces sobre el fuego.<sup>67</sup> El humo resultante se elevará y dirigirá con dirección a la vivienda del fetichista sospechoso. Al día siguiente, todas las mujeres del vecindario, enteradas de la identidad del pervertido, guardarán bien sus prendas y propagarán la fama del susodicho en suerte de venganza. Éste se entera cuando alguien le pregunta “*jach j-ookoleex wáa?*” “¿es cierto que eres *robacalzones?*”

Como se señaló en capítulo I, en la cadena de enunciados se incluyen diversos agentes, como los no humanos, que deambulan en el paisaje discursivo. La magia participa de la comunicación y todos sus dilemas. Incluso en las grandes urbes, en tiendas de productos esotéricos se comercializan en sus diferentes presentaciones (aceites, velas, “polvitos”) el “tapabocas” que sirve para callar a los chismosos, alejar a las personas comunicativas que causan problemas por medio de su lengua larga. De este modo, los remedios ante conflictos entre vecinos no siempre suponen enfrentamientos cara a cara, al menos en esta etapa. Cuando se enteran “quién envía el hechizo”, o “quién está haciendo maldad”, entonces los mecanismos de venganza pueden ser por otros canales.

---

<sup>67</sup> El uso del número nueve, al igual que del 13, es una fórmula frecuentada en prácticas rituales y mágicas en los sistemas de creencias de Mesoamérica, vinculada a los niveles del inframundo. Pueden verse en Gubler (2017: 42, 61, 145) diversas recetas para fabricar “contras”, “defensas”, ante entidades malignas. También se usa en prácticas de reparación, renovación de la “fuerza” de objetos como la carabina, entre otros.

El mundo de lo mágico y portentoso, si bien puede ser tratado como mecanismo de control social y como estabilizador de la moral y el conflicto, no siempre funciona como tal. No hay que ignorar diversos elementos como la presencia de las iglesias y otros factores influyentes en la apreciación sobre las prácticas señaladas como brujería o hechicería (Stewart y Strathern, 2004: 10).

Los curanderos y sacadores de suerte, bien pueden ser mediadores para amortiguar los casos entre los involucrados, o ser simplemente eslabones en la concatenación de sospechas. Los casos de personajes vinculados con lo maravilloso en el pueblo, brindan la oportunidad de conocer algunos puntos del sistema de creencias locales y los alcances de los enunciados en la vida cotidiana. Muestran cómo, dependiendo del género discursivo que se adopte, los brujos y *jwáayes* participan de diferente forma de la realidad. Por medio de la palabra se les recuerda constantemente, se les invoca, se les hace presentes e inciden en la vida de los sujetos.

## V

### LENGUAS LARGAS Y CUERPOS MORTIFICADOS HACIA UNA ÉTICA DE LA PALABRA

Quien se burla del pobre enfrenta a su Hacedor,  
quien se alegra de la desgracia no quedará impune.

*Proverbios 14, 31.*

#### DE CHISME A *EXEMPLUM*

“En su hamaca, antes de morir, comerá su boca; poco a poco su lengua larga, como la de las serpientes, irá carcomiendo sus labios, mientras le salen gusanos. Eso le pasará al chismoso...” Así concluía la historia cada vez que nos la contaban. Éramos niños y mi madre se esmeraba para que le temiésemos a nuestros enunciados. Ella sabía cuando mentíamos, o cuando acusábamos en vano a alguno de nuestros hermanos.

Contaban que mi abuela, a sus seis años, presencié cómo una señora del pequeño pueblo de Santa María, Cansahcab, pasó sus últimos días en una choza de paja rodeada de rezadoras. Mientras ellas intercedían con ruegos por su alma ante Dios, ella se revolcaba en su hamaca, con gritos de auxilio y perdón. Gemía y tenía la cara desfigurada porque su lengua larga, como si tuviera vida propia, ensanchaba su boca. Años antes, aquella mujer había acusado falsamente de infidelidad a su vecina. El esposo de la culpada, sin comprobar las palabras de la susodicha, fue en búsqueda de su escopeta y le disparó a su compañera, mientras ésta dormía con su hijo recién nacido. La indignación se apoderó del pueblo y condenaron a la mujer chismosa a vivir en la soledad.

El día de la tenebrosa muerte de aquella mujer boquirrota, mi abuela, entonces niña, acudió con su madre a rezar al lugar de la agonía bajo las indicaciones de mantener la mirada fija hacia el suelo, y —cual la mujer de Lot del libro del Génesis— jamás debía voltear a ver lo que acontecía. En el interior de la choza, detrás de una cortina hecha de pitas,<sup>68</sup> yacía la mujer agonizante. Las murmuraciones de las rezadoras sobre la longitud de la lengua de la

---

<sup>68</sup> Costales elaborados con fibra de henequén.

moribunda tentaron constantemente a la acechanza; mi abuela, entonces niña, desobedeció a las órdenes recibidas, mismas que guardaban una suerte de ambigüedad: eran al tiempo firme prohibición y jugosa invitación.

Sus ojos vieron lo que no debían, pero gracias a esa experiencia tuvo oportunidad de aprender a no meterse en donde no le llamaban y guardó en la memoria la espeluznante escena para luego compartirla a sus generaciones venideras: “el acto de la desobediencia primaria resulta un terrible sufrimiento del héroe, pero también prepara el escenario para la acción narrativa” (Rugeley, 2012: 69). Además, el castigo corporal, elemento importante de la narrativa, trascendería del espacio privado, como fuera en los tiempos sin cárcel, donde el teatro abominable apartaría a los ciudadanos del crimen (Foucault, 1976: 11-12).

La historia nos aterraba y la creíamos sin chistar, porque mi abuela había sido testigo de aquel hecho, acontecido en una época —como nos aseguraban— en la que “no había luz” y la justicia civil “no funcionaba como ahora”, de modo que la autoridad divina se encargaba de todos los casos. La experiencia de la mujer chismosa en Santa María se convirtió en una cotidiana historia de terror, leyenda y *exemplum*, o quizás en un chisme del pasado que guarda al mismo tiempo una suerte de conjuro, de profecía y maldición: “Así les pasa a los que...”, “y así te pasará a ti si...”, “y pasará otra vez...”. Y bajo esta lógica, lo sucedido no estaba exento de repeticiones.

Como chismes históricos locales, o auténticas narrativas recientes —a decir de Gossen— estos discursos cotidianos suelen evocar a personas muertas o ausentes, cuyos nombres no se saben o no se recuerdan, por tanto se omiten. Los comunicadores se permiten, según la ocasión, contarlas en voz alta, asegurándose no estar presente algún familiar de los aludidos. Se habla de los otros en la lejanía, y si están cerca, es mejor bajar la voz.

No fue la única historia didáctica sobre personas impías, infieles, desobedientes y ladronas, cuyas vidas fungían como antimodelos para comunicar las pautas de conducta que se esperan asumir desde la infancia. La semejanza de las tramas narrativas se complementaba con historias bíblicas, como la historia de la casta Susana y los dos ancianos jueces en el capítulo 13 del libro de Daniel.

Como ya he señalado, el uso de consejas y anécdotas —chismes, en este caso— sugieren castigos funestos de orden divino y social a los burlones, chismosos, difamadores, envidiosos, que pagarán en carne propia sus palabras, cuando no sus generaciones venideras, tal como me fue repetido una y otra vez: “aquí lo haces, aquí lo pagas”.<sup>69</sup> Añádase a estas historias otros recursos preceptores dictados en espacios públicos y privados como: *mak a chi'* (cierra la boca), “*xo'* tu boca” [cállate], “te voy a romper tu boca”, pellizcos, miradas y amenazas con susurros de quemar los labios de los groseros y maldicientes, tal como me describió una vecina de Cenotillo:

Si está conversando mi mamá, si entramos a escuchar la conversación, ¡ay Dios! nos corretean. Nada de escuchar conversaciones de grandes, porque la gente antigua... Mi mamá así hacía: venía su visita, nada más nos hacía [hace gesto con su ojos y mueve la cabeza], muestra su cara. Ándate [aplaude] porque si no ¡jmmm! Cuando se vaya la visita te van a chingar [mueve las manos como dando una bofetada]. Los adultos saben lo que conversan, no nos dejaban meternos en él, porque ahora lo veo con mis nietecitos, a veces estoy conversando y viene y dice: no así abuela, no así pasó; así pasó. Ahora los niños te corrigen, los niños están enterados de todo, pues salen, ven, escuchan, los niños te corrigen: no así pasó. Ellos más lo saben, no como antes [ríe].

La prudencia sería la virtud a edificar con tales estrategias didácticas, enmarcadas dentro del ideal político moderno y bajo los imperativos cristianos a conseguir, tal como se ha señalado: civilizar el cuerpo, domesticar la boca, ser dueño y señor de las palabras y los silencios para no ofender a Dios y vivir en policía.

Bajo la idea de la estructuración dialógica y polifónica de los sistemas ideológico-morales, es conveniente integrar en este trabajo diversas raíces culturales e institucionales que quizá abonen a nuestra comprensión no sólo de la conformación de los marcos éticos, sino en

---

<sup>69</sup> La fábula por antonomasia para educar a la prudencia es el de “la paloma engañada por la ardilla” recopilada por números investigadores y de dominio público en la península. Véase Carrillo y Ancona (1883), Villa Rojas (1985), Burns (1995), Ligorred (1990), etc. En esta fábula no parece haber castigo a la ardilla que mintió a la paloma para devorar sus huevos, pero en un *spin-off* que leí de Avelino Lope Rousano (1942), la ardilla “topa con la horma de su zapato”, pues se encuentra con un conejo *Juan Thul* quien le hace caer en sus trampas una y otra vez hasta morir. Agrega Lope: “cuenta la tradición que tuvo esta muerte por la maldad que cometió a la infeliz paloma” (1942: 539).

cómo los sujetos interactúan con aquellos mecanismos retóricos y prescriptivos: ¿cómo en diversos escenarios sociales, sin injerencia directa de las instituciones, las personas confeccionan sus ideales del buen hablar y de la impartición de justicia?

Por ende, este capítulo discurrirá sobre la ética de la palabra abordada en algunos *exempla* y tecnologías de la comunicación como la confesión, donde hierofanías cristianas y mayas sancionan a los “pecadores de la lengua”, siendo el cuerpo de los impíos y sus extensiones (hijos y futuras generaciones) el receptáculo del castigo, la materialización del *exemplum* y el artefacto mnemotécnico social. Discurrir en la relación enunciado-castigo-cuerpo-memoria en la narrativa yucateca podría ayudar a pensar en la performatividad del discurso moral, así como dilucidar las posibles raíces axiológicas desde donde los sujetos enfrentan el cambio social.

#### “HAY UN DIOS QUE TODO LO *XOOCH’EA*”. *CHISMES* Y CONCEPCIONES SOBRE EL PECADO

Desde un sentido analógico actualmente se utiliza para el acto de espiar o acechar —además de *ch’úuk*, frecuentado en el área de la cacería— y de *ch’eenee’*, la voz verbalizada y castellanizada *xooch’ear*, es decir mirar como lo hace la lechuza o *xooch’*, como referí con anterioridad. El campo de visión que le otorga su posición en las alturas y la que su anatomía le facilita, hace de este animal un ícono de la vigilancia, principalmente en el campo nocturno, en la oscuridad, en “lo secreto”. Sirva esta alegoría para pensar en la omnisciencia divina que está a la mira del actuar humano a cada instante. Con su observación perenne se introduce en la concatenación de mensajes relacionados al buen y mal obrar. Dios todo lo ve, todo lo escucha, de todo está enterado, está *xooch’eando* todo el tiempo. A él llegan innumerables y variopintos discursos por medio de individuos dispuestos a atar las palabras de la ciudad terrenal con las de la celestial. Los de este mundo, bajo el efecto del *panóptico* divino, asumen la conciencia de la permanente visibilidad a la que están sometidos (ver Foucault, 1976: 186).

No es ninguna novedad que gran parte del *corpus* ético que guardan muchas sociedades indígenas americanas es de origen judeocristiano. No es mi interés abogar en este trabajo por marcos axiológicos puros. Si bien hubo estrategias de imposición de pautas de

conducta católicas a los originarios, no por ello ha de pensarse que no existieron tácticas de adaptación, reformulación e incluso de rechazo hacia ellas en diferentes escenarios, dígase políticos, militares y cotidianos (Ruz, 1992: 89).

La comparación entre añejas prácticas europeas y las actuales puede antojarse plagada de anacronismos, descontextualizaciones y generalizaciones. Empero, quisiera aventurarme a concatenar idearios, ideologías que pudiesen preceder a las narrativas que en nuestros días escuchamos de voz de personas que sujetan sus comportamientos a dichos presupuestos políticos, religiosos y morales. Asumiendo que la construcción de identidades morales se gesta en la frecuente comparación con edades pretéritas y con otras humanidades, otros mundos, valga esta concatenación discursiva.

Los enunciados transitan enmarcados en esquemas axiológicos que complejizan las relaciones comunicativas. Asumidas como verdades epistémico-morales, dichas voces intentan sumergirse en todas las esferas humanas, moldeando, adaptando, purificando, validando y resemantizando otras semejantes, equiparables u opuestas. Por ejemplo, para la confección jurídico-moral del catolicismo medieval se retomaron tanto marcos legislativos romanos, como germanos y mosaicos, que dieron origen a novedosas convenciones de impartición de justicia (McNeil, J. y Gamer, H. *apud* Neyra, 2006: 3). Ni hablar de las transformaciones que se dieron al mudar el mundo oriental a las Américas en odres occidentales.

En los sermones y hagiografías, las constantes referencias a la Biblia y los apuntes tomados de la Tradición<sup>70</sup> (alocuciones catequéticas, tratados de patrística, lecturas y relecturas de la filosofía griega, latina y oriental que el Magisterio de la Iglesia asume como complemento de la Revelación), reflejan el carácter “eterno de la palabra”, con que el catolicismo romano ha edificado su cimiento misional universalista: “el cielo y tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán” (Mt. 24: 35).

---

<sup>70</sup> Las Sagradas Escrituras, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia conforman una tríada autovindicante en la defensa y conservación del dogma.

## LO EJEMPLAR COMO UNIVERSAL

La pretendida adaptabilidad de la “palabra revelada” sometería en tiempo y espacio a otras formas de vida, al mismo tiempo que se nutriría de elementos *ad hoc* a su sistema de valores. Recordemos la idea de las *semina verbi* en la transculturación del cristianismo. Los *narradores* locales se apropiarían de los recursos discursivos externos para configurar nuevos estilos en sus propios cronotopos. Los relatos pedagógicos y admonitorios en el nuevo orden social, por ende, habrían de poseer el carácter de verdad histórica y moral para su reproducción; tal es el caso del *exemplum*, que se presenta como anécdota verídica para persuadir por medio de una lección salutífera (Le Goff, *apud* Pratt, 2007: 168). Añadamos a estos discursos el contenido afectivo para conseguir su eficacia (Rubial, 2015: 20).<sup>71</sup>

El pecado, razón de la *historia de la salvación* y la retórica ejemplar, fue uno de los principales argumentos para discurrir sobre la naturaleza humana y divina en toda una serie de alocuciones que trascendieron (con claras adaptaciones) de la “alta teología” a ámbitos populares. El pensamiento paulino sobre la obediencia, a decir de Gonzalo Puente Ojea, supuso una relación de sumisión de pecadores ante los poderes, quienes regulan el comportamiento de sus gobernados (1976: 217-218). Las argumentaciones de Agustín de Hipona sobre el pecado original, la concupiscencia y el sometimiento del cuerpo sentaron las bases de una tradición teológica, cuyas repercusiones políticas y morales en el medievo fueron “la funcionalidad del gobierno en general y la monarquía en particular, para reprimir el salvajismo humano”. El temor a la ley lograría que los malos se mantengan dentro de los límites y los buenos vivirían pacíficos entre ellos (Sahlins, 2011: 68-71; Azoulai, 1993: 18).<sup>72</sup>

La iglesia primitiva, la comunidad cristiana con una ética sodalicia de sacrificio, configurose como el parámetro moral universalista a aplicar a todos los hombres de las naciones un modelo de gobierno, a modo de redil, que debería proteger a los suyos de las

---

<sup>71</sup> En el contexto medieval, los fines didácticos estaban presentes en toda la obra literaria. Las novelas de caballería surgirán al desprenderse paulatinamente de los objetivos doctrineros, para pasar a fines de entretenimiento y deleite, algo censurado en las narrativas de los *exempla* (Stéfano, 1972: 174).

<sup>72</sup> Entre el IV Concilio de Letrán y Trento, el pecado se convierte en protagonista de la literatura pastoral (manuales de confesión) sobre los penitentes, los curas, y el propio sacramento. El pecado como causante de todo el mal se prefigura como un agente activo (dramatizable) en las prácticas humanas en todo el año, incluso en las comunicativas, tal como en la confesión (Soto, 2006: 415-416).

acechanzas del pecado que les corrompe, pero al mismo tiempo tendría el reto de integrar a las ovejas perdidas (Puente, 1976: 186). En nuestros días, la noción de comunidad (incluso la indígena) no está lejana al ideal de convivencia descrito en los Hechos de los apóstoles y leída desde una axiología moderna.

Abrir o cerrar las puertas de la casa sería el gran reto que el catolicismo enfrentó en su afán universalista y al mismo tiempo proteccionista en toda su historia (Rovillard, 1999: 15, 27, 30). El bautismo, como medio para formar parte de la comunidad, no fue lo suficiente para mantenerse ante las exigencias morales pactadas. Transgresiones constantes en la comunidad, llevaron a buscar un nuevo bautismo, un canal de reincorporación. Las confesiones descritas en los Hechos de los apóstoles y en las epístolas paulinas y no paulinas, revelan cómo este mecanismo comunicativo le “devolvía” al sujeto transgresor sus diversos sentidos de pertenencia grupal, familiar, de filiación divina, de comunión, después de ser expulsado y haber recibido la “corrección fraterna”. El coste de la reincorporación serían las penitencias que cubría hasta la muerte (Rovillard, 1999: 14).<sup>73</sup> Estamos hablando entonces de una doble dimensión del pecado: afrenta a la comunidad orgánica y a la divinidad vigilante.

En el siglo XIII, con la finalidad de enriquecer el repertorio didáctico de los predicadores en el contexto litúrgico, desde la palestra del IV Concilio de Letrán (1215), el *exemplum* fue adoptado como principal recurso homilético (Cándano, 2000: 43; Rubial, 2015: 20).<sup>74</sup> Los cambios de paradigmas discursivos en el ritual católico propiciaron la integración de géneros de diversas tradiciones culturales para construir este relato pedagógico-moral. Tomando en cuenta que en ese mismo Concilio se discutieron aspectos relacionados con la confesión, podríamos suponer la presencia de una intensa catequesis de lo penitencial en las prédicas (Casagrande y Vecchio, 2003: 644; Soto, 2006: 413). Habremos de conjeturar también que dentro de la misma esfera confesional, se habrían modificado los contenidos

---

<sup>73</sup> Hay quienes señalan que en el siglo V en Occidente ya había una ceremonia anual de reconciliación en Jueves Santo (Mc Neill, J. T. y Gamer, H., en Neyra, 2006: 2). Se imponía abstinencia sexual (Rovillard, 1999: 33).

<sup>74</sup> Entre otras prescripciones que surgieron en el Concilio está la obligación de confesarse una vez al año y la de acudir con el cura adscrito al territorio eclesástico en el que se vive (Azoulai, 1993: 9; Martínez, 1998: 2).

teológicos referentes al pecado, transfiriendo los discursos eruditos a esferas más diversificadas, como lo apuntan Casagrande y Vecchio (2003: 644).

“¡QUE DIOS NOS AGARRE CONFESADOS!”

UN DISPOSITIVO PARA CONTROLAR LA LENGUA Y LA COMUNICACIÓN

La confesión, como una tecnología de la comunicación sometida a una geografía cristiana trascendente —Purgatorio, Cielo e Infierno—, y con una teología de la acción verbal basada en el arrepentimiento, enunciación de los pecados, cumplimiento de una penitencia y retorno a la gracia, y en su calidad de género discursivo formal, al estar inserto en un procedimiento ritual estructurado (Azoulai, 1993: 20), fue ejecutada en las Indias Occidentales con propósitos sacramentales y fines de observación social-pastoral propios de los tiempos coloniales. Fue un canal para civilizar la boca, delinear los alcances de la palabra cotidiana y categorizar moralmente los enunciados y los paisajes discursivos. Con fines comparativos e ilustrativos me permito pensar en el proceso evangelizador de la Nueva España cargado de ciertos paralelismos sucedidos también en el medievo occidental (Weckmann, 1996: 185 ss).

En la Alta Edad Media europea, como en la Colonia indiana, para una buena confesión se insistía en realizar el examen de conciencia por medio de cuestionarios textuales que se habían elaborado a partir de diagnósticos sobre la vida moral de los adoctrinados. En América, en dichos confesionarios escritos en las lenguas vernáculas, si bien había pautas que podrían referir a formas de vida indígena, muchos de sus contenidos eran aplicables a otras sociedades, inclusive no autóctonas, como lo indica Martine Azoulai: “las preguntas [de los confesores a sus penitentes] definen con la brutalidad de una ley penal, una red de interdictos, los del Viejo Mundo” medieval (1993: 21, 41). De hecho los cuestionarios dejaron de usarse en Europa después del Concilio de Trento, lo cual no ocurrió en América (Azoulai 1993: 63). El siguiente ejemplo en formato de decálogo refiere a la versión en castellano del octavo mandamiento dentro del confesionario en lengua náhuatl de Alonso de Molina en 1565:

Asimismo conviene que te acuerdes de todo el mal que hiciste con tu boca, y con tu lengua, si murmuraste en vano o en nombre de nuestro

Señor, o hiciste algún juramento falsamente o si levantaste algún falso testimonio o avisaste a alguno o dijiste alguna mentira o deshonraste a alguna persona, si murmuraste de tu prójimo en su ausencia, si fuese mal fin y sembraste cizaña entre algunos, o si salieron de tu boca palabras no limpias (1975: 2).

Numeroso léxico y sentencias del campo semántico sacramental, en lengua indígena, se hallan en los vocabularios coloniales. Por ejemplo en el *Calepino de Motul* (Calepino de Motul) se hallan interrogatorios, posiblemente formulados en el contexto de la confesión y usados para instruir a los frailes sobre la vida moral de los indios, según apunta Patricia Martel (1994: 51). Para este caso específico, podríamos también hablar de un confesionario inserto y disperso en las fojas de dicho documento y empleado como herramienta en la formación de evangelizadores. En éste figuran preguntas sobre la moralidad comunicativa: *Yan ua a chijc yacil chhuplal?* traducido como “¿has por ventura escuchado cuentos sucios de mujeres?”; *yan ua a pa ac yeetel a lakob?* que significa “¿por ventura has contado a tus compañeros las deshonestidades que hiciste con la otra?”; *yan xin a pak pach ta lak?* para referirse a “¿has levantado falso testimonio a tu compañero?”

Abundan asimismo averiguaciones relacionadas a lazos familiares en búsqueda de prácticas sexuales no concordantes con el sistema de parentesco moralmente aceptado por la nueva religión: *A hach han va Juan?* que significa “¿es por ventura Juan tu verdadero suegro, padre de tu mujer?” El interrogatorio podría versar desde pecados de conducta y pensamiento —*a lukçah naal tah va a chhuplil tamuk a thanic e?* “¿por ventura has tenido el pensamiento en otra mujer estando con la tuya en aquel acto?”— hasta las faltas cometidas por omisión —*yan ua a na yol tic a ualab u xicin paalilob tu tanlahil Diose?* ¿has por ventura descuidádate en aconsejar a tus hijos o criados que sirvan a Dios, o en el servicio de Dios?—. <sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> De acuerdo a la documentación histórica, los mayas que vivieron antes de la Conquista española conocieron y ejecutaron un amplio número de relaciones y contactos sexuales, como el anal, la masturbación, prácticas homosexuales, la pederastía y la zoofilia. Existía una dicotomía entre norma y realidad, en cuanto a la conducta sexual. Se habla de que todos los mayas, a excepción de los nobles, debían practicar la monogamia, y al parecer la poligamia era regla para los reyes, pero incluso los nobles de nivel medio podrían tomar a las esclavas como concubinas (Chuchiak IV, 2007: 72-76). Aunque los cronistas y encomenderos hablan sobre la existencia una normatividad entre los mayas para sancionar “los pecados de la carne” (adulterio, violación, pecado nefando, incesto...) los diccionarios

A la fecha, en la catedral de Mérida, entre la muchedumbre enfilada en la capilla penitencial, pronta a confesarse, circula un interrogatorio en formato de “decálogo” para realizar el examen de conciencia previamente al sacramento, porque, a decir de una anciana que tiene por apostolado acompañar a los penitentes, “muchos que vienen aquí no saben confesarse y cuando llegan con el padre no van directo a sus pecados”. La necesidad de un “recordatorio” para una buena reconciliación está descrita y justificada en los antiguos manuales de párrocos difundidos en América, basados en teólogos europeos y discutidos en los concilios y sínodos provinciales del siglo anterior (Azoulai, 1993: Locatelli, 2016: 1). Tal es el caso del compuesto por el obispo de San Francisco, de Quito, a mediados del siglo XVII: “la razón es porque el confesor hace oficio de médico y juez, y no lo será bueno, si no averigua las llagas ocultas que presume calla el enfermo por ignorancia, ni será buen juez si discimula [*sic*] sabiendo que el testigo calla lo que debía declarar...” (De la Peña Montenegro, 1726: 410).

En los manuales de confesión de los párrocos se incluían consejos de cómo interrogar, sacar información y cómo enmendar la culpa: “Si el penitente no dixere el número, circunstancias necesarias de sus pecados, pregúnteselas con prudencia [...] pero guárdase de hacer curiosas e inútiles preguntas, preguntándoles imprudentemente lo que ignoran, que no se escandalicen, aprendiendo de ahí a pecar” (Venegas, 1783: 99). Aquí valdría mencionar que el escándalo se basa principalmente en la acción pecaminosa delante de otros, o en su divulgación, lo que ocasiona la corrupción del inocente. Quizás este pecado habrá sido un factor importante en la elaboración de los cuestionarios, aunque, la labor de transmitir un nuevo régimen moral implicaba necesariamente dar detalles para que éste quedara claro entre la feligresía (De la Peña Montenegro, 1726: 410).

Al confesor, como ejecutante del sacramento de “curación” se le parangonaba con un médico de “almas”, que tendría que diagnosticar la naturaleza del pecado. Siendo la enfermedad corporal, el mejor ejemplo para pensar en los padecimientos y sus remedios: “Si

---

coloniales dan cuenta de un amplio léxico referente a enlaces extramaritales entre hombres y mujeres, que parece contradecir cualquier control sistémico sobre el ejercicio de la sexualidad entre dicha población (Chuchiak IV, 2007:77).

el confesor ha de discernir entre lepra y lepra, esto es entre pecado y pecado, es preciso sepa, de qué naturaleza es, de qué especie, de qué gravedad y quanta su multitud: si sólo es cutánea, de fácil curación; esto es si sólo daña el alma o no, si no mortal y de curación difícil...” (Venegas, 1783: 90). Como dispositivo de distribución del perdón y la gracia divina, la confesión puede ser entendida como una caja mnemotécnica donde los feligreses relacionarían sus prácticas con ciertas sanciones o penitencias que les devolverían la salud física y espiritual (Azoulai, 1993: 18). Como fuere, el cuerpo del penitente sería un soporte importante de esa memoria moral individual y compartida.<sup>76</sup>

Diego de Landa, ya para justificar la eficacia de su labor como dirigente del Obispado de Yucatán, ya para señalar aspectos “equivalentes” al sistema de creencias católico, atribuyó a los mayas de aquel entonces una “conciencia natural” sobre el bien y el mal y la idea de pecado ligada a la salud y enfermedad. Describió prácticas colectivas análogas a la confesión cuyo efecto era retribuir el bienestar físico. El hurto, pecados de la carne, homicidio y falso testimonio fueron las principales agraviantes y apuntó que los autóctonos no revelaban ciertas prácticas de poligamia y tampoco aquellos pensamientos, deseos, recuerdos, e intenciones que nunca llegaban a consumarse en la praxis y que para los frailes también contaban como pecaminosos: “...Cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados, al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres; las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres” (Landa, 1938: 122). A decir de Patricia Martel, según su análisis del diccionario de Motul, la noción de pecado, *keban*, en la Colonia adquirió el sentido de culpa e inquietud de conciencia ante las conductas que engrandecían el apetito carnal y demeritaba el enriquecimiento del espíritu (1994: 47). Los pecados de la carne se plasmaron como los más repudiados en el diccionario protagonizados de modo ejemplar por “Juan”, “Juana”, “María” y “Pedro”.

Al formalizarse la confesión en la Europa del siglo XIII, la penitencia perdió su carácter público y se tornó individual (Azoulai, 1993: 20). El creyente debió acostumbrarse a

---

<sup>76</sup> Las nociones de la confesión relacionadas con la salud, son referidas en penitenciales de San Columbano (540-615): la confesión es una medicina para el alma, se asume al pecado como una enfermedad y las penitencias correspondientes aliviarán las penas (Rovillard, 1999: 38).

la nueva modalidad, a confiar en la eficacia del sacramento, incluso, habituarse a la práctica de la introspección (examen de conciencia) y normalizar la enunciación del pecado (Vecchio y Casagrande, 2003: 644). La idea de juicio final, el temor al Infierno, quizá pudo subsanar el desinterés por el sacramento y la falta de arrepentimiento.<sup>77</sup> En el medievo, según se relata, el argumento de la confesión al final de la vida era típico en historias de soldados que morían en batalla, o de accidentes de caza en el bosque. El objetivo era enseñar la liberación de conciencia a partir de la expresión oral de los males que se hicieron en vida y no llevarse secretos a la tumba, reparando así sus sentidos de pertenencia a la comunidad de creyentes (Rovillard, 1999: 49).

La noción de confesión-salud física también la describe Diego García de Palacio en 1576, cuando fue testigo de las complicaciones de una mujer durante el parto; la comadrona, para remediar la situación y llevar a buen término el alumbramiento, le hizo confesar sus pecados. De no mejorar el caso, se exigía al marido expresar los suyos frente a ellas y “si esto no aprovechaba para que pariese, la propia comadrona sacaba su sangre y sacrificábala asperjando con ella los cuatro vientos, haciendo algunas invocaciones y ceremonias” (García de Palacio, 1983: 76). Como se ha dicho, dentro de los discursos de los mismos curas doctrineros, se propagaba que las malas acciones se pagarían con la enfermedad y que la confesión era una suerte de medicina para el alma y el cuerpo (De la Peña y Montenegro, 1664: 420).

Además de ser la reconciliación sacramental un medio para facilitar el nacimiento de una criatura, se comunicaba a la feligresía que fungía como pase para un buen morir. Hasta que el sujeto no se liberase de sus pecados, el sufrimiento continuaba. Mientras no se confesaran, aseguraban los doctrineros, el Diablo poseía sus almas; o como se apunta en el Calepino de Motul: “Tiénele el Demonio apretada la lengua para que no confiese: *Pedzaan yak tumen Ciçin ca maac y confessar*”. El rezo del rosario fungía como una oportunidad más

---

<sup>77</sup> Esto va acorde con lo descrito por Carla Casagrande y Silvana Vecchio cuando dicen que Pedro Abelardo (1079-1142) ya había insistido en el aspecto de la contrición, mientras que Hugo de San Víctor (1097-1141) reconoció el carácter sacramental de la confesión. Pedro Lombardo (1105-1160) definió los criterios de la misma: contrición del corazón, la confesión de la boca y la satisfacción de las obras (2003: 644).

de salvación, pero la confesión era la condición necesaria. Así lo narran varios ejemplos descritos en la obra de Francisco Núñez de la Vega, que tratan de enseñar las virtudes teologales y cardinales a los fieles chiapanecos de finales del siglo XVII (Núñez de la Vega, 1986: 428, 430).

El contexto de conversión o de confesión de un credo al momento del parto, forma parte de historias datada en el siglo IV en la Iglesia de Oriente; por ejemplo en la vida de san Macario, discípulo de san Antonio abad, fue acusado de embarazar a una joven que lo calumnió. Los parientes de ésta lo exhibieron públicamente, arrastrándolo en las calles, con frases como: “este falso hombre hizo fuerza a nuestra hija”. El inculpado no negó aquella acusación, trabajó para sostener al niño y a la mujer. Aquella no pudo parir al momento y creyendo que era castigo de Dios por sus faltas y mentiras, confesó públicamente y pidió perdón al sacerdote. Así pudo dar a luz y Macario recuperó su reputación (A. M. C., 1864: 23). Confesarse resulta ser un ritual de paso al Cielo, a la comunidad de salvos, al sistema moral que gobierna (Azoulai 1993: 66). La historia, por una parte promueve la confesión de los pecados e invita a la confianza en la justicia divina y sugiere una actitud silenciosa y abnegada.

Para que el alma se cure, la medicina tendría que pasar por su contenedor, la gracia plagaría al alma hasta que la carne esté purificada.<sup>78</sup> Como podrá verse la metáfora de la confesión como medicina yacía tanto en Europa como en América (Azoulai, 1993: 62). Para el siglo VI, la penitencia tarifada ya tenía valores monetarios que incluso otros podrían pagar por el pecador, esto se justificó con el enunciado de la carta de Pablo a los Gálatas (6, 2): “llevad las cargas de los otros y así cumplirán a Cristo” (Rovillard, 1999: 41). Esta lógica sería utilizada más adelante con los pagos para que las almas purgantes transitasen a un mejor mundo. La lectura de la Biblia adecuada a cada época permite que frases moldeen la vida y se

---

<sup>78</sup> A propósito de tarifas penitenciales, en el *Libro de buen amor* (1330 aprox.) a modo de sátira, un fraile le impone a don Carnal una dieta para expiar sus pecados: “El día del domingo, por tu cobdiçia mortal, conbrás garbanços cochos con azeite, en non ál; [...] En el día lunes, por tu soberbia mucha, conbrás de las arvejas mas nin salmón ni trucha; [...] Por tu gran avaricia mándote que el martes que comas los formigos e mucho non te fartes [...]” (Cándano, 2000: 71). A decir de la autora referida, el sacramento se desacraliza y se inserta en otro tipo de discurso copiando aquellos manuales de curas.

construyan aparatos tecnológicos de la comunicación, como el confesonario, dispositivo que no ha de entenderse, pese a la inequidad comunicativa que guarda en sí, como fijo y unilateral.

Como herramienta dialógica, los creyentes pueden aprovechar este espacio para desdoblarse como mejor les convenga en la ocasión; para desahogarse, inculpar a otros y más cuando los formalismos de este género discursivo no se aplican a rajatabla.

Como hasta la fecha, los evangelizadores exhortaban que en la confesión sea personal y no una acusación a terceros, porque, a menudo, los confesonarios se convierten en verdaderos acusatorios donde los penitentes justifican sus faltas, a lo que los curas denuncian como falta de arrepentimiento individual (substancia del sacramento). No faltan quienes acuden de escuchones a las filas de los templos expiatorios, ni los curas que hablan más fuerte de lo que deben, divulgando las faltas que le han sido confesadas.

Los confesonarios pudieron ser espacios de denuncia por abusos recibidos, como figura en el *Bocabulario de Maya Than*: “Açotóme mi marido por los chismes de su madre, *U hadzahen u uicham tumen yal than u naa*”; donde *al than o aalthan*, según aparece en entradas del Calepino de Motul, designa a “cuentos con sizaña”. Inclúyase inculpaciones inducidas por los propios confesores: “*Chaan va a uol tu beel batab?* ¿Sabes, por ventura los pecados del cacique o lo que ha hecho?” A la que se anexa la respuesta en caso de que la vida de la autoridad haya sido de dominio público: *Chaan yol tu lacal tu beel*, todos saben su camino.<sup>79</sup> Supuestamente no se exigía decir con quién se cometió el pecado, para no faltar contra el octavo mandamiento, que conlleva al desprestigio del próximo; pese a ello, sí se consideraba importante mencionar la cualidad del sujeto y el parentesco del deudor para diagnosticar la naturaleza del pecado (Molina, 1975: 14). Por ejemplo, un caso en el que el adulterio podría ser más grave si tenía connotaciones incestuosas.

---

<sup>79</sup> En el *Itinerario para Párrochos para indios* de Alonso de la Peña Montenegro se menciona que murmurar sobre la vida de los otros es pecado mortal; escuchar y callar sin reparar el prestigio del calumniado tiene la misma gravedad, pues se colige cierto disfrute de la situación y se peca de omisión, pues todos están llamados a ser caritativos. Escuchar y callar es pecado, pero no tiene la carga de restituir la honra del agraviado. Un esclavo o criado no tiene responsabilidad de reprender a su señor, aunque lo traten mal en palabra y obra. “Los indios [...] están desobligados de impedir la detracción y lo mismo se entiende respecto de sus caziques y gobernadores a quienes tienen grande respeto y no se atreven a contradecirles” (1726: 190-191).

Es curioso leer cómo por una parte se incitaba a que las confesiones no la escuchasen los demás, se enseñaba a guardar silencio sobre la vida de los otros, a cuidar el anonimato de los cómplices en el pecado, pero eso no exentaba la posibilidad de que uno u otro lenguaraz aprovecharse la oportunidad para revelar las faltas de sus vecinos, como pasó con aquella a la que refería García de Palacio:

Sucedió que estando la mujer del querellante de parto confesó, oyéndola un alguacilejo que estaba escondido, dijo que había cometido adulterio con los dichos referidos, y después de sana, el dicho aguacil la acusó ante el alcalde de los dichos delitos y por ellos la prendió, castigó y penó (García de Palacio, 1983: 76).

El sigilo hacia la vida de los otros a menudo pudo haberse roto ante peticiones de autoridades civiles y religiosas, como sucedía en todas las visitas pastorales de los obispos, bajo formularios estandarizados canónicamente y exhortado por edictos que precedían a la visita de los prelados a las parroquias de sus Diócesis. Por ejemplo, en el edicto de vista a Mapastepeque, con fecha de 24 de diciembre de 1684 de fray Francisco Núñez, obispo de Chiapa y Soconusco, con razón de “hacer inquisición y general examen de la vida de sus súbditos para enderezarlos al bien espiritual” se pidió la denuncia de los pecados públicos y escandalosos del lugar, se buscó a quiénes estaban casados doblemente o en otros lugares, o los que no hacían vida maridable. También se averiguó si hubo alguna venganza por medio de quemas a milpas y si había amancebados, hechiceros, ensalmadores... Se rastrearon posibles mentirosos en las entrevistas, falsos testigos y “alcahuetes o personas que encaminan a otras para ofender a Dios” (Núñez de la Vega, 1988: 197-198).

Recordemos que a partir del Concilio IV de Letrán los creyentes deben confesar una vez al año sus pecados a un sacerdote, y éste absolvérselos, obligación vigente en el catolicismo universal. Se exhorta el sigilo del confesor, porque “él que osare revelar el pecado que le ha sido descubierto en el juicio de la penitencia, decretamos que ha de ser no sólo depuesto de su oficio sacerdotal, sino también relegando a un estrecho monasterio para hacer perpetua penitencia”, como se dictó en el mentado Concilio (*Enchiridion symbolorum...* 2017:

n. 814). Para el caso de la Arquidiócesis de Yucatán, anualmente, durante la Cuaresma, se programan en cada parroquia ciclos de confesiones para que la feligresía cumpla con su deber anual. A ellos acuden diversos sacerdotes de pueblos cercanos para ayudar al párroco titular. Como pude observar en estos eventos, las filas de los padres foráneos eran más largas que la del sacerdote local; prefieren ir con aquél que no conocen, porque, pese al sigilo, sienten vergüenza de lo que enuncian desde el reclinatorio. Cuando el pecado es muy grave, igual prefieren confesarse en la ciudad de Mérida, con los ancianos canónigos de catedral.

Sobre estas reglamentaciones del Concilio se desarrolla la historia de san Juan Nepomuceno (1325), obispo de Praga. La trama de la historia radica en el martirio que sufre este sujeto al negarse a violar el sigilo sacramental, al ser éste el confesor de la reina Juana, esposa de Wenceslao IV, rey de Bohemia. Las diversas versiones sobre la vida del santo suponen una alegoría de conflictos entre Iglesia y el poder monárquico (De Velasco, 1736). La vida de san Juan Nepomuceno trascendería como patrón de la buena confesión, del sigilo sacerdotal, popularizándose su devoción siglos más tarde, con representaciones de él con una lengua entre las manos, ante el suceso de hallar tal órgano “palpitante” cuando exhumaron su cuerpo en la Catedral de San Vito en Praga en 1719, convirtiéndose en una reliquia apotropaica (Cuadriello, 2011: 148).

Francisco Xavier Clavijero en el siglo XVIII adoptaría el patronazgo de este santo como una piedad política e intelectual, correspondiente a la ya abanderada en la Compañía de Jesús desde 1731. Según los valores de entonces sobre la honra y la búsqueda de la verdad, los jesuitas rendirían devoción al mártir de Praga, como “víctimas silenciosas” ante el despotismo real, en una contienda donde otros “intrigantes socavaban los cimientos de su edificio político y cultural, presagio de su ruina y sus desgracias por venir” (Cuadriello, 2011: 148, 177). San Juan Nepomuceno gozó de mucho prestigio en el anecdotario virreinal y decimonónico, se creía que inmunizaba a sus devotos contra el chisme, la injuria y la calumnia, era un santo con un amplio espectro social de apropiación. Para el caso yucateco, se resguarda en la Biblioteca Yucatanese copiosa folletería local del siglo XIX que da cuenta de las devociones particulares a dicho santo en la sociedad meridana.



Anónimo novohispano, *San Juan Nepomuceno*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Colección Museo Basílica de Guadalupe (Tomado de Cuadriello, 2011: 154).

Es importante señalar que actualmente del confesonario se sustrae el *corpus* moral del pueblo. Los sacerdotes jerarquizan los pecados e inician su campaña de combate. No en pocas veces lo relatado en confesión se cita casi textualmente desde el púlpito, el ambón o la cátedra. Y no tiene que enunciarse el nombre del infractor, pues éste termina exhibido ante la feligresía, quien, en no pocas ocasiones deduce su identidad con base en la materia pecaminosa y los posibles ámbitos de ejecución: cargos públicos, condiciones familiares, etc. Varios casos me fueron relatados sobre personas que acuden con sus párrocos a inculpar a sus vecinos, hijos, suegras y nueras. Las acusadas, al ser reprendidas por los curas, emprenden la búsqueda de sus delatores y atan cabos hasta dar con los chismosos. Los feligreses se convierten en ojos y oídos del Dios *xooch'eador* configurándose una gran red de vigilancia, mediada por una ética de la palabra que combate el chisme y el pecado de escándalo por una parte, y por otra, lo fomenta como dispositivo panóptico.

## PECADOS DE LA LENGUA

Son numerosas las referencias bíblicas a las partes del cuerpo como instrumentos pecaminosos, conductos por los cuales el mal se reproduce. En el libro de Job, por ejemplo sobresalen reflexiones que enfocan a la lengua, como un canal de calumnias, de las que Dios protege: “Del azote de la lengua serás encubierto...” (Job, 5: 21). Igual la vislumbramos como un órgano no exento de cometer injusticias, pero con la capacidad de evitarlos (Job, 6: 30; 27: 4); también figura a modo de sitio de disfrute de la maldad (Job, 20: 12). Si buscamos en los *Salmos*, nos toparemos con infinidad de referencias a la boca y a la lengua, insertas en plegarias, consejos, órdenes a controlar, frenar sentencias dañinas y mentiras (*Salmos* 45: 1; 52: 2). El compilador del *Bestiario de Cristo* consigna que las lenguas hendidas, como las de las serpientes, están relacionadas simbólicamente con las malas palabras que causan dolor y corrupción (Charbonneau-Lassay, 1997: 106-108). Durante el medievo, en los siglos XI al XVI, se propagaron representaciones de hombres, mujeres y diablos que muestran sus lenguas monstruosas, aludiendo a pecados de lujuria, gula y burla, principalmente (*Idem*).

Traigo a colación lo ya dicho arriba por Carla Casagrande y Silvana Vecchio, que para el siglo XII, en medio de culturas orales, los pecados de la lengua cobraron mayor importancia.<sup>80</sup> A su vez ellas exponen los modos en que los autores medievales calificaban los pecados de la lengua: *detractio* (quitar la fama o lo bueno que hay en alguien, hablar mal de alguien, exagerando, inventando); la *contentio* (está ligada con la ira, origen del odio); la *derisio* (deseo de humillar a quien se alude, implica burlas y se expresa con la risa) (Guglielmi, 2005). Por su parte, en el siglo XIV, Martín Pérez en su *Libro de las confesiones* (1312-1317), hace hincapié en los pecados de la lengua, porque aunque tienen su origen en las demás infracciones, deben explicarse mejor a la feligresía (Soto, 2006: 418). En ambientes de constante persecución a detractores de las “verdades que se fueron edificando”, la mentira era

---

<sup>80</sup> Se supone que todas las faltas derivan de los siete pecados capitales, y en cada época y contexto social se edificaron jerarquías de aquellos pecados más presentes entre la feligresía. Así, para el siglo XIII la pereza —atribuida a los monjes— termina en cierta medida integrando a todas aquellas faltas relacionadas con el ocio, colocándose ésta como la “madre de todos los vicios”; por supuesto que estamos hablando de una sociedad donde el valor del trabajo es sumamente importante, o como en el siglo XIII, cuando el pecado de avaricia “desbancó” al de soberbia. Esto, vinculado al ascenso de una clase mercantil que privilegiaba los bienes monetarios como instrumento de prestigio y poder (Casagrande y Vecchio, 2003: 644).

uno de los pecados a combatir, porque “como hábito, anticipa a la herejía” (De la Vorágine, 2011, 1: 152).

Asimismo la boca, los labios y la lengua, tienen significaciones que evocan a bendiciones y a escenas que prefiguran el destino profético de los sujetos tocados por Dios; recordemos el pasaje de Isaías, cuando un serafín le purifica los labios con un carbón / hierro encendido (Isaías 6, 6) o el pasaje del Pentecostés: “y aparecieron lenguas repartidas como de fuego...” (Hechos 2, 3). San Basilio—un obispo del siglo IV y venerado en la iglesia ortodoxa— tenía además del poder de leer mentes y hablar diversas lenguas, la facultad de hacer hablar en otro idioma (De la Vorágine, 2011, 1: 124). Se cuenta que a san Ambrosio (S. IV) cuando era niño se le pegó un enjambre de abejas que entraban y salían de su boca, hecho que fue una señal que interpretó su padre como buena noticia sobre la vocación del pequeño (De la Vorágine, 2011, 1: 240). Lenguas y bocas benditas por un lado, lenguas ponzoñosas y malditas por el otro, nos dejan entrever el carácter ambivalente de la conducta comunicativa; sus implicaciones éticas se ven sumergidas en una constante disputa entre pecado y gracia; pensemos la ambivalencia de la risa sobre la cual se elaboraron complejas teologías en el medievo europeo y que siguen permeado en contextos indígenas y no indígenas americanos (Le Bretón, 2019; Cándano, 2000).

Figuras serpentina en ambientes actuales están relacionadas con la infamia, la mentira, quizá sea clara la explicación al vincularla con alegorías luciferinas, presentes en la literatura bíblica, medieval y en tantas representaciones visuales en el mundo en los siglos subsecuentes. En América, de personificar divinidades pasaron a ser mensajeros oníricos de que chismes, habladerías, malas famas y enemigos se aproximan a la vida del soñador.<sup>81</sup> En Cenotillo por ejemplo dice don Manuel que “en el monte se puede escuchar a las serpientes que chismean, se burlan de los hombres y de los demás animales, hasta se carcajean, los escuchas como viejas chismosas, esas son las *chail*”. Aunque, por otro lado, el mudar la piel de las serpientes

---

<sup>81</sup> Como también reporta Santiago Bautista Cabrera (2017) en la comunidad de Cruz Blanca en el noreste de Veracruz. Terry Rugeley enuncia que soñar con serpientes entre los mayas peninsulares significa problemas con el cónyuge (2012: 51).

figura, según el *Calepino de Motul*, con la voz *Çol ancil*, “mudar el cuero [costra] de las culebras” y, por metáfora, mudar la vida y dejar los pecados.

“AQUÍ LO DICES, AQUÍ LO PAGAS”. EL CASTIGO AL CHISMOSO

En un contexto donde la vigilancia civil es casi ausente y el aparato eclesial no tiene tanta injerencia física, es necesario acudir a referentes morales que guíen las prácticas. A veces se remite a la vida en “los tiempos sin luz”, “cuando había mucha inocencia”; otros tienen que ser vigilantes, atalayas que acostumbren su mirada a la nocturnidad, no dejen llevarse por lo aparente, las falsas sombras, los ruidos ambiguos.

Aunque existe la amenaza del Purgatorio y el Infierno después de la muerte, como cronotopos de penitencia —el primero transitorio, y el segundo perpetuo— pareciera que en parte de la mentalidad peninsular y de otras sociedades, las penas por los pecados tienen que pagarse en este mundo; el Infierno se vive en lo temporal. Como esperanza de atestiguar la impartición de justicia, varias personas enuncian suertes de maldiciones que, como respuesta al daño recibido, envían a sus interlocutores. Se trata de una lucha verbal con repercusiones tangibles, pues la palabra construye realidades, encadena sucesos e historias que terminan a veces en tragedias, como la descrita en la historia de la mujer parlera presentada al inicio de este capítulo.

Fue sorpresa mía encontrar entre un repertorio de maldiciones que, según el redactor del *Calepino de Motul* salían de voces femeninas, algunas vinculadas a lenguas ponzoñosas. Varias están plasmadas en otros textos análogos y fueron ya consignadas por Cristina Álvarez (1984: 510-511): “*Auat mo auak*, ¡Véngate esa enfermedad! es maldición péssima que dicen las mujeres”. La autora traduce esta expresión como “hínchese tu lengua”, y según mi traducción refiere a “grito del ave *mo* (guacamaya) tu lengua”, es decir, “que grites como la guacamaya”. A propósito, en el *Calepino de Motul* se halla la entrada *auat mo*: “Una enfermedad como hijada<sup>82</sup> que le da a los niños que les hace dar de gritos hasta que se mueren,

---

<sup>82</sup> Según el *Diccionario de autoridades*, la hijada es “cada una de las dos cavidades simétricamente colocadas entre las costillas falsas y los huesos de las caderas” (1734: 209).

y algunas veces a los grandes”. En este sentido, la imprecación aludiría a algo así como “que te caiga la enfermedad *auat mo*”, que supondrá gritar hasta fallecer.

A decir de Villa Rojas, citado por Mónica Chávez (2013: 168), el *mo* era un pájaro mítico que lloraba como bebé y atacaba a los pequeños al volar sobre sus viviendas, les vomitaba una sustancia dentro la boca a los que dormían con ella abierta. En Cansahcab y Temax y otros pueblos del noreste yucateco se cuenta que el *xtatakmo* es un ave que vuela “de cabeza” y que avisa la muerte de los niños con sus gritos —“que asemejan a los de un cristiano”—, también anuncian cuando alguien se va a suicidar. Así, las personas cuando escuchan a este pájaro o lo ven caminar sobre sus albarradas salen con sus escopetas a ahuyentarlos para evitar que se cumpla su mal presagio. Supongo que para evitar contraer la enfermedad descrita lo mejor sería “cerrar la boca”, incluso cuando uno duerme.

Laura Caso, aludiendo al trabajo de Ralph Roys (1965) apunta que la transgresión social para los mayas coloniales (*koch*) permitía la entrada de ciertas enfermedades a causa de que algunas deidades y malos vientos poseyeran a los infractores. Así en el *Ritual de los bacabes* se enumeran algunos padecimientos como el trance erótico, convulsión y el trance “jaguar-guacamaya” (Caso, 2011: 23).<sup>83</sup>

Tan sólo por hilar la historia inicial con lo inmediatamente mencionado, traigo a colación que la relatora agregó que tres días antes del suceso (el feminicidio motivado por un falso testimonio), en la albarrada de su hogar había cantado el *xtatakmo*. Tanto la familia como los vecinos se encontraban a la expectativa. La noche del asesinato, el marido llegó borracho y su *sakach t'aan* (insultos y groserías) se oía a lo largo del camino, tanto que asustó al perro de la casa, que salió corriendo y movió una cortina de pitas de henequén usada a modo de puerta, creyendo así el marido que quien escapaba era el amante de su esposa. Tomó el rifle y lo accionó. Muerta la mujer, el sujeto se quitó la vida, dejando huérfano al neonato,

---

<sup>83</sup> En el pueblo de Cenotillo, un señor mayor advirtió que no hay que burlarse de un halcónido que vuela de espaldas, porque de lo contrario se adquiriría una enfermedad que ensanchase la boca provocada por el volátil: “El pájaro *kos*, el *pach'kos*, nosotros lo conocemos como *pach'koz*, empieza a pendejear, wuuu, wuuu, ja, ja, ja, y si lo burlas al cabrón, je,je,je, queda grande tu boca, porque él tiene grande su boca, ¡no lo burles porque te va a salir *xa'yak* [ruptura en la comisura de la boca.]! ja, ja, ja”. Otra ave que en la narrativa se vengó de los humanos por que se burló de él es la lechuza. Desde entonces decidió llevarles malas noticias: De hoy en adelante anunciaré la muerte de todo indio (Abreu, 1961: 61).

que murió transcurridos los ocho días. La interpretación final fue que el ave había anunciado la muerte del niño, no la de la madre, aunque ésta fue necesaria para el cumplimiento del presagio: “era eso lo que estaba anunciando con sus gritos”, “su anuncio es verídico”. Como vimos, hay otros vigilantes no humanos que interpelan la comunicación de los chismosos, habladores, burlones y los engañados.

Otras suertes de condenaciones vinculadas al habla son: *u boxel a chii*, “su labio de tu boca”, equiparado a *bin in hat a chij*, “yo te rasgaré la boca. Son palabras de mugeres cuando riñen”;<sup>84</sup> *cotz a uak*: “arránquesete o córtese la lengua. Maldición pésima de mugeres”; *chibal a uak*, “muérdete la lengua”; *ta kux a uak*, “arránquente la lengua”; *ta kux a uak*, “arránquesete el pecho”; *Tzacom a uak*, “maldita tu lengua” (Álvarez, 1984: 511).

Si la lengua fue el símbolo del castigo del relato anterior, en la siguiente narración, son los órganos sexuales de una mujer de Komchén, Yucatán, acontecimiento ocurrido en tiempos oscuros del siglo pasado.

En el pueblo de mi amiga lavandera de Komchén, había en su pueblo una señora muy bonita, que quedó viuda. Se dedicó a la mala vida, a la putería, se metía con puros hombres, las esposas de estos sufrían mucho, porque los amantes le regalaban cosas, alhajas, dinero. Las señoras se molestaban mucho por la señora. Ella llegó a hacer su casa de piedra, de mampostería, a diferencia de los demás del pueblo que sólo tenían de bajareque. Tenía alhajas, tenía su soguía [*sic* por soguilla], hipiles de hilo contado. También le daban cerveza. Pero vas a ver... las señoras sufrían, ella tenía mucho. Hay hombres que hasta perdieron su ganado, todo se lo daban. La lavandera dijo que también se metió con su marido, y dijo: “A se acaba eso, cuando quede vieja ningún hombre se le va a acercar”.

Llegó el día en que se enfermó la señora, si pasas por allí se oye el llanto: ¡Auxilio, auxilio! gritaba. Mi amiga la lavandera entró a ver qué pasaba y vio a la mujer caída de su hamaca y tenía calentura. Se cayó cuando iba a ir al excusado, iba a ir al solar y se quebró su pie. La mujer alzó a la enferma como pudo, pues está gorda, está hermosa, bonita, y ya estaba toda llagada, toda *wixada* [orinada], y la calentura no cedía.

---

<sup>84</sup> Es común escuchar sentencias en español yucateco que, como el primer ejemplo, sin decir qué le ocurra a “el labio de tu boca” se entienda como un mal deseo o con un aire de incredulidad, según el contexto: “tu culo”, “tu queso” [tu vagina], “tu mamá”, “tu *iii*” [tu ano].

Aista', para qué te hago más largo el cuento. La enferma dijo: Tengo dinero. Dentro de su brasier saca su dinero. La medicina no le hacía bien, no tenía hijas, no tenía a nadie que vea por ella, y pues ¿cómo vas a dejar morir a alguien como perro? Eso me dijo la señora de Komchén. Así que la empezó a cuidar, la bañó, y todo. La enferma como agradecimiento y como sabía que ya se va a morir le dejó la casa, porque fue muy amable con ella, y no tenía a nadie. Lo que recuerda la señora es que la mujer enferma decía llorando mientras se lastimaba sus partes íntimas con su mano, como si estuviese arrancando su piel, se llagaba y se llevaba la mano a su boca y decía en maya, porque esto que te cuento lo contó la señora en maya: *taan in-jantik u-toojol in-wit*, [estoy comiendo el valor de mi culo] lo repetía una y otra vez, así llorando del dolor.

La narrativa anterior, relatada en lo que podría ser un presente histórico, no sólo refleja algunos de los valores de la vida social, aspiraciones materiales como una vivienda decorosa, joyería, vestidos ostentosos y cánones estéticos sobre cuerpo femenino, si no también presupone los caminos por los que no se deben adquirir esas riquezas. Con un “vas a ver”, sugiere en el relato un cambio de suerte; viene la enfermedad, aquella con la que cualquier cuerpo “hermoso” sucumbe. Así se habría de cumplir la sentencia: “A se acaba eso, cuando quede vieja, ningún hombre se le va a acercar”.

El silencio y compasión de la “buena samaritana”, a pesar de haber sido agraviada por la “mujer pecadora” del relato, le hace tomar parte importante en la retórica: se compadece y decide hacer un lado sus rencores. Esta actitud le traería en merced la herencia de las propiedades de la agonizante, bienaventuranza alcanzada por su propia caridad ante el estado solitario de aquella mujer viuda y sin familia, exiliada de la comunidad. Las únicas palabras en maya dentro de la historia —*taan in-jantik u-toojol in-wit*, repetida una y otra vez mientras la agonizante devora la parte de su cuerpo con la que obtuvo bienes y pecados— enunciadas como cita textual, síntesis de la narrativa y cimienta de un sistema moral en el lenguaje de la protagonista y de sus narradoras, se fijan en sus memorias, sobreviven y pesan sobre el resto de una vida narrada en castellano. Aunque el pecado de esta mujer no se relacione directamente con la boca, traigo aquí, un comentario realizado al emblema de la envidia de

Otto van Veen con la finalidad de atar la historia de la mujer chismosa de Santa María y la de Komchén, quienes culminan su vida alimentándose de su propia debilidad carnal: “este vicio carece de algún deleite; éste sólo trae consigo el castigo de sí mismo, se revuelca y se emponzoña con su mismo veneno; todo es ira, todo es furor, todo es rabia, hasta comerse su mismo corazón” (*apud* Jaime Cuadriello 2011: 156)

“La envidia, causa de infinitos males”. Una anciana devora su cabello serpentino. Atrás, una víctima será castigada a causa de su ignominia. Bajo la imagen yace la leyenda:

“Yo soy quien fomenta el scisma,  
Que destruye los Mortales;  
Quien Vida y Honras abisma,  
Madre Universal del Madres  
y enemiga de mí misma;  
Porque del bien ageno hago ponzoña  
y vivo del veneno”.

Imagen tomada del *Theatro moral de la vida humana en cien emblemas* de Otto van Veen (1701). Biblioteca Nacional de España.



Un escenario muy parecido me describió don Mat, veterano cazador de Cenotillo, al contarme una historia después de enunciar un dicho similar al que Pacheco Cruz registró en el sur de Quintana Roo a mediados del siglo pasado: *Max cu tuube mixhunteen unáh ca u ledze* [quien escupe, ni una vez lo lamerá] (Pacheco, 1945: 58). Don Mat cuenta cómo una mujer mayor, vecina suya, siempre que daba su opinión, criticaba, ofendía a alguien, escupía al suelo y concluía con la sentencia: “saliva que escupo no la vuelvo a tragar”. Al final de sus días, “tirada” en su hamaca, ante sus familiares y rezadoras repetía una y otras vez con gritos y súplicas: “¡saliva! ¡saliva! ¡saliva!”. Todo el día y toda la noche estuvo así, hasta que los presentes reunieron de sus babas en una jícara y se la dieron de beber; solamente así logró descansar en paz. Agrega don Mat: “es toda la saliva que decía siempre; quería decir que no daba su brazo a torcer de lo que decía”. En Santa María, Cansahcab, la misma sentencia la expresaba un padre cuando sus hijas se “huían” de la casa sin un matrimonio decente de por medio, por lo que no deberían pisar de nuevo aquel hogar de donde partieron.

Paulina, de 60 años, oriunda de esta pequeña localidad, asegura que los pecados que se cometan en vida, harán sufrir a la persona al final de sus días, pero ya será muy tarde para enmendar el daño. Ella relata que su abuelo era un *ts'u'ut* (tacaño), “un codo”, avaro, que cuando pasaba “el caridad” nunca le quería dar nada, no regalaba ni el agua. Como tenía una buena milpa y en ella chiles sucurre para hacer relleno negro, los vecinos le pedían la semilla para poder cultivarlos también. Él, en su avaricia, le tiraba agua caliente a los chiles para que sus semillas no germinasen en las parcelas de sus vecinos; “les daba las semillas para quedar bien, pero sabía que no iban a darse”. Me permito repetir el patrón generalizado de este tipo de relatos: “al final de sus días, en su hamaca”, ordenaba a su esposa a que atendiese a los “caridades”, que aseguraba habían llegado a su puerta, pero que nadie más venía ni escuchaba. Se la pasó ocho días tomando el agua de su pozo, “pedía y pedía más agua, quería gastar el agua de su pozo que tanto cuidó muy egoístamente; cubetas y cubetas tomaba hasta que murió”.

Un último ejemplo, que me fue relatado en Cenotillo, por el protagonista de la historia. Se inscribe en la serie de relatos con el argumento: pecado o maldad-regreso del mal hacía sí, afectando su cuerpo. Como se verá, no tiene que llegar el final, para darse cuenta se las consecuencias de las acciones.

Todo lo que haces aquí lo pagas, no arriba. Yo, de antes, cuando pasé a vivir aquí había un chingo de perros, pasas y hay mierda. Agarré y compré veneno, si no tengo matado 200 perros, no tengo matado. Se me gasta, compro otro. Hasta que una vez, uno de aquellos que envenené, lo vi en el centro del pueblo, me vio, se me quedó viendo. Ese mismo día, en el gremio, llevando el gremio, un volador estalló en mi ojo. Desde allí me chingué este ojo. Me dice mi esposa: estás pagando todo lo que hiciste. Desde eso no veo con este ojo. Pero ahora, si te ven matando a un perro, te meten en la cárcel. Ahora da pena, y pues es lo que estoy pagando. Como la ley del caballo, desde que una pata esté dañada, dale un balazo, porque ya no sirve, así ya sacrificué, si le da derriengue, lo mismo.

La toma de conciencia sobre la correlación de prácticas y sus efectos se puede dar ante opiniones de otros (en este caso, de una mujer, su esposa) quienes se atreven a emitir sus juicios sobre la bondad o maldad de las conductas. El elemento central que ata las suposiciones y las certezas es la mirada del perro y la pérdida de la visión en un ojo. El animal, en nombre de todo el resto de los canes envenenados, reclama al humano su actuar; no necesita de palabras para denunciar, tal como una de las actitudes que se esperan de un agraviado: “No reclamar, ¿para qué? Mejor que sea uno y no dos”. El callar del inocente no obstruye el camino de la palabra o de la maldad que, como *boomerang*, regresa a su punto inicial. La convicción de “estoy pagando”, supone vivir bajo un régimen donde la justicia civil actual “quien castiga a los que maltratan animales” no opera, y que no fue necesario que los demás sepan quién fue el “mataperros” para sufrir un castigo. Se trata de una punición que se asume en el secreto doméstico, el propio sujeto concatena su obrar con los males que le van y le vienen y a partir de tal experiencia confecciona las directrices de sus siguientes dilemas:

Si vienen mis nietos y me dicen, “Abuelo llévanos a la corrida” [de toros], lo tengo que hacer, lo que no hice con mis hijos lo voy a hacer con mis nietos; con mis hijos no hice nada de eso. Antes no creía en esas chingaderas, pero eso de los dichos sí lo creo, porque se cumplen, lo estoy viviendo, y lo cree la gente porque lo viven, y lo están viendo y lo creen, creo. Porque si llegando el tiempo no le haces caso a tus nietos, te van a mandar a la chingada. Yo aquí con mi papá, sólo por ser mujeres no quiso a sus nietos, pero tengo otro hermanito, sólo a esos niños quiere. Dice: “Están mejor los hijos de mi otro hijo, el de las mujeres, nada”. Ahora las ves ¡puta! Están bien posicionadas y ni caso le hacen a su abuelo. Y mi papá está enfermo, y ni mis hijos lo van a ver, no tuvo contacto, es lo que yo no quiero que me pase. Le digo a mi esposa: “Si desprecio a mis nietos ahora, ¿quién hijueputa me va a ir a ver?”

Retornando al tema del castigo corporal, cabe señalar que en diversos *exempla* medievales, de acuerdo con la parte del organismo involucrado en el acto pecaminoso, se aplicaba un tipo de penitencia específico. Un joven hereje quedó mudo por hablar mal del santo, burlarse de su martirio representado en una imagen. Pidió que le devuelvan el habla, a

cambio de abandonar la herejía. El joven recuperó la voz y pidió a su confesor que hiciera público su milagro (De la Vorágine, 2011: 271). A una mujer que calumnió a su hijo de incesto le partió un rayo en la historia de San Andrés (De la Vorágine, 2011, 1: 32). En la descripción de la Cuaresma De la Vorágine consigna:

Como hemos dicho ya, nuestro cuerpo consta de cuatro elementos, cada uno de los cuales tiene su especial asentamiento en una parte de él: el fuego, en los ojos; el aire, en la lengua y en los oídos; el agua, en los órganos genitales y la tierra en las manos y en los demás miembros. En los ojos reside la curiosidad; en la lengua y en los oídos, la chocarrería; en los genitales la voluptuosidad, y en las manos y demás miembros, la crueldad (2011: 152).

En las hagiografías de la *Leyenda Aurea* el cuerpo es objeto de castigo, porque es el vínculo con el pecado. La impartición de la justicia divina, como la retórica de nuestros ejemplos locales, se aplica en esta vida. Así, los testimoniantes de los trágicos finales de los pecadores corroboran el quehacer divino y difunden el suceso para advertir a los suyos. Las partes del cuerpo como agentes cuasIndependientes delatan la materia del pecado, evidencian al injusto, quien recibe su condena. Comparemos lo dicho con el pasaje evangélico que hace alusión a los órganos pecaminosos: “Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer [pecar], sácalo, y échalo de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al Infierno” (Mt. 5, 29).

La anterior creencia no es fortuita si pensamos en los tratados sobre las *geografías de transmundos* (Rodilla, 2004) en los que se diferenciaban las penas según los pecados cometidos. A propósito, Juan de Palafox argumentó que los castigos afectaban a las partes del cuerpo que habían participado en la transgresión: “de suerte que si un hombre murmura o mata padecerá en la lengua por la murmuración ardentísimo fuego y en el brazo ardentísimo dolor” (Von Wobeser, 2016: 75).

La historia de una mujer de Cenotillo permite ver la versión de la afectada por los chismes de otra mujer. En vida comenta su experiencia y señala a aquella que le hizo sufrir durante mucho tiempo. Su relato inicia cuando su esposo se fue a los Estados Unidos a

trabajar de bracero. Con varios hijos por crecer y sin recibir las remesas esperadas, emprendió un negocio de comida. Pasaron varios años sin noticia de su esposo, mientras tanto dedicó cuerpo y alma a los suyos. Un día, el menos esperado, vio entrar a su esposo por la puerta trasera de su casa. Él había sufrido en el norte un intento de suicidio, trayéndole consecuencias mentales. Su actuar se debió a que una mujer que fue a visitar a la comunidad cenotillense al vecino país, le contó al esposo que su mujer, en el pueblo, tenía una nueva pareja. El retorno del señor a su casa en el pueblo yucateco fue el inicio de un largo Infierno, lleno de maltratos, ofensas hacia su esposa por haber “enloquecido de celos”. Mientras, ella tuvo que trabajar más para mantener a una nueva carga que le reprochaba continuamente una falsa infidelidad. Los vecinos que escuchaban todo lo que sucedía en aquel hogar le decían a la señora: “¿Cómo puedes soportar tanto maltrato?”, a lo que ella respondía: “Algún día Dios me hará justicia”, y aprovechaba informar sobre aquella mujer que fue con el chisme al otro lado, a Los Ángeles. El marido murió, la mujer, viuda siguió su trabajo como hasta ahora, desde donde se relata. Cuando le pregunté qué había pasado con la mujer que la acusó falsamente, y si le había reclamado, me dijo: “Vive acá, yo sólo la veo, ella sabe lo que hace; pasa, me ve, baja su cara, a veces saluda, quién sabe cómo va a acabar, pero como sabe lo que dijo, lo que le hizo a mi marido y lo que me hizo a mí y a mis hijos, seguro no estará en paz”. Mientras comentaba esto, su mirada viajaba a dicho encuentro. Evitar el reclamo cara a cara me figuraba un silencio orgulloso, de aquellos que pretenden castigar al enemigo y esperan la pronta impartición de justicia, sin mancharse las manos. Al hacerle la fama a la susodicha, esta señora esperaba un final solitario para la chismosa, como los finales de los ejemplos arriba descritos. Sin escucharla tácitamente, la maldición estaba allí.

Las maldiciones pueden afectar a quien las emitió, como la saliva cuando se escupe hacia arriba. Por ello se invita a esperar el retorno de las malas palabras y ver cómo el maldiciente “come su miarda”, “muerde su lengua”, “come su boca”. Cuando se cumplen las expectativas, un goce envuelve al agraviado, que agradece que finalmente se haya hecho justicia. En su “silencio” se guarda un aire de maldición, en su disfrute yace una gratitud a la ley del “ciclo de la palabra”. Al ocultar los discursos (Scott, 2000: 38) no sólo se busca la

virtud de la prudencia, sino también se procura la eficacia de dicho axioma. Entrecomillo el silencio, porque no está exento de gestualidad retadora: suspiros, sonrisas...

Otras veces el silencio amortigua los problemas, impide que se prolonguen, como me refirió una señora de 50 años de Cenotillo:

Antes castigaban al que acusaba porque está mintiendo. Yo les cuento a mis hijos lo que me pasaba para que ellos no lo hagan, para que sepan el peligro que corren. A no agarrar lo ajeno.

¡Saber callar es bueno! No responder, déjalo, no te metas en problemas, no devolverlo, ¿para qué? Que haya un canalla y no dos, pleito que nunca se va a acabar, mejor vivir.

No es mi intención dilucidar sobre el tiempo cíclico, pero trataré de pensar cómo ciertas acciones o hechos brindan la noción de que el tiempo gira como un carrusel y nos lleva al mismo destino de donde partimos. Miguel León-Portilla, al referirse al tiempo cíclico de los pueblos mesoamericanos y la enunciación de la profecía apuntó: “La profecía puede ser una relectura del pasado en cuanto anticipo del futuro y también proyección del presente que ilumina el sentido de lo que ya sucedió” (León-Portilla, 1992: 232). Este tiempo cíclico, alimentado de una valoración moral, implicaría la espera del mal o el bien en sí o en los demás: “porque ya pasó, pasará”, “sucederá porque sucede”; pero la bienaventuranza o la maldición pueden alterar el devenir del tiempo con la palabra emitida. Con los enunciados es posible manipular el tiempo, al menos los eventos que en él puedan o no repetirse. Porque ya ha pasado, se piensa que puede suceder y se espera o desea que ocurra, porque se quiere ver (con un sentimiento de goce, indignación, decepción, resignación...) la impartición de un tipo de justicia que aplica con o sin la maldición de los afectados, pues ya están establecido así en las obras de los maldicientes, los malhechores. El dictamen puede extenderse hasta la familia y comunidad del malhechor y pecador, como lo señaló Mary Elmendorf para un caso de incesto en Chankom en el siglo pasado (1973: 37).<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> A partir de algunos aspectos narrativos que me fueron compartidos en Cenotillo sobre el impacto que tuvo la Guerra de Castas en el lugar, incluyo aquí una cita de Nelson Reed al obispo Guerra, el cual había mencionado que “los horrores de la guerra” eran parte de “la justicia divina, por la merma de la fe religiosa y el incremento del secularismo”. Las respuestas a tal apreciación sugerían un sentimiento de venganza de los mayas a los blancos, no

El profeta se adelanta a las consecuencias de los actos de las personas, en la lógica de causa y efecto, como lo realizan los curas en las iglesias, juzga el presente y advierte del futuro próximo. Esto mismo hacen las personas mayores, al mirar su vida y estructurar sus experiencias a este formato moral de la repetición.

En Temax escuché de una mujer joven las siguientes palabras: “Cuando un hombre se aprovecha de mujeres, juega con sus sentimientos, las embaraza y las abandona, se dice, ‘El día que tengan familia, puras hijas va a tener’.” Semejantes opiniones oí en Cenotillo de voz de una mujer que fue criticada por su vecina ante el hecho de que su hija quedó preñada sin haberse desposado: “Déjalo que hable: tiene hijas”. En caso de que a alguien le roben y se sepa quién fue el ladrón se dice: “Lo que rápido viene, rápido se va”. Estos enunciados emitidos al aire, proporcionan cierto consuelo en los afectados, dejan a la “voluntad divina” el castigo del ofensor, la venganza, en muchos casos como una oración a Dios para que éste ejecute su sentencia a su favor. Al mismo tiempo transmiten a sus cercanos la fórmula de dicho sistema moral.

En el *exemplum* citado en el capítulo anterior “The history of the creations”, los dos hijos mayores de Adán, en esta versión Melchor y Gaspar, ven a su padre borracho y caído, así que le pintan la cara de color negro para que éste sienta vergüenza de sí mismo. Los hijos queriendo aconsejar a su padre, reciben un castigo: al ir a bañarse al mar, Melchor se tiñe de negro; su hermano, Gaspar queda medio negro, mientras que Baltazar, el *jtup'*, el más pequeño, al no haber participado en la burla, mantiene su color blanco. El origen de las razas y de los santos reyes de Tizimín, en este relato (negros, los cubanos; morenos, los indios; blancos, los estadounidenses) se asume bajo la lógica del castigo por haberse mofado de su propio padre. Margaret Park complementó esta idea con otros testimonios donde quien se mofa de los infortunios de otros, es castigado con el mismo problema que desacreditó: la relatora de esta historia asegura que tuvo un hijo “tonto” porque insultó así a su sobrino (1935: 10). Añádase aquí la consigna de que “el alcohol tiene oídos”, “los vicios escuchan”, los males

---

como castigo divino sino como pago por todo lo que les “han enseñado”, por lo que “les han hecho” (Reed, 2018: 85). En Cenotillo, algunos mayores sugieren que los blancos se buscaron todo lo que les hicieron los mayas *ni'ites*.

vienen porque se les llama. Terry Rugeley rescata esta misma idea de Park y consigna que la humildad y el estoicismo configuran parte fundamental de la ética de los campesinos mayas (2012: 53).

Así en Cansahcab se les enseña a los niños a no burlarse de alguien con síndrome de Down, o algún padecimiento mental o motriz, pues “Si te le quedas viendo, lo apuntas, te ríes de él, Dios dirá: ‘Hijo ¿te gusta? Veo que quieres uno así’; entonces te lo manda”. La práctica de esconder a los enfermos, nunca sacarlos, tenerlos en completa secrecía se justificaba bajo el temor de recibir desaires de los demás, críticas no sólo a la condición física o mental del sujeto sino a la condición moral de la familia, de los padres. Además que en varias ocasiones que presencié en estos sitios, a los pacientes, aunque ya tengan avanzada edad, se les llama y trata como niños pequeños.

En esta lógica, los homófobos pagan su boca con hijos homosexuales; las que critican a las prostitutas “comerán mierda” con sus hijas o nietas “putas”. Los que se burlan de la condición de los otros se les revierte a ellos. En 2003 en Maní, de boca de un señor mayor, escuché la siguiente profecía, la cual, aseguraba, no estaba escrita en el Chilam Balam: “Llegará el día en que ya no distinguiré a las personas si son hombres o mujeres”. Él aseguraba ya eran esos tiempos, pues “las mujeres usan pantalón, los hombres usan arete”, y pues, la homosexualidad “parece una epidemia”, como me fue señalado en Dzidzantún. Al entrar al tiempo cíclico moralizado, dichos “males” del hoy resultarían ser el castigo de los intolerantes de hace unos ayeres. Frenar la reproducción del mal implicaría no necesariamente abrirse a las nuevas pautas morales, sino cuidarse de no caer en chismes, no infamar: “Mejor no hablo, no vaya a ser que Dios nos mande a alguno fallado [homosexual, enfermo,...], qué bueno que hasta ahora no nos ha tocado alguien así”.

Se dice que la mujer de la historia que se lastima los genitales, gracias a su arrepentimiento, pudo Dios apiadarse de ella. Su auto sometimiento tiene una característica, lo hizo frente a quien le salvó, que al mismo tiempo fue víctima suya, al ser amante de su esposo. Eso sería como cumplir la justicia que mujeres como ella pedían, por los daños que “la mala mujer” les hizo.

En la historia de la mujer de Santa María, los movimientos de la lengua se muestran involuntarios, como si el músculo hubiera cobrado vida independiente y haya ejecutado la justicia esperada por las rezadoras que atestiguaban aquel suceso. Así, la justicia divina tiene efecto en cuanto hay personas que confirman la conclusión de la vida del pecador, pero de manera trágica y paulatina.

Las escenas de agonía en sendas historias son muy familiares en los rituales *premortem* en la Península, donde, de acuerdo con Maas Collí, “los familiares permanecen cerca del moribundo para observar sus reacciones y escuchar sus últimas palabras”. La agonía es un tiempo en el que las fuerzas celestiales e infernales se disputan el alma del moribundo y las rezadoras tienen mayor injerencia que los sacerdotes. La duración de la agonía supone lecturas sobre la vida moral del sujeto sufriente, los visitantes se convierten en jueces y analizan las malas y buenas acciones del individuo (1983: 131, 132). En Chemax, Sotuta, Tibolón y Huhí se estilaba, si era necesario, ir en búsqueda de las personas con las que en vida tuvo problemas el enfermo; en caso de que éstos se hallen muertos, se le pedía al más anciano del pueblo que tomase el lugar de aquella persona, para así solucionar los problemas pendientes. A esto se añadían suertes de castigos corporales a los difuntos, como azotes con una cuerda con 50 nudos que prefiguran las aves Marías de los cinco misterios del rosario. Práctica análoga se realizaba en las haciendas henequeneras donde Narcisa Trujillo realizó trabajo de campo en los setenta (Maas, 1983: 133).

Ya muerta la persona, en Cansahcab, Temax y Cenotillo, los familiares no deben amortajar el cuerpo. Lo mismo señala Hilaria para el caso de Chemax. Se busca a otras personas, vecinas o conocidas a que realicen la acción. Éstas se enteran de detalles de la vida íntima del difunto, a través de las marcas que estén en su cuerpo. Por lo general se solicita la ayuda de personas prudentes, aunque no siempre se cumple lo esperado.

Los últimos días de la vida de una persona pueden fungir como evaluadores no sólo de la vida moral de un sujeto, sino también de la comunidad, quienes rememoran los códigos morales que rigen la existencia. En los “tiempos sin luz”, se recuerda, “las personas pagaban su muerte”, se dice en Cansahcab y en Cenotillo. Como hasta la fecha se estila, aunque cada

vez menos, en estas localidades, “si fue buena la persona, si tuvo buena fama, paga todo su funeral”, pues ponen en el velorio una lata en la que las visitas depositan sus donativos. Si el sujeto fue malo, su familia tendrá que ajustarse hasta donde sus posibilidades económicas lo permitan. Pero en tiempos actuales, no se necesita de buena fama para costear el cortejo fúnebre, pues “el palacio lo paga todo, desde la mesa donde ponen al difunto, la carroza, la caja, las flores; todo lo da el Ayuntamiento”.

Así como se realizan distinciones en la justicia de antes y la de ahora, en la narrativa mantiene otra lógica en la jerarquización de la gravedad de las faltas. Por ejemplo pasa desapercibido el castigo del sujeto que se deja llevar por los chismes y ejecuta a su mujer, pues la intención del relato se centra en lo que puede desencadenarse de una práctica comunicativa desleal. Los hombres en varias de estas historias figuran como “engañados” inducidos por mujeres a matar, a vengarse de una supuesta infidelidad. Sus acciones no se juzgan en cuanto tienen la libertad o maldad de hacerlo, sino en cuanto obedecen a una suerte de “encantamiento”, actúan como sin juicio crítico, como “sin razón”, “enbriagados”, “sin voluntad”. No puedo decir que los *exempla* yucatecos tengan la característica común de guardar aires de misoginia, pues mi muestra apenas es un grano de arena en un mar de narrativas. Pero en este caso, al menos sí podría pensar que se repite el patrón de la mujer embaucadora al pecado a los hombres, como puede leerse desde el Génesis bíblico, en los *exemplum* que analizó Lacarra (Cándano, 2000: 48), las acciones pecaminosas que realizan Juan y María en el *Calepino de Motul*, y numerosos ejemplos por encontrar.

Las alteridades de estas historias a veces parecían cercanas, otras muy lejanas en el tiempo y en el espacio. A veces tenían nombre y apellido, otras ocasiones, importaba resaltar sus obras y no sus identidades. Supongo que estos aspectos narrativos dependían de los efectos a conseguir: en algunos casos impregnar de veracidad a los hechos (como lo sugiere el atestiguamiento), en otros desdibujar a los protagonistas para no infamar. La característica del *exemplum* hagiográfico es que, como se dijo arriba, se considera como verídico y como susceptible de volverse a repetir cuando se ponen las mismas condiciones de pecado. La reiteración de los sucesos actualizan los enunciados del pasado.

Con o sin instituciones y sus agentes mediadores, como los curas o jueces de paz, las personas confeccionan pautas de interacción *cara a cara*, donde lo que podría ser “control social” se desarrolla mutuamente. A miradas de la divinidad, o de cualquier otra autoridad sobrenatural, la libertad de dejarse sentir observado posibilita la entrada de otras posturas morales. El devenir del tiempo se dinamiza por medio de las interacciones de los sujetos, con la palabra irrumpen la monotonía de las horas, días y años, fabrican realidades y manipulan el destino, hasta donde pueden. Además de pensar en el carácter cíclico del tiempo en sí, podríamos cavilar en la manera en que la moralidad instaura un régimen sobre su curso, adelantando y retrasando los acontecimientos repetibles. La luz, la oscuridad, la verdad y la mentira, afectan la noción cronológica y espacial, moralizan las épocas y espacios con las que los sujetos se espejan a menudo.

Además de las concepciones religiosas sobre la palabra, ya descritas, podemos preguntarnos: ¿Qué otros mecanismos existen en las comunidades para educar, enseñar las pautas morales en los que “ni el Estado ni la Iglesia” influyan directamente? ¿Podemos pensar en otras formas de impartición de justicia en una sociedad que se percibe como moderna? ¿Habrá otro espacio social en la que la cadena de chismes cambie o tenga otras connotaciones morales? ¿En qué otros ámbitos de la vida puede influir un dispositivo como “el Aquí lo haces, aquí lo pagas”? ¿De qué manera media en la interacción con las autoridades? ¿Tiene algún lugar en los conflictos de tipo partidista o violaciones a los derechos humanos?

VI  
SUSURROS A MOMO  
CADENAS DE RUMORES EN LA ESFERA CARNAVALESCA

Un mal ejemplo que da don Luis de su persona no se puede dezir, en la vista parecerá que es harto de sentir y llorar que el que está en lugar de vuestra merced escandalize a los sencillos con su mal ejemplo; [h]a enseñado en esta tierra hacer saraos y traer máscaras, y en ellos deshonestidades; no oye misa si no es el domingo o fiesta y aún entonces viene tarde muchas veces; acude de noche y a tiempos sospechosos a casas deshonestas, y favorece a los perdidos, y así no puedo yo hazer justicia en castigar amancebados, ni otros pecados públicos.

Carta de Francisco del Toral, obispo de Yucatán, al rey Felipe II, 1567.

¿Qué pasa cuando los chismes se insertan en retóricas de esferas festivas que privilegian la libertad de expresión? ¿Qué ocurre cuando ya no hay que rendirle cuentas sobre la vida personal a Dios, sino más bien, sobre la vida de los demás a un muñeco que encarna al mismísimo Satanás? ¿Cómo opera el chisme en la fabricación de memorias morales a través de la performatividad de un tiempo tenido como “el mundo al revés”, “donde se vale todo”, “caos comunitario”, “ritual de renovación del orden”?

A decir de algunos cenotillenses, el carnaval comenzó como una celebración de alegría y regocijo porque los *jwi'it'es* (grupos de mayas rebeldes) dejaron de asaltar el pueblo, violar a las mujeres y llevarse a los niños a los montes para “comérselos” durante la llamada Guerra de Castas.<sup>86</sup> Pasaje contrario al narrado por Nelson Reed cuando en 1847 el gobernador Barret suspendió el carnaval de Mérida “por la posibilidad de que una desbandada milicia del norte se constituyera al amparo de las máscaras”. Poco después empezaría la rebelión (2018: 61).

Para el caso de los carnavales de Mérida, Renán Irigoyen apunta la posibilidad de que, Guillén de las Casas, gobernador y capitán general de la provincia (1578-1582), fuera quien haya introducido estas festividades a la Península; también indica que para el siglo XVIII éstas

---

<sup>86</sup> Las noticias sobre asaltos a pueblos forman parte de la memoria de los mayores de Cenotillo. A propósito recuérdese que durante la visita de la emperatriz Carlota a Yucatán en 1865, se supo de un asalto al pueblo de Cenotillo, aquellos que defendieron y lograron vencer recibieron condecoraciones, y pago a las familias de los fallecidos. Quemados de iglesias, templos y pueblos enteros están registrados en la amplia bibliografía sobre el tema. La prensa local enfatizó este aspecto de los indios, describiéndolos como caníbales, bárbaros, violadores (Reed, 2018).

eran protagonizadas por las clases altas. Los estratos medios paulatinamente se integraron, mientras que los indígenas fungían como simples espectadores (1961: 6). En otras líneas el mismo autor menciona que los indios, como forma para olvidarse del poder colonial, protagonizaban “el humor callejero”

al mismo tiempo que daban cauce a su atavismo racial en los cantos y bailes de los *xtoles*<sup>87</sup>, palitos y jicaritas simulaban también las costumbres de sus dominadores blancos: las fiestas de toros, el toro de petate, la confesión, los azotes, etc., con gritos de primitiva onomatopeya en el lenguaje (1961: 19).

Las descripciones de escritores “costumbristas” yucatecos de mediados del siglo XIX, citados por el mismo autor, no distan de posicionar el carnaval como un escenario donde lo civilizado y lo bárbaro emergen entre bailes de disfraces, batallas de huevos y tintura de añil, así como entre juegos de lenguaje (1961: 7-10). Dichos elementos retóricos figuran todavía en el modo de *jugar carnaval* en nuestros días en poblaciones citadinas y rurales.

En el presente apartado abordaré la cadena de enunciados en la configuración de discursos morales dentro la *esfera* festiva del carnaval de Cenotillo y otras poblaciones peninsulares. Rastrearé los planos de los enunciados que le anteceden, sus influencias explícitas e implícitas, religiosas, políticas, etcétera.

#### CHISMES. DE LO COTIDIANO A LO FESTIVO

Cambiando lo cambiante, con los conceptos señalados por Victoria Bricker sobre el humor ritual y cotidiano (1986: 10, 48), podríamos categorizar al chisme en espacios del diario vivir y en contextos de carnaval. Sirva este mapa tan sólo para enfocar las particularidades de la práctica en las carnestolendas y la manera en que se construye esta chismografía con elementos de la misma naturaleza recabados en vida ordinaria. Como se verá, la diferencia

---

<sup>87</sup> En el diccionario de Motul *Ix tol* figura como “truán, moharrache”, también aparece como “farsante, representante”. *Ix tolil* refiere a “un baile de los indios”, mientras que *Tab ix tolil* designa a “entremés, sinónimo de *baldzan yob*” Para René Acuña las voces *Ix tol* e *Ix tolil* puede que sean antecedentes del moderno *Ixtol*, vigente en comunidades mayas (Acuña, 1978: 52).

entre lo cotidiano y lo extraordinario depende del grado de participación de los sujetos en los eventos públicos y privados.

Al respecto podríamos buscar líneas de estudio que partan de la noción de transición entre tiempo y tiempo, entre espacio y otros espacios, de esferas discursivas a otras, que nos consientan hilvanar procesos y fenómenos sociales. Así el carnaval, en lugar de considerarse —como en varios trabajos académicos— un espacio-tiempo aislado, donde se permite “transgredir” las normas, en contraposición con un mundo ordenado, podría entenderse como un período que amarra pasados y presentes, caóticos y estables, por medio de sus discursos morales: chismes, burlas, parodias...

Como hipótesis, considero que el periodo de carnestolendas en Cenotillo y en otros sitios peninsulares no sólo representa un ambiente permisivo, sino también de corrección y amonestación ante las faltas cometidas durante todo del año precedente. El carnaval fungiría como “el fin del año moral” de los cenotillenses, la vara que mide la reputación de los vecinos sean o no autoridades.

Además, la memoria (de los infamadores y los infamados) y sus diversos soportes coadyuvan a tejer esta red de enunciados donde los límites entre lo decible y lo no decible parecen difuminarse y las identidades de los farsantes y espectadores no siempre quedan tras bambalinas.

La fórmula de “válvula de escape” si bien opera para delimitar analíticamente esta fiesta, considero que no aplica para todos los agentes de la fiesta. Lo mismo sucede con la idea del carnaval como ritual para el “restablecimiento del orden”. Aclaro que no intento contradecir tales abordajes; muchos de ellos están fijados tanto en la memoria académica sobre este fenómeno, como también en la de no pocos locales que “juegan carnaval”. Trato pues de proponer una mirada que permita notar otros detalles de los hechos.

El carnaval podría ser también un espacio liminar entre los discursos ocultos y los públicos, donde ciertas personalidades aprovechan sus enunciados corporales y verbales para fabricar mundos posibles, espacios de tolerancia a las identidades diversas. El carnaval es un evento polifónico.

## CAMINO AL MARTES DE CARNAVAL. LA CONFECCIÓN DEL ENUNCIADO

En Cenotillo y en otras partes de Yucatán, así también para el carnaval de Zinacantan, Chiapas (Bricker, 1986: 74) se usa la expresión *jugar carnaval*, que significa, entre varias cosas, adentrarse a las actividades que se disponen tradicionalmente en estas fechas y que, como todo juego, incluye reglas (De Certeau, 1997: 27). Los habitantes del pueblo deciden jugar o no, dependiendo, en parte, de sus contextos laborales, adscripciones religiosas, edades, actitudes y gustos por las fiestas en espacios públicos, etc. La diversidad de actores y de formas de jugar carnaval configura un horizonte festivo complejo donde unos bailan, mientras otros son espectadores.<sup>88</sup> Algunos más se disfrazan, muchos se embriagan y no pocos aprovechan de la fiesta para vender comida, prestar algunos servicios, tales como confeccionar disfraces y atuendos, maquillar a los bailadores, tomar fotografías para vender, ambientar la fiesta con música viva...

Jugar carnaval puede implicar diferentes grados de participación. No será lo mismo para los reyes de las carnestolendas que para los integrantes de la comparsa de los soberanos, o para aquellos de otras agrupaciones como la “comparsa de señoras” y la de “*las viudas de Juan Carnaval*”. Empero, el involucrado en estas actividades, como ya se refirió y se constatará adelante, tiene que *saber jugar*, es decir “aguantar vara”, ser capaz de soportar críticas, burlas y provocaciones surgidas de la comparsa de *las viudas*. Jugar carnaval invita a la desinhibición de la lengua del denunciante, a hablar sin pudor y criticar independientemente de quién se trate; al mismo tiempo, pone en jaque a los acusados y burlados, quienes no deben reclamar ni enojarse. Atados de manos, a los protagonistas de los pasquines de carnaval sólo les queda reír o llorar. Podemos decir que el carnaval, por sus características, configura un gran *baxalt'aan*. Cabe señalar que no todos responden al juego de la misma manera, “hay quienes no saben vacilar”:

---

<sup>88</sup> Muchas personas acuden a la fiesta a “gustar”. En la península se usa la voz maya *cha'an* para designar espectáculos, pero también funge como un verbo para “mirar con deleite”, “disfrutar con la mirada”. Lo mismo aplica para el término “gustar” del español yucateco.

Los chavitos son los que lo ponen [máscara], porque a veces meten relajo y tienen miedo a que los jodan. Hace como tres años estábamos pasando por acá y uno pasó y abrazó a su hija de un señor; el señor se encabronó y vino y con su bate le dio en su cabeza. Se lo llevaron a Tizimín. Al señor lo llevaron a la cárcel, pagó su curación del muchacho y salió. Es que hay quienes lo toman en serio, hay quienes no.

#### EL ITINERARIO DE LOS ANIMADORES

Entre los animadores de la fiesta —aquellos generadores de subjetividad activa, como diría Magazine (2014)— no podemos descartar a los organizadores, comisionados por el Ayuntamiento municipal, que se encargan de contratar a los músicos, colocar las sillas en la plaza principal, conducir los eventos, divulgar las actividades... Los policías se mantienen atentos ante cualquier “anomalía”. Pese a que se supone que es un tiempo sin autoridades, éstas parecen estar más presentes que de costumbre.<sup>89</sup> Siendo una actividad organizada por la municipalidad, los grupos coreográficos se tienen que adoptar sus disposiciones.

Podemos sugerir que, como toda fiesta o evento especial, las actividades comienzan con su preparación: se elige a los soberanos y se contrata a una persona que enseñará la coreografía a su comparsa. Comienzan los ensayos de los bailables. Eligen un tema para la agrupación. En el año 2018 fue “Copacabana”. Los trajes y música aludieron a las mascaradas brasileñas. Modistas del pueblo confeccionaron las vestimentas: pegaron lentejuelas, añadieron tules y plumas sintéticas.

En años anteriores la participación infantil en el Carnaval era sobresaliente, ya que cada escuela del pueblo organizaba su festival como una actividad extracurricular. Los padres de los alumnos costeaban los trajes y paseos. Adornaban triciclos y camionetas con globos y palmas de coco. Desde allí, los niños lanzaban confetis, papeles de colores, dulces y serpentinas. En tiempos recientes las autoridades educativas del Estado replantearon la normativa en relación a las actividades festivas, se admitirían siempre y cuando éstas se hallen

---

<sup>89</sup> Para la fiesta patronal de agosto llama la atención la presencia de militares apostados en la plaza del pueblo, como cada año, ante el arribo de extranjeros provenientes de los Estados Unidos, invitados o familiares de los migrantes. El Ejército significa para los visitantes la garantía de su estancia en el país. Esto es poco usual en otras fiestas patronales de Yucatán, a las que siempre acude la Policía Estatal.

en los planes de trabajo anual de los directores. En muchos sitios, directivos y profesores de diferentes escuelas abandonaron la organización de los carnavales en sus planteles, alegando la pérdida de tiempo óptimo en las aulas y los problemas económicos que enfrentan muchas familias del alumnado. Pero, a decir de varios vecinos de Cenotillo, los maestros dejaron de ser animadores del carnaval; demandan que se está perdiendo la tradición y recalcan que de antaño, aunque con menos dinero y becas que ahora, pero con colaboración y organización, se armaban grandes “veladas”: los padres hacían ventas en las escuelas para poder comprar los trajes y pagar los paseos; los maestros de aula enseñaban las coreografías. “Ahora en cambio, los maestros, cuando termina su horario de clases, inmediatamente se van a sus lugares de origen, no dan más de su tiempo”.

En la primera noche del carnaval de Cenotillo, en su edición 2018, el “viernes de coronación”, a la plaza principal se presentaron cuatro comparsas, ninguna de las siete escuelas del lugar —dos jardines de niños, dos primarias, una secundaria, un plantel de bachillerato y una pequeña Universidad presbiteriana que, según cuentan, “es de unos coreanos”— asistió a la invitación del Ayuntamiento. La primera fue la muy esperada comparsa de *las viudas de Juan Carnaval* cuyo tumultuoso esquema de presentación improvisada, con gritos y chiflidos, tuvo la duración de una señora cumbia peninsular: *El cable*. Le siguió la de párvulos del grupo de educación inicial, guiados por su educadora; posteriormente se presentó un equipo de mujeres del ballet folklórico de la Misión Cultural en el municipio, y concluyó el evento la comparsa de los reyes: Jazmín I y Memo I, al ritmo de *Samba do Brasil*. Le siguió un baile abierto al público. De la gran audiencia, pocos entraron a la pista; según se cuenta para “no apoyar al presidente”, “no participar de sus actividades”, pues no es del agrado de muchos pobladores.

Para varios de los presentes que rodeaban la zona de baile, aquel resultó un festival poco animado que no podía compararse con los carnavales de antaño. Como he mencionado, la administración municipal carga con la mayor responsabilidad para que un carnaval sea exitoso. Según varios testimonios, el Ayuntamiento tiene que convocar, convencer y negociar con las escuelas para que participen en la fiesta y den con ello “mayor realce” a las

carnevolendas, lo que no siempre consiguen. Además, debe contratar buenos músicos y decorar la plaza del pueblo. El fracaso del carnaval corresponde a la escasa capacidad de gestión del alcalde y sus colaboradores. La contribución en la fiesta popular no está exenta de las identidades partidistas; muchos asisten o no, dependiendo de la simpatía a la administración municipal en turno.

Las palabras de los pobladores nos permiten pensar en las escuelas como instituciones comunitarias capaces de generar o cerrar espacios de cooperación en una localidad. Por medio de ellas se pueden reproducir valores sociales de los locales, incluyendo la fiesta y el divertimento. Por otra parte, dotar a la Administración municipal del título de principal animador no se reduce exclusivamente al carnaval, ni a la organización de la fiesta patronal en el mes de agosto. Un pueblo animado, en estos términos, es aquél cuyas expectativas sobre buen gobierno se materializan en la labor de sus autoridades. Durante la intervención de la comparsa de los soberanos en el viernes de coronación, la reina invitó a bailar al presidente municipal, con desanimados aplausos del público que poco a poco fueron apagándose.<sup>90</sup>

Hubo personas del pueblo que señalaron otros factores determinantes en el ánimo de una fiesta. Entre ellos se encuentra el clima: por muy famosos que sean los grupos musicales, si llueve o “hace frío”, los eventos se frustran; la gente prefiere permanecer en casa para no enfermarse. Ahora bien, si “el tiempo se presta”, el derrotero festivo llegará a buenos términos. No faltó quien apuntara que el entorno festivo es una suerte de actitud o voluntad personal, y que en carnaval se divierten los que quieren: cada quien “pone el ambiente” y divirtiéndose contagia la alegría a los demás: “los que no entran a bailar, ellos se lo pierden”, “cada quien habla según como le haya ido en la feria”, “el que quiere, hasta con un celular o una bocinita hace la fiesta”.

Según otros pareceres, el que una fiesta se haya “animado” no implica cuánta gente haya en la pista, sino cuánta gente se quede en la plaza como espectadora. Muchos señores y señoras se divierten viendo lo que acontece, “gustando” mirando a quienes bailan y cómo lo

---

<sup>90</sup> Bricker señala que en Zinacantan utilizan este mismo término “animadores” (*htoy k'inetik*) para los funcionarios salientes que intervienen en la fiesta de San Sebastián (1986: 56).

hacen; observan a los borrachos, a los que se pelean y a los que llevan al calabozo municipal. Igual se ríen de quién se cae al dar un mal paso en la cumbia. “Gustar” también aplica para disfrutar la música. No pocas personas afirmaron que sólo salieron para escuchar al tecladista o a la orquesta jaranera.

Prescindir de agentes animadores como la administración municipal lleva a otras agrupaciones de baile a abrir sus propios espacios festivos, como la comparsa de “señoras”, que no se presentan en los bailes nocturnos en la plaza del pueblo, pero durante el día acuden a bailar a hogares y comercios. A cambio de llevar la alegría a esas áreas, reciben una paga en efectivo o en alimentos, por parte de los “dueños de casa”. Otras comparsas, inclusive la de la reina del pueblo, siguen esta dinámica diurna, aunque sí salen por la noche también. Agrupaciones de otros pueblos cercanos, como Tunkás y Tixbacab, rondan las calles de Cenotillo con los mismos propósitos. Es oportuno tomar en cuenta, que a diferencia de otras comparsas, la de “sólo señoras”, es señalada como la de “diversión sana”, pues sus vestuarios no son “atrevidos”, y su participación se reduce al baile entre ellas. Tampoco ha de omitirse el hecho de que varias de estas mujeres son esposas o hijas de emigrantes radicados en el extranjero y son conscientes de que sus acciones en carnaval trascenderán las fronteras del país.

En Cansahcab un grupo de mujeres católicas, conocidas como “las vicentinas”, grupo apostólico de la parroquia que realizan acciones de corte social, organiza un baile carnavalesco para sólo mujeres. En esta fiesta se prohíbe la presencia de varones y los fondos recabados en ella son destinados a actos de beneficencia. El corte que adopta esta celebración —permeada de un contexto identitario católico— supone para las participantes la seguridad de jugar carnaval de forma “sana”, porque lo que hagan en el lugar a puertas cerradas “se quedará allí”, y al no haber hombres, los esposos tienen la certeza de que es un espacio exento de actos “indecentes”. Carnavales parroquiales son igualmente organizados en otras latitudes peninsulares como Dzitbalché, Campeche (Quintal *et al.*, 2015: 351), Maxcanú y Chocholá, al poniente del Estado, y Colonia Yucatán, al oriente de Cenotillo, con las pretensiones de purificar estos festejos y fomentar “diversiones civilizadas” y “sanas”.

En el propio Cenotillo, en voces de unos vecinos, la llamada “diversión sana” existió hasta hace un par de décadas cuando existían “las estudiantinas”, clubes de varones y mujeres que alegraban las calles con sus cantos y sus músicas. Vestidos de negros, gitanos y españoles, y acompañados de uno que otro trovador, “llenaban de algarabía” todos los rincones del pueblo:

Vinieron unos amigos de Estados Unidos acá y están tristes porque ya no ven nada bonito, ven todo el pueblo triste, abandonado, no ven nada y me dicen: ¿Te acuerdas de los carnavales, cuando había organización y con guitarra andábamos, hacíamos los cantos, las parodias, los componíamos chuscos? Eran unos carnavales más sanos, más alegres, más bonitos. A lo que recuerdo, estaba hablando con un amigo de los Estados Unidos, hace 18 años que se fue y me dice: ¿te acuerdas de los carnavales que organizaba yo? Tenía mis abuelos que tocaban la guitarra y con música, alegría. Componíamos los cantos chuscos, criticábamos a las autoridades, no de manera directa, no, así parodiado. Componíamos las canciones donde los atacábamos por cuestiones políticas. Y ahora ya no hay nada de eso, ahora llegan los jóvenes, ponen su música, música americana, música alocada, se suben y se vuelven a ir. Es completamente... pero yo creo que es otra era la que estamos viviendo y esos tiempos tan bonitos que vivimos en los años setenta, ochenta, ya no van a volver. También pasa en los meses importantes, de la independencia, del 20 de noviembre, yo salgo, igual vinieron amigos de los Estados Unidos, salgo al parque y está todo oscuro.

La nostalgia por mejores ayer parece ser una constante en los discursos sobre las fiestas de carnaval. Análogos comentarios escuché en Cansahcab sobre sus carnavales de antaño con bailes de negros, jíbaros y canibales, y leí sobre el carnaval de Ixil, donde culpan a las nuevas generaciones por “depravar” las fiestas realizando batallas con piedras y otros objetos dañinos (Quintal, 2015: 320). Veáse en el testimonio de arriba la distinción que realiza el informante al respecto de la crítica política, la cual ya no se realiza como antes. Los cambios en la fiesta afectan las formas discursivas del carnaval. Un factor que señala aquella persona sobre las modificaciones en la forma de jugar carnaval apunta a los procesos de emigración.

## JUAN CARNAVAL Y SUS VIUDAS

“Ve a ver a *las viudas*, se están preparando, allí por el cabo del pueblo<sup>91</sup> están amarrado al muñeco, a Juan Carnaval”. La indicación de una vecina del centro de Cenotillo me llevó a una casa vieja de huano a punto de sucumbir, ubicada sobre la calle principal al poniente de la localidad, a las afueras del pueblo. Adentro se encontraban varios jóvenes de entre 14 y 30 años que se organizaban para el carnaval. Uno de ellos era el líder de *las viudas*, ocupaba el centro de la reunión y formaba parte del equipo de trabajo del Ayuntamiento municipal. Confeccionaba con costales de *soskil* o fibra de henequén algunos trajes de osos, de los cuales hablaremos más adelante.

Los otros muchachos, acostados en el suelo, planeaban la travesía festiva y charlaban a modo de *baxal t'aan*. En un espacio tan pequeño podía haber tres o más conversaciones simultáneas. Cuando hablaba uno, otros le interrumpían diciendo: “tu culo” o “tu queso” [no te creo], “lo que dices es porque estabas borracho”; “ahí te buscan los atalayos” [te están localizando los Testigos de Jehová]. En otros momentos desacreditaron las opiniones con sentencias como “¿Ya terminaste tu COBAY? Pues con razón...” [tus opiniones son inválidas, pues no has concluido el bachillerato]; “anda a bañarte” [cállate, no tienes autoridad, eres inmaduro]; “¿ya fuiste a trabajar? pues qué esperas”. También se mofaban de algunas palabras mal dichas. Se dirigían unos a otros por medio de apodos y usaban insultos en todo momento: “cara de culo”, “cara de verga”, “cara de mi pichón”, “hijueputa”, y repetían las voces del hablante cambiándole el sentido de las mismas. Por ejemplo, uno de ellos incluyó en su plática la palabra “frijol”, a ello le respondieron: “hey, ¿qué pasó? ¿qué pasó?”, “ya te metiste en tierra ajena”, “a te lo saca Chino Mazún”, en claras bromas de corte homosexual. Entre risas y más risas, cerramos la charla con expresiones similares a: “nosotros somos chamacos, nos gusta el relajo”.

Entre ellos había atado un muñeco recién fabricado, el cual portaba pantalones azules, botas cafés, una camisa de manga larga de cuadros; llevaba también un sombrero de palma de

---

<sup>91</sup> Se refiere a la salida o al final del asentamiento.

huano y colgaba de su cuello un *bakal* o hueso del elote, que se supone era su cigarrillo.<sup>92</sup> El muñeco, de tamaño de un niño, no tenía manos, porque, en voz de un joven de esta comparsa, “si aún sin ellas es peligroso ¿qué será si las tuviera?”



“Juanito” y sus *viudas*.

“Juanito”, como le decían de cariño, estaba relleno de ropa vieja, aserrín y esponjas. A mi juicio, su rostro, de sencilla representación con pintura en aerosol, evocaba una caricatura ingenua e indefensa, aunque su persona, para no pocas personas de Cenotillo dista mucho de serlo. A partir de la relación que hago entre Juanito con un espantapájaros, remito a un relato de Abreu Gómez, quien dice que cuando los hombres arman un espantapájaros en sus milpas, *Kisiín*, el diablo, se alegra porque se mete dentro del muñeco. No sólo se burla de los pájaros sino de los hombres (1961: 118).

Aquellos muchachos comentaron que “Juanito manda en estos días”, y tanto, que ni los policías pueden hacer nada en su contra, más que entrar a su régimen de gobierno temporal; lo único que no podían hacer es matar. El muñeco, personificación de Juan Carnaval, y sus esposas —futuras viudas—, tienen el papel de denunciar todos los deslices de la gente del pueblo.<sup>93</sup> Señalan poseer la responsabilidad de registrar los escándalos de las personas, “los

<sup>92</sup> Utilizar chiles como aretes, bacales como puros, huesos de gallina como decorados en la cabeza funciona como motivo cómico, según noté en Dzidzantún, Temax y Cansahcab. Parafernalia similar reporta Samuel Espinosa para Yaxcabá (2011).

<sup>93</sup> En Yaxcabá, Yucatán, el personaje principal era “la mamá”, los demás danzantes eran sus “hijos” huérfanos de padre. Es decir, es una viuda con sus pobres hijos que andan pidiendo limosna. Quien hacía de mamá, andaba con un

encarpetan”, los guardan en su memoria y al momento de jugar carnaval, los sacan a flote: los sucesos ocultos quedan revelados, y los del dominio público son recordados. “Entre ellos ya borrachos cuentan esas mamadas, sueltan todo, todo lo que pasa, lo apuntan, lo llevan como un juego”, asegura un cenotillense veterano. En el transcurso de los días de fiesta, *las viudas* colaboran contando los chismes y con ello elaboran carteles que exhiben en sus derroteros por las calles. Diversos rumores que les llegan a modo de “denuncias anónimas” conformarán el “bando de carnaval”, o “la herencia de Juan carnaval” que será leído el martes por la noche. Se cuenta que varias de estas acusaciones provienen de los núcleos familiares de los infractores: de parejas engañadas, madres que quieren educar a sus hijos, suegras intrigosas. Los carteles con denuncias funcionan como advertencias; quienes se vean en ellos tienen la oportunidad de pagar por el silencio o de lo contrario, ser añadidos a la lista negra del martes de carnaval: “Ahora los chamacos están *xux*.<sup>94</sup> A los chamacos le das para su cartón de cerveza y no lo sacan, porque sacan los cartelones y si tú lo ves, le dices quita eso y te doy tanto, y eso pues ya no se dice”.

Aunque se supone que el Ayuntamiento no tiene injerencia entre *las viudas* y que ellas funcionan autónomamente, se cuenta que el origen de mucha de la información viene de parte de esa institución, “porque ya ves que cuando te meten al bote, por algo te meten, eso sale igual... por orinar en la vía pública, robar, por eso te sacan [en el bando] igual”. Si viene alguien y te dice “saca esto de Fulano, tú vas al Ayuntamiento para ver si se puede sacar o no, si no puede causar un divorcio o algo, se ve con el juez de paz”. Al interrogarle al juez de paz de la localidad si estaban entre sus facultades tales acciones, manifestó ignorar la información. Como fuere, no pudiese pasar por alto la injerencia de la Administración municipal que posee no solamente en la gestión de la fiesta y de la vida pública, sino también de lo juzgable y publicable en un contexto cercano a idealizarse al margen de relaciones de poder institucional

---

perrito en brazos como su recién nacido (Espinosa, 2011: 55). El estado de vulnerabilidad en ambos casos es tema del esquema cómico carnavalesco.

<sup>94</sup> Avispa, avispero. Significa coloquialmente “estar atento”.

(Scott, 200: 209).<sup>95</sup> Además, el Ayuntamiento en este caso proporciona cohetes y cerveza a *las viudas*, las intenta coartar y controlar. El humor de *las viudas* se aproxima a lo que David Le Breton llama “humor o risa policíaca”, pues opera como un mecanismo de observancia social.

En el pueblo de Cansahcab se habla de policías que filtran información a los medios de comunicación, quienes relatan a detalle los procesos de personas ante los jueces de paz u otras instancias. Los policías ventilan los apuros de sus vecinos al ir a quejarse, al solicitar algún apoyo económico o un traslado médico a la ciudad de Mérida en casos de urgencias.

*Las viudas* agregan que los habitantes de Cenotillo salen con entusiasmo y curiosidad a escuchar los chismes que ellas propagan; acuden al parque principal y se divierten con el relajo que arma esta agrupación; su intención principal es divertirse, no corregir la conducta. El escarnio, castigo que la gente buscó por sí sola, es para ellos un motivo risible. La falta moral se mira como el actuar de los tontos: no sólo metieron la pata, sino también permitieron que la gente se entere.

Ellos mismos se asumen como los animadores de las fiestas, subestimando el papel de los que se supone, son los protagonistas: los reyes del pueblo. En estos días, *las viudas* abandonan sus labores, dejan de ir a su trabajo a Mérida como albañiles, a maquiladoras en Izamal o a ranchos ganaderos cercanos. La mayoría de *las viudas* de este año eran estudiantes y menores de edad. Los días domingo, lunes y martes aumentaron en número, pues en Yucatán muchas empresas no laboran, al igual que las escuelas.

Juan Carnaval es, para no pocos, una imagen del Diablo, y el carnaval una fiesta dedicada a él. Momo es otro de sus nombres. Los chismes, para varios católicos y evangélicos de Cenotillo, son comportamientos desleales cargados de envidia y falso testimonio; *las viudas* y toda la celebración del carnaval conforman, entonces, parte de un culto al “Padre de la mentira”.

La relación del Diablo con el Carnaval puede entenderse desde la Europa medieval como una inversión de la maquinaria penitencial tradicional fundada en los mandamientos de

---

<sup>95</sup> Recuérdese las prohibiciones realizadas en relación a esta fiesta, desde el no uso de huevos, frutas podridas en las “batallas carnavalescas” hasta la persecución de redactores de pasquines y bandos que criticaban a los vecinos y al gobierno. Pongo sólo algunos ejemplos emitidos a principios de siglo en Yucatán:

ley mosaica (Cervantes, 1996: 38). En el pueblo de Cenotillo esta fiesta es concebida por muchos como una serie de actos “idolátricos”, pues, según ellos, al muñeco se le da tratos de “adoración”, atentando así con el primer mandamiento de la ley de Dios.

A propósito de lo señalado arriba, Julio Caro Baroja da cuenta de cómo en Durro, al norte de España, se confeccionaba un muñeco de paja representante del Carnaval. El martes de esas fiestas el monigote era sometido a una suerte de juicio cómico en el que se le acusaba de llevar al poblado a un estado de ocio y excesos. Al finalizar el tribunal, se simulaba una ejecución con arma de fuego (2006: 121-122). En el Cenotillo actual, como veremos más adelante, a Juan Carnaval lo ejecutan, pero el disparo no es simulado, sino real. De no realizarse tal fusilamiento, Juan Carnaval se quedaría en el pueblo rondando y ocasionando accidentes.

Ah, de cacería, eso dicen aquí, hay muchos que ya tiraron así. Van a clamorear y su compañero a veces ve que es venado, que está brillando sus ojos, ¡tao! lo disparas, y es su compañero. Ya murieron como unos cuatro. Dicen que para carnaval está el Demonio libre, ¡jmmm! Por eso puras porquerías hacen y cuando se termina, queman a Juan Carnaval y le dicen un montón de cosas y su testamento de Juan Carnaval.

La idea expuesta la podemos relacionar con la creencia medieval vigente en diversas poblaciones yucatecas donde las cuevas —puertas del Infierno— se abren todos los días al medio día, tres, seis de la tarde y a la media noche; “los demonios se sueltan”<sup>96</sup> y causan males a quienes rondan esos sitios.<sup>97</sup>

Volviendo a Cenotillo, varios niños, adultos, jóvenes, católicos y evangélicos le temen a las acciones de Juan Carnaval. “El muñeco”, “el camarada”, “el nené”—maneras de llamarle

---

<sup>96</sup> En algunas versiones que escuché en Cenotillo, Cansahcab y Temax, es el mismo Dios quien libera a los demonios, en unas más, es el Diablo quien ordena a sus huestes a interferir en la vida de la gente viva.

<sup>97</sup> Traigo a colación el tercer cántico de los de Dzitbalche’, titulado *H’uayab-yaab-t’kaal-kin-eeke*, donde se enuncia que *Ciz’in*, deidad maya de la muerte, es soldado del Mitnal (¿inframundo?), y origina maldades y desgracias en el espacio-tiempo de los vivos (Nájera, 2007: 64, 66). El cántico podría remitir a la tradición calendárica indígena mesoamericana de los cinco días aciagos. Varios investigadores consideran que durante la Colonia el *uayeb* y el carnaval europeo se hibridaron ante supuestas concordancias en las formas simbólicas.

para no mencionar lo que es, el Diablo—<sup>98</sup> cobra vida desde que lo manufacturan, lo sujetan y vigilan para que no escape. Los perros son los primeros en darse cuenta de la vida de aquel ser y se inquietan ante su presencia, le ladran y aúllan... además, “si le cortan le sale sangre”, según se cuenta. Tampoco se recomienda acudir a bañarse a los cenotes. Juanito es, sin lugar a dudas, un agente fundamental en la concatenación discursiva durante el carnaval.

Las diferencias partidistas que se dieron en el pueblo un par de años atrás llevaron a un contingente de jóvenes a fabricar otro muñeco, con la idea de contradecir al organizador en turno y su comparsa. En seguida, los adultos mayores se alarmaron y advirtieron de inminentes catástrofes comunitarias, accidentes, muertes y males para el pueblo: si ya un muñeco es peligroso, dos serían demasiado. Desbarataron entonces al segundo Juan Carnaval y lo quemaron de inmediato. “El muñeco tiene que ser uno, porque el Malo es uno” dicen algunas personas; “puede sentir celos Juanito”, agregan otros más. En 2019 se iba a repetir la historia, se rumoraba que *las viudas* “oficiales” serían muy condescendientes con la presidenta municipal, nueva en el cargo, y omitirían exponer sus desfalcos a las arcas municipales. Una comparsa alternativa sopesaría la complicidad de *las viudas*; no obstante, la norma de “un solo muñeco” impedía la existencia de una voz opositora. Una invitación circuló en redes sociales, exhortando a la libertad de expresión y a la no manipulación de las autoridades: “Señores, tienen la libertad de expresión, bajo ningún motivo les pueden prohibir no salir de viudas... Es más... doy mi tanda para el carnaval para formar un grupo de diez viudas. ¿Quién se anima?” Como puede verse aquí, el carnaval sigue siendo un escenario de denuncia y confrontación, no libre de valores y sistemas de creencias religiosas, los cuales coadyuvan a su reproducción política o de lo contrario la obstruyen.

Regresamos al tema del Demonio. Bajo los conceptos de leyenda e historia, un miembro de *las viudas* contó cómo su hermana, cuando se mudó de domicilio a la población de Iturbide, en el vecino Campeche, llevó con ella la forma de celebrar el carnaval a ese sitio,

---

<sup>98</sup> Según relatan en el sitio y en otras partes de Yucatán decir el nombre de alguien es “hacerlo presente”. Así, decir Diablo es “traerlo frente a uno”. Por ello se usan maneras diferentes de referirse a él por temor a su manifestación física. Al respecto habría que analizar más esta situación según la diferenciación que hace Bajtún entre palabra y enunciado, ya que según los testimonios las palabras tienen mucho poder, aunque también cabe la posibilidad de pensar en la dimensión enunciativa de la palabra.

donde por cierto nunca se había realizado. Él menciona que ante no existir la costumbre del carnaval y por haber en la plaza del pueblo una “ruina maya”, el Diablo se manifestó con gozo, bailando en la cima del “templo de los antiguos” durante los festejos. Este pasaje me recordó a las representaciones visuales que publicó John Ogilby en su libro *América* en 1671, copia idéntica de otra de Arnoldus Montanus. En ellas se mostraba cómo los indígenas americanos eran discípulos del Diablo y realizaban prácticas en su honor. Estas imágenes formaron parte de los idearios que construyeron los ingleses sobre los indios para justificar prácticas de dominación (Valencia, 2015: 49-50). El regocijo del Demonio que danzaba sobre la estructura prehispánica radicaba en la conquista de un nuevo espacio que le rendiría culto. La historia no termina allí. Al amanecer, sucedió un accidente automovilístico: un taxista, que transportaba a varios pasajeros del mismo pueblo, vio desde su retrovisor al mismísimo Maligno, haciéndole perder el control y llevando a todos los viajeros a la muerte. Jamás, dice el informante, se volvió a afectar un carnaval en Iturbide.

El mismo joven contó otras historias del Diablo en Denver, donde él trabajó antes de ser deportado a México, y donde radican otros tantos cenotillences. Lo ilustró como el tipo mejor vestido, el más guapo, el más *ch'elo* [güero] de los presentes en los bares y discotecas: “claro, tú sabes, el Mal se viste de todo”, agregó. En la discoteca “Silverado”, el Diablo se delató al dejar fuera su cola y la gente huyó aterrada. Ese día, como otros más, el local fue escenario de asesinatos y tragedias. El repertorio narrativo tenía una razón: darnos a entender a todos los presentes que el Diablo está vivo, que puede estar en todos lados; como en las tradiciones hagiográficas medievales, puede adoptar cualquier disfraz (Walter, 2013: 38; Weckmann, 1996: 174) y que el Carnaval es la fiesta por antonomasia a él dedicada.

Al mismo tiempo, Juan carnaval también personifica a un vecino de Cenotillo cuyo escándalo sobresalga de los demás, en criterio de *las viudas*. Para que la gente reconozca la otra personalidad del muñeco, le cuelgan un letrero con una leyenda alusiva al susodicho y a su acontecimiento a inmortalizar. Juan Carnaval de aquel año fue también “Juan Papas”, apodo de un señor que atropelló a un anciano con su camioneta, según relatan. El cuerpo de

Juanito se convierte en un soporte mnemotécnico que performatiza la identidad de los infractores.

Durante el día, *las viudas* salen a las calles del pueblo “a putear”<sup>99</sup> y a pedir limosna. Como relataron La Farge y Byers en 1931 para los carnavales de Jacaltenango, en el altiplano guatemalteco, los sujetos se visten con harapos, detalle vinculado por Bricker con pasajes del *Popol Vuh* cuando los gemelos acuden al Inframundo vestidos con andrajos, dando un aire de pobreza y desaliento (1986: 165). En efecto, el infortunio de la viudez se ve reflejado en el vestir, y éste, por ser carnaval, se relaciona con fuerzas infernales: “se quema para que no traiga desgracias; como dicen que es cosa del Diablo, por eso se quema todo”. Pero más allá de cualquier otro simbolismo, la parafernalia rústica de *las viudas* se justifica por la brevedad de los festejos: “no sirve de mucho gastar en buenos trajes porque al final todo se quema”. *Las viudas* portan faldas rotas y viejas, mallas, topless, blusas escotadas, vestidos e hipiles; “algunas” salen pintadas, “otras” con la cara cubierta con máscaras toscas hechas de tela para ocultar su identidad. Nunca hace falta la “embarazada” que además de viuda será “madre soltera”. Así nos cuenta doña Francisca de 80 años:

En que lo meten al bote así, unos que están disfrazados de mujer están con su barriga así [toca su barriga] “¡¿Dónde está mi amor?! ¡¿Quién va a mantener a mi hiiiijo?! ¡Mira mi barriga, miiira mi hiiiijo!” , dicen [ríe]. Y así lloran un montón, son *las viudas*, se visten de mujeres, y así pasan en la casa y dicen: “mira lo que me hizo don Ch’el [su esposo], tienes que pasar la comida y me tienes que mantenerme con mi hija, porque es su hija de don Ch’el”, mi marido... Están locos.

Los atavíos los toman de lo que sus familiares y amigas desechan y algunos acuden a los bazares que hay en el pueblo. En Maní, al sur del estado, niños, jóvenes y adultos se visten de “encapuchados”, portan una bata blanca y se ponen una máscara de tela del mismo color. Otros repiten el patrón harapiiento y algunos más se visten con hipiles más o menos deteriorados.

---

<sup>99</sup> Se refieren a echar relajo, bromear, perder el tiempo, distraerse, jugar.

Mientras las *viudas* caminan, revientan voladores (cohetes) para anunciar su ubicación en los rumbos del pueblo y así, quienes lo deseen, puedan seguirles. Algunas familias les invitan a bailar a sus casas, a cambio, les ofrecen comida, licor o dinero.<sup>100</sup> Los vecinos de diferentes barrios acuden entusiastas para ver a las *viudas*, a leer los carteles de chismes y críticas que llevan colgados en sus rudimentarios trajes. Las *viudas* juegan a besar a los señores frente a sus esposas; les acarician, se sientan en sus piernas. Las mujeres reaccionan con carcajadas. Las *viudas* les advierten que les van a robar a sus maridos; ellas les dicen: “Llévenselos, ¿para qué los queremos?”

En Cansahcab, Dzidzantún, Dzilam de Bravo y Temax, las comparsas análogas construyen un cancionero con melodías de temas populares o “de moda” y les cambian la letra, claro, con burlas y parodias sobre la vida de sus vecinos. En Dzidzantún, donde existen tres agrupaciones de este tipo, las representaciones van acompañadas de música viva, guitarristas, tecladistas, según así lo decidan. La comparsa “Los solos” —con una trayectoria de 30 años en los carnavales— anualmente cambia de vestuario bajo una temática particular, siempre de corte femenino: “Hadas”, “Holandesas”, “Azulejas”, “Marineras”. Pongo aquí un ejemplo de lo que cantan y bailan coreográficamente por las calles de dicho pueblo. Léase la siguiente parodia con la tonada de “El gran varón”, salsa de Omar Alfanno (1986) y popularizada por Willie Colón (1989).

I  
En el pueblo de Dzidzantún  
rumbo a casa de Carlos “Ts’ots”  
nació Chivón  
es el verano del 83  
el orgullo de papá Rey  
por ser varón.

II  
Fue criado como “Churrumaís”  
Con mano dura y con severidad  
nunca falseó.  
Cuando crezcas vas a bucear  
algún pepino dentro del mar,  
óyelo bien,  
tendrás que ser  
buen buceador.

III

IV

---

<sup>100</sup> Samuel Espinosa Pat comenta que en el pueblo de Yaxcabá, Yucatán, la comparsa pasaba de casa en casa a bailar, a cambio les pagaban con maíz fruta y alimentos, no figuran los licores como parte de la paga (2011: 55).

A santa Clara se fue Chivón  
y con su amigo se topó  
vaya que error  
cambió rastrillo para rasurar  
por unas cremas y un lápiz labial y un pepinón

V  
No se puede corregir  
a la naturaleza,  
Chivón que nace torcido  
jamás su cuerno endereza.

VII  
No te quejes chivón, no te quejes por nada  
si el pepino te lo escaldó  
úntate una pomada.

A le le le le, a le le le.  
A le le le le, a le le le.

Cuenta la gente que un día al pasar  
allá en la casa de su papá, se lo encontró  
su mujer lo sorprendió al entrar  
acariciando un pepino de mar  
hola ¿qué tal?  
me reconoces  
yo soy Chivón, Chivón, tu esposo,  
mariposón.

VI  
Se dejó llevar  
por su cuerpo caliente,  
su esposa lo descubrió  
y se traumó para siempre.

VIII  
En la sala de aquel penal  
en el área de SEMARNAT  
cayó Chivón  
Chivón, Chivón, Chivón

(Comparsa “Los solos”, 2013)

Como el ejemplo expuesto, las parodias incluyen los elementos estructurales que configuran un chisme: identificación del protagonista. Se le ubica por el mote, oficio, estado civil, domicilio. La historia conjuga tres elementos trasgresores, la infidelidad, homosexualidad y la captura del pepino de mar, descritos en sentido humorístico, siendo el animal marino el motivo que entrelaza la triple falta. Para la evaluación de la historia se mantiene el mensaje que guarda la canción original y se enfatiza las desgracias que corrió el señor al ser descubierto.

No pude evitar comparar lo anterior con lo relatado por Diego Landa en su *Relación* a inicios del período colonial, cuando procesiones de gente salían durante cinco días haciendo farsas, acudían a las casas principales y recogían presentes que les donaban. Todo era repartido entre los señores, sacerdotes y bailadores (RCY, Cap. XL). La crítica y mofa a las autoridades y demás paisanos parece ser un punto común en la narrativa de lo carnavalesco en el Yucatán del pasado y en el contemporáneo.

En 2013, en la población de Temax, unos jóvenes armaron su comparsa y le llamaron “El harén de Aarón”, que entre casullas, sotanas y una que otra mitra de cartón, parodiaron al cura del pueblo y sus monaguillos secuaces, pues se rumoraban amoríos y escándalos sexuales. En el pueblo de Dzan en 2017, el párroco de Maní corrió una suerte parecida; se disfrazaron de él mofándose de su fama de “dinerero” y autoritario. Como se podrá suponer, ambos curas protestaron durante toda la Cuaresma desde sus templos, prontos a mandar a la excomunión a sus feligreses. La burla a los sacerdotes católicos es un motivo humorístico constante en los carnavales como también reportó Bricker en Hocabá en 1971: “los intérpretes parodian a los sacerdotes sin escrúpulos que cobran cuantiosas cantidades al impartir los sacramentos” (1973: 173).

Dolores Aramoni expuso un entremés en el que queda de manifiesto cómo en el Chiapas colonial se satirizó al cura del pueblo de Zocoltenango, dotándolo de atributos homosexuales como motivo humorístico y de denuncia social. Pese a que el guión fue dictaminado como carente de contenido que “lastime, perjudique, ni denigre a persona alguna, por ser únicamente aparente para ficciones ridículas” fue prohibido para sus posteriores puestas en escena y hoy resulta ser un gran ejemplo de cómo el aparato regulatorio de la vida festiva, humorística y teatral, presidida por la Corona y la Iglesia, operaba para purificar expresiones risibles que la gente aprovechaba como parte de sus críticas a las autoridades morales (1986: 293, 296, ss).

Como he mencionado, en Cenotillo las personas les regalan dinero a las comparsas, pero principalmente botellas de licor barato. Algunos les otorgan ron, vodka o whiskey. Todo lo recaudado es repartido entre el equipo de viudas; los licores económicos sirven para amenizar las caminatas, las mejores botellas son repartidas entre quienes fueron más asiduos en las actividades. El líder maneja una lista donde se apuntan aquellos comprometidos a salir todos los días y las noches a las fiestas, a cambio de que al final obtengan una recompensa. Otros, sin adeudos con esta forma organizativa, acuden uno o dos días, con la libertad de abandonar los bailes y paseos en el momento que así lo deseen. Los comprometidos tienen que acatar las reglas internas del equipo, de no hacerlo reciben castigos: enviarlos al calabozo del

pueblo por una noche o privarles de su parte del botín. ¿Quién dijo que en carnaval no hay orden ni normas?

Otra manera de reunir más alcohol para las *viudas* consiste en el rapto de la reina del pueblo. Las *viudas* irrumpen durante un baile donde la soberana está presente y la “secuestran” entre gritos y grande alboroto. La llevan a un predio “secreto” donde la resguardan y, sin hacerle daño, exigen a sus padres una recompensa por su rescate. A veces piden cinco o más cartones de cerveza. En caso de que la familia no ceda a las condiciones de las *viudas*, le trasladan la deuda al Ayuntamiento, quien como aval, debe pagar la deuda a las *viudas*. El rapto de la reina es uno de los eventos más esperados del carnaval.

Figuran en esta agrupación los osos. Se cuenta que antiguamente sólo una persona interpretaba a este ser, pero ahora, al igual que en Nunkiní Campeche, se han multiplicado (Quintal, 2015: 337, ss): “hay la mamá osa, el papá oso y los ositos”. A diferencia de lo reportado por Quintal y su equipo al hablar de los osos de Campeche, en Cenotillo nadie me pudo decir sobre las razones del disfraz, de dónde surgió la idea y qué representan dichos personajes, pero sí señalaron que “desde antiguamente se hace así” y que también en otros pueblos como Tunkas y Buctzotz se acostumbraba.

En Nunkiní, Campeche, según testimonios, dicho disfraz provino al apropiarse los locales de un espectáculo circense de osos [¿pardos?] y su domador, que llegó al pueblo. Se agrega que el personaje y su atuendo podrían aludir a la combinación de las características del animal de dicho *show* con el tipo de osos que viven la región —meleros,<sup>101</sup> en maya *kabkoj*— (Quintal *et al.* 2015: 336 ss; 346). Se trata de un animal que causa destrucción y desorden. La gente le teme y se siente intimidada ante su presencia (Quintal *et al.* 2015: 346-347).

En Cenotillo, el oso del carnaval es tanto temible como gracioso. Desde mi mirada corresponden al oso pardo; no recibí referencias y vínculos con los ejemplares meleros. Como fuere, los niños huyen de él, pero también se divierten de sus actos bufos. Víctor Martínez,

---

<sup>101</sup> El nombre en maya para el *Tamandua tetradactyla* del cual tuve referencias en campo fue el de *jchab*. En el oriente de Yucatán al oso melero u hormiguero se le teme, ya que al encontrarse con un ejemplar en el monte, el animal extiende sus brazos, postura defensiva, formando una cruz y “anuncia la muerte” del humano.

apunta que para mediados del siglo XIX, en los carnavales de Mérida había quienes se vestían de osos (1969: 7).

Sus funciones son asustar a las personas y al mismo tiempo divertirles; nadie debe saber la identidad del disfrazado, pues le puede acarrear mala suerte el resto del año. Los osos son animales que, en teoría, deben llevarse atados y sometidos con un chicote: “si se sueltan se pueden ir entre el público, hacer bailar a la audiencia, hacerles cometer tonterías, asustar a los niños”.



Los osos de Cenotillo.

En todos los días del Carnaval del año referido, desde el viernes hasta el martes, los osos anduvieron libres, interactuaban con la gente, simulaban bailes eróticos, brincaban, saltaban, daban volteretas y se emborrachaban. Los ositos —representados por niños— son aún más inquietos, repiten los movimientos de los osos grandes e incluso los exageran. Se montan unos a los otros, se cuelgan de los bailadores y se tiran al suelo reiteradamente simulando caídas accidentales. Al principio la gente se reía de sus maromas, sin embargo, luego todo parecía repetitivo y “el chiste” se perdió pronto.

Los osos y demás bailadores logran hacer reír a sus espectadores en cuanto interactúan con algunos de ellos, “a la gente le causa gracia ver cómo las *viudas* y los osos involucran a los no disfrazados en sus exóticos movimientos”.

Entre algunas aproximaciones que se han realizado desde la historiografía con respecto a los carnavales, remito al trabajo de Joan Prat sobre los rituales de carnavales en la Europa medieval. Él discurre sobre rituales cósmicos, relacionados con el cambio de estaciones, de invierno a primavera. A este cambio estacional se debe la realización, en poblaciones pirenaicas catalanas y aragonesas, de las llamadas “fiestas del oso”, donde personas se enmascaran con representaciones de los animales (Prat, 1993: 281; ver también Caro Baroja, 2006: 290 ss).

Otro elemento reconocible en esta agrupación humorística es el *wakaxche'*,<sup>102</sup> un armazón de madera que simula un toro, cargado por un sujeto que va arremetiendo contra quien se asome por su camino. Parafernalia similar en forma de ganado vacuno se usaba en los carnavales de Lanz, Navarra y en la provincia de Madrid: “La misión de la vaquilla, correr de un lado a otro del pueblo, embistiendo a todo el que se le pone en frente, sin tener en cuenta, edad, sexo ni categoría social” (Caro Baroja, 2006: 277 ). Un toro confeccionado de carrizos forma parte de las parodias de corridas de toros en Zinacantan durante las navidades (Bricker, 1986: 27) y como en Dzipnup al oriente de Yucatán, durante las pastorelas, un sujeto con una máscara de toro representa al Diablo, personaje distractor de los pastores, tiene un papel en cierta medida humorística por los castigos que recibe en las danzas.



El *wakaxche'* y otros participantes del carnaval.

Se logra ver entre *las viudas* a niños vestidos de mujeres con la cara cubierta, pero con ropajes y calzados que el público logra reconocer. Los infantes piden permiso a sus padres

---

<sup>102</sup> Literalmente quiere decir vacas-madera o toro de madera.

para salir en la comparsa; lograr tal hazaña les significa popularidad con sus compañeros de la escuela. Los niños, antes, durante y después del carnaval, acostumbran jugar en sus escuelas y vecindarios “de las *viudas*”, reproduciendo todo aquello que observaron.

Paralelamente a los paseos de las *viudas* y a los bailes nocturnos, el público que acude sólo “a gustar” se esfuerza por descubrir la identidad de cada uno de los enmascarados; les reconocen por medio de sus atributos: ¿qué ropa portan? ¿a quién le han visto la blusa que traen? Cuando alguna viuda viste de un huipil, las señoras identifican el estilo de la bordadora, recuerdan a qué vecina le han notado los dibujos hilvanados en la prenda: sus puntadas, colores y diseños. También los pasos y movimientos al bailar delatan a los sujetos: “con el estilo no hay pierde”, se dice. Dentro del discurso colectivo que representa un baile de máscaras, los enunciados individuales son reconocibles. El “gustar” verdaderamente guarda una suerte de diálogo sin palabras y muy poco sirve la máscara como instrumento de anonimato.

Entre el carácter polifónico de una fiesta no es posible obviar el papel de la música y de sus ejecutores. Los bailes de Cenotillo fueron ambientados por un tecladista, el cual interpretaba en su mayoría cumbias tropicales. En el desarrollo del carnaval aprendió los gustos de sus interlocutores y repetía una y otra vez las piezas “movidas” que elevaban los ánimos de las comparsas: “El cable”, “El oso polar”, “Cachita”, “Camarón caramelo”, “El gusano”, “Juguito de piña”, entre otras. En seguida, los bailadores se alteraban, muchos brincaban, formaban ruedas y filas de baile. En otras ocasiones contratan a una orquesta jaranera, los disfrazados acuden a los bailes con indumentaria regional adaptada al contexto de disfraces. En teoría, cada día de la jornada festiva tiene una temática: noche de coronación, baile yucateco, noche cubana, baile de gala. Este itinerario poco a poco se ha desdibujado, y queda a criterio de los organizadores propiciar o no el mantenimiento de esta estructura.

Un caso curioso fue cuando un día, después de bailar una cumbia, *las viudas* pusieron desde su grabadora un corrido llamado “El karma”, tema de Ariel Camacho y los plebes del rancho. Según es la música que se escucha en el norte del país y en los Estados Unidos. Las *viudas* cambiaron de ritmo, apariencia e incluso de ánimo. Cantaban a coro con la canción:

“Nací en el agua caliente / después vine a Culiacán / allí me metí en el ambiente / buscando billete para progresar. / Se me empezó a ver dinero / Los Ángeles trafiqué / pero nunca falta un perro / que mirando el hueso / no quiera morder...”.

Lo mismo ocurrió luego con “El corrido de Juanito”, de Calibre 50: “Casi 14 años sin ir a mi tierra a donde nací. / Ya todo ha cambiado, le ruego a mi Dios /no se olviden de mí [...] Trabajé y trabajé, tengo muchos días que no miro el sol. / Mis hijos son grandes y no les entiendo / no hablan español. / No han sentido miedo /aquél que no ha visto una camioneta / de migración o una deportación / o una deportación. / De botitas y sombrero /me miran seguido por el *freeway*. /Jardinero o cocinero /igual me la rifo, dirán "anyways".

Algunas *viudas*, mientras descansaban, me contaron diversas historias de su estancia en Denver y en San Francisco, muchas de ellas tristes y trágicas. Es de remarcarse cómo en ese contexto festivo pudieron emerger todas esas experiencias, poco agradables para ellos: situaciones de drogas, infidelidad, asesinatos de familiares, largos periodos en la cárcel en los Estados Unidos, la deportación, el regreso, el rechazo. El espacio para contar los chismes de terceros se tornó una confesión de sus propias vidas.

Otra comparsa, la de “Tixa I”, estaba compuesta por hombres jóvenes que, por cuestiones de trabajo, sólo pudieron salir a las calles el martes de carnaval; algunos de ellos laboraban en Cancún, otros en la Riviera Maya. Estos jóvenes maquillados vestían con trajes femeninos bien elaborados y extravagantes, algunos comprados, otros tomados en calidad de préstamo a sus amigas que habían participado en carnavales anteriores.

La apariencia de éstos contrastaba con la de una joven *trans*, quien parecía tener aceptación de los integrantes de la comparsa, a la que enseñó a bailar. Ella había montado la coreografía de la comitiva con música reggaetón, salsa y cumbia. Al ritmo de “qué perra, qué perra, qué perra mi amiga,” los movimientos de los bailarines imitaban pasos sensuales exagerados, ridiculizando lo femenino y lo homosexual al mismo tiempo. Un tío suyo me la presentó en estos términos, tratando de cuidar sus palabras entre silencios que le resultaban incómodos: “Él es Miguel... él... es gay... Pero... con todo respeto, él es parte de la familia”.

La coreógrafa parecía ser bien aceptada en aquel ambiente, pues como se señalaba en

el pueblo, son tiempos de carnaval y “es cuando los gays tienen trabajo”,<sup>103</sup> pero la incomodidad del tío y su comentario parecía guardar una suerte de ambivalencia discursiva. En 2019 ella retornó a la escena carnestolenda como “reina de la diversidad” con su propia comparsa “orgullo latino”. En respuesta a las burlas recibidas y mofas de sus vecinos durante el año y en el propio tiempo de carnaval, Yasna [como se hace llamar] realizó derroteros diurnos y nocturnos por las calles de Cenotillo, montó una colorida coreografía que, como estructura discursiva, incluía mensajes de voz grabados por ella que decían: “Cuando triunfas en la vida / va creciendo más la envidia / ¡son tantas las críticas de la gente negativa! / pero a pesar de todo / yo sigo caminando / y también sigo arrasando”. Al compás de un tema de Thalía, la comparsa manifestaba su posicionamiento político frente a la discriminación de género en el pueblo de Cenotillo.

En esta ocasión, la presidenta municipal no le dio la oportunidad a Yasna de presentar sus bailables en el escenario municipal, donde participan las demás agrupaciones, inclusive las *viudas*. Se cuenta que la alcaldesa argumentó que tal *show* “no era familiar”, pues estaba compuesto de puros homosexuales. Otros decían que se trataba de una “venganza política” hacia la denominada reina de la diversidad. En cualquier caso, parte del público tomó la conducta de la autoridad como un acto de discriminación. En protesta, Yasna montó su número en un espacio público cercano a la plaza principal, donde acudieron a verla bailar algunas personas.

En 2016 acudí al carnaval de Izamal, ciudad cercana a Cenotillo. El Ayuntamiento alardeaba de abanderar una celebración de vanguardia al incluir entre sus soberanos a “las reinas de la diversidad”. Al momento de la imposición de las bandas coronas y llaves a las majestades seculares, el presidente en turno mostró una visible incomodidad, lo que le granjeó los abucheos del público y gritos de “puto, puto, puto”, por manifestar un discurso “doble cara”.

---

<sup>103</sup> Expresiones semejantes se escuchan en otras partes de Yucatán y de muchas más sociedades donde se vincula la homosexualidad con labores de enseñanza de baile, maquillaje, confección de atuendos carnavalescos, etcétera.



Comparsas por las calles de Cenotillo.

Regresando a Cenotillo, mientras las comparsas seguían sus caminatas y bailes por las calles, aproveché buscar a personas que en el pasado participaron en dichas prácticas. En efecto una vecina me sugirió conversar con Adrián García, un hombre que hasta hace un par de décadas fungía como el principal organizador de los carnavales en el pueblo; decidí acudir con él, pues escuchar sus experiencias me daría pautas —como en efecto resultó— sobre los cambios en el modo de efectuarlos.

Mientras averiguaba su dirección, pregunté a una vecina del centro del lugar por el susodicho; ella comenzó a reírse y luego poniéndose seria me dijo: “lo que sí, es que él es gay”, sonrió y luego explicó cómo llegar al domicilio de aquel hombre. El señor me recibió en su casa y me platicó cómo él jugaba carnaval en su juventud, cuando salían en una “estudiantina” a cantar por las calles en un contexto de “humor sano”. La sala de su casa estaba adornada por enormes retratos de estudio que le presentaban travestido, portando trajes y pelucas a la usanza ochentera. Al momento que relataba su experiencia, se aproximó la comparsa de *las viudas*. En seguida, el hombre cerró la puerta de su hogar y me dijo con mucha preocupación “¡Mejor cierro porque me van a molestar, me van a comenzar a decir cosas, luego hasta piedras me tiran!” Las agresiones a Adrián no eran tan sólo en tiempo de carnaval, sino en el resto del año; chismes y especulaciones sobre su identidad sexual y su salud iban y venían en los relatos que constantemente se tienen sobre su persona.

El carnaval como espacio de expresión de los escándalos del pueblo, permite asomarnos a las concepciones públicas sobre la moralidad sexual de sus integrantes. Al ser un ambiente “permisible” se gesta la posibilidad de participación de gays, pero no quiere decir

que sea un espacio legítimo de aceptación social; “se les acepta”, porque el espacio lo permite, tal como las cantinas y los *shows* cómicos. La conducta de la alcaldesa, al censurar la presentación de Yasna, deja entrever la admisión temporal de prácticas que imitan, parodian la conducta “transgresora” y el rechazo a aquellas formas de vivir que se asumen amenazantes en todo momento. Así refirió una vecina del pueblo:

A las viudas se les deja que se besen, que se coyase'en, que anden haciendo su putería, pero a Yasna no se le permite bailar. Claro, como las viudas sólo se disfrazan, en cambio Miguel todo el año es Yasna, por eso.

A su vez, se aprovecha la plataforma discursiva del carnaval para enunciar las expectativas de integración social. La ambigüedad que guarda la naturaleza festiva da pie a la participación de agentes con identidades complejas.

Lo anterior me recuerda a una cita de Miguel Ángel Rubio donde señala que estudios sobre los carnavales habían orientado a analizar las fiestas como un espacio de “dilución momentánea de los roles sociales o jerarquías de poder, así como la participación sin distinciones de gente de todas las edades, sexos, condiciones, rangos, y clases sociales” (2017: 47). No me parece que esta referencia pueda ser aplicable a Cenotillo, al menos no en todos los testimonios de la gente ni lo que sucedía en el paisaje festivo.

Muchos de los espectadores del jolgorio señalaron que la comparsa de las *viudas* está llena de “puros borrachos” que aprovechan la situación para que les regalen licores baratos como recompensa por “hacer su show”. Se refirieron a ellos como “gente de monte,<sup>104</sup> sin oficio ni beneficio”; de ellos se dice también que son jóvenes deportados “que los sacaron de Estados Unidos por drogarse” o haber hecho cualquier otra fechoría. Si bien estas comparsas divertían y parecían sobresalir en los bailes, eso no implicaba desprenderse del estigma social

---

<sup>104</sup> Según varios testimonios, “los trabajos de monte” o labores agropecuarias como la ganadería, la agricultura o la cacería gozan de mala reputación. El pueblo actualmente tiene ingresos fuertes por el fenómeno migratorio. El trabajo ganadero ha despuntado desde hace unas cuatro décadas y se ha reforzado con las remesas. Varios de los dueños de los ranchos viven en Estados Unidos y contratan a jóvenes de Cenotillo, algunos de ellos deportados, para fomentar los dichos ranchos.

que muchos de ellos cargan: la del “fracaso”. Pese a todo, estos jóvenes se atrevían a enunciar aquello que los demás no se atreven a hacer dentro y fuera del carnaval. En la jerarquización social que puede verse en el carnaval, las viudas ejercen poder sobre otros agentes, así que tampoco se puede hablar de una contienda entre dos fuerzas opuestas, sino que el paisaje festivo se complejiza.

#### EL BANDO DE CARNAVAL: CHISMES Y HUMOR RITUAL

Pese al bajo prestigio que tienen las *viudas*, las personas encuentran gran parte del chiste del jugar carnaval en las prácticas de aquellos muchachos en estos tiempos. El martes de Carnaval, durante el día, ellas recorren por última vez las calles de Cenotillo. A este día le llaman “la batalla”, las *viudas* de Juan Carnaval pintan con tintura de añil a los que pasan por sus caminos. “En Mérida le llaman batalla de flores, pero aquí son huevazos”, apuntó uno miembro de la mentada agrupación: “el último día, al que se pase de verga, le pintamos”.

Se dice que antes las batallas eran más agresivas, pero que poco a poco han sido controladas por las autoridades municipales. En la batalla se lanzaban naranjas y huevos podridos, globos llenos de aceite quemado y harina... Múltiples incidentes eran ocasionados en esta práctica: personas lastimadas, casas incendiadas. Así comentó un informante:

El año pasado casi se muere una muchacha, le quedó azul de lavar en su garganta. Es que un señor dijo “entren aquí y rocíen a la comparsa del pueblo”. Entraron y agarraron aceite quemado y lo tiraron a todos y lo tragó la vieja. Llevaron a unos a la cárcel. Se quemó una casa también, creo que cayó un volador. Nosotros estábamos saliendo y creo que fue un volador, se quemó la casa.

Siguiendo su derrotero, llegaron a la casa de un candidato a la alcaldía municipal. Después de su *show* les repartieron refrescos y tacos de cochinita pibil. Los buenos tratos que el anfitrión tuvo con las *viudas* fueron una suerte de negociación política, a cambio de que no lo mencionaran en el bando de carnaval que sería leído esa noche. Así también se señaló sobre los policías que en cierta hora de la noche acudieron a la guarida de *las viudas* a entregar “el

pago por el silencio”. Otras personas del pueblo, incluido el presidente, según se dice, se rinden ante *las viudas* para que éstos no hablen mal de sus personas durante el “juicio a Juan Carnaval”.

Al llegar el momento de la lectura de la gran acta, reunidos todos los jugadores de carnaval, desde sus posiciones, cedieron la palabra a un par de sujetos vestidos de mujeres que alternaban el micrófono para acusar a Juanito de todas sus felonías cometidas durante el año anterior y de lo que iba del que estaba en curso. A modo de un juicio oral, una persona intervino leyendo la acusación, y la siguiente defendió a Juan Carnaval trasladando la culpa a otra persona del pueblo. El resto de la comparsa escuchó y por cada enunciación culposa, ésta echó gritos, aullidos, e insultos. El público, desde sus sillas alrededor de la pista de baile, atendía, platicaba e intentaba identificar a los señalados. He aquí un grafmento del bando de carnaval 2018:

- A.- Se le acusa a Juanito de ser la pareja más dispareja de este año 2018.  
B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el Cullinito, que se transó a una menor.  
C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].  
A.- Se le acusa a Juanito de ser el *okolts'on*<sup>105</sup> de Dzitás.<sup>106</sup>  
B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el amigo Wica que roba escopetas, las empeña para pedir la mano de su dama.  
C.- [las *viudas* exclaman ¡Uuuuy! ¡Way!]  
A.- Se le acusa a Juanito de ser el taxi sexual.  
B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Coto, que te lleva a donde quieras, pero te cobra con “cuerpomático”.  
C.- [Gritos y aullidos de las *viudas*].  
A.- Se le acusa a la hija de Juanito de tener romance con un mecánico.  
B.- Protesto, su señoría. Esa no fue Juanito, fue la Cullinita, que anda de romance con el mecánico.  
A.- Se le acusa a Juanito de andar jugando “carreritas” con carro ajeno.  
B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el joven Giovanni, “el rápido y furioso” que chocó y voltió [*sic*] el carro de Pablín.  
C.- [Gritos y chiflidos de las *viudas*].  
A.- Se le acusa a Juanito de ser el Kalimba<sup>107</sup> de Cenotillo.

---

<sup>105</sup> Literalmente “roba escopeta” en maya.

<sup>106</sup> Pueblo vecino de Cenotillo, como se ha dicho.

- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el Manolo Medina que le gusta hacer de las suyas con las menores de edad.
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el protagonista de la película “La masacre en Texas”.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el amigo “Zorrillo” que se sintió protagonista y quiso masacrar a los policías con una motosierra.
- C.- [Gritos y aullidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de sentirse torero español.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el amigo Pantera, que le pegaron una buena cogida porque le falló el capote.
- C.- [Gritos y aullidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de creerse el “Señor de los cielos”.<sup>108</sup>
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, fue el amigo Juan Chan, alias Yaqui Chan que se cree dueño de las parcelas que no son de él y anda transando siembras.
- C.- [Aullidos y gritos].
- A.- Se le acusa a la hija de Juanito por andar llorando en las casas, porque el pueblo no la quiere.
- B.- Protesto, su señoría. Esa no fue la hija de Juanito, fue la señora que anda pidiendo apoyo al pueblo y no quiere aceptar que ya no la quieren para representante política.
- C.- [Gritos y murmullos].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el Michel Jackson, el pervertidor de menores.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el “Polijakson”, el pervertidor de menores.
- C.- [Gritos y aullidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el cagón del año.
- B.- Protesto, su señoría, ese no fue Juanito, fue el Zorrito que anda “haciendo del dos” en vía pública.
- C.- Se le acusa a Juanito de andar haciendo del “Paquiau” [*sic*] del 2018.
- D.- Por supuesto que no, su Señoría. Ese no fue Juanito, fue el “Dientón Paquiau” contra Victoria Álvarez.
- C.- [Gritos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de creerse el más guapo de Cenotillo y el más mandilón.
- B.- Protesto, su señoría, ese no fue Juanito, fue el Xibén Oro, el Ito, el mandilón del 2018.
- C.- [Gritos y aullidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el ladrón de leña.

---

<sup>107</sup> Cantante mexicano acusado de estupro.

<sup>108</sup> Refiere a una serie televisiva sobre la vida de narcotraficantes.

- B.- Por supuesto que no, su Señoría. Ese no fue Juanito, fue el Nano, *alias Ookol-leña*<sup>109</sup>.
- C.- [Gritos y chiflidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser cachado por la fiera con dos amoríos en chocolate, en pleno romance [*sic*].
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Arios que fue cachado por “La fiera” mientras echaba pasiones con sus amores de chocolate.
- C.- [Gritos y chiflidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de sentirse mariposa en primavera.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Chino Masún que se sintió mariposa y se anda dando de besos con el amigo Pizot’ en el pleno parque.
- C.- [Gritos y chiflidos de las *viudas* e insultos a Pizot’, que se hallaba presente].
- A.- Se le acusa a Juanito que, por diez pesos, besa hombres.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Ts’uso Marcelo, que por diez pesos para su “promo”<sup>110</sup> anda besando hombres.
- C.- [Gritos y chiflidos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito por andar robando un carnero y empeñarlo para su caguama.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el “poli” más esbelto del Ayuntamiento que roba carneros para su bistec.<sup>111</sup>
- C.- [Gritos, chiflidos e insultos de las *viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el majaperros<sup>112</sup> por cegatón.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el escuadrón de policías que le falta un apoyo de lentes y unas clases de manejo porque andan chocando perros.
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el chechón<sup>113</sup> del carnaval y después de estar en problemas, me escondo y también lloro para que me vuelvan a dar.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Roys que dejó sola su comparsa en el 2017 y se fue a guardar.
- C.- [Aumentan los gritos y señalan a la comparsa de la reina, dirigida por el mencionado Roys].
- A.- Se le acusa a Juanito de sentirse el mandamás del pueblo.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue La Yaxli, que debe a todo Cenotillo y su comisaría.

<sup>109</sup> Literalmente “roba leña”.

<sup>110</sup> Se refiere a una oferta de cervezas.

<sup>111</sup> El término “bistec”, como también “carne” se emplea, por lo general, para referirse a la novia, pareja, esposa, amante de alguien.

<sup>112</sup> Atropellador de perros.

<sup>113</sup> Viene del adjetivo maya *Chéech*, llorón, que al pasar al español quedó como *chechón*.

- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser el verdugo de Cenotillo.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el Popis, que es el verdugo de la dama que le da [¿votos?] y la tiene encerrada sin ver la luz del día.
- A.- Se le acusa a Juanito de guardarse en el monte, hacer sus necesidades sexuales con la damita X.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue su hijo Jorot' que fue cacheteado en el pleno monte dándole amor a la damita X.
- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de ser líder de su Acción<sup>114</sup> y andar de barbero con el amigo Meme, sin que la otra se entere.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Reyito, que andaba de barbero con dos candidatos para no quedar mal, cuando sabemos que es el barbero el otro.
- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de abandonar a su familia, aunque sus hijos lo odien.
- C.- [Algunas viudas gritan: “lloren locas”].
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el viejo Fidel que abandonó todo por una familia nueva.
- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito por andar con una mujer prohibida.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Reyito que tiene romancillos con La Bonconcilla Borges.
- C.- [Silencio, los narradores se ríen].
- A.- Se le acusa a Juanito de andar en mil amores y sentirse el mero mero de Cenotillo.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Pepe Alamilla que tiene romances secretos con la que se deje.
- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito por ser dramática y hacer un pancho por un poco de azul.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue La Xani, que hizo drama por tragar aire en lugar de azul. [Se refiere a la pintura azul con que *las viudas* pintan a la gente en martes de Carnaval].
- A.- Se le acusa a Juanito de sentirse el “todo terreno”, el motociclista del pueblo.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Juan Uris que anda chocando a la gente de las calles.
- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].
- A.- Se le acusa a Juanito de creerse el tesorero sin administración.
- B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo Wilo que se creó [*sic* por creyó] tesorero por una broma de borrachera y aún no tiene candidato.

---

<sup>114</sup> Alude al Partido Acción Nacional, plataforma en la que Meme pretendía ser candidato a la alcaldía de Cenotillo.

- C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].  
 A.- Se le acusa a Juanito de ser un lambiscón más del gato y no del dueño del circo.  
 B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue el amigo, Marcos Chato May Alamilla, que es el barbero que va a llorar con el gato mayor.  
 C.- [Gritos y chiflidos de *las viudas*].  
 A.- Se le acusa a Juanito de ser protagonista de la película “Furia sobre ruedas”.  
 B.- Protesto, su señoría, ese no fue Juanito, fue el amigo Papas Quiñones que atropella con la motocicleta “ruedas furiosas”.  
 A.- Se le acusa a Juanito de ser le veleta del 2018.  
 B.- Protesto, su señoría. Ese no fue Juanito, ese fue la hija de Juanito que trabaja por acá y hace campaña por allá.  
 C.- [Que lloren perras, que lloren viudas, *peelana*’, en que no están leyendo el bando].

Al terminar esta sección, comienza la lectura de la “herencia de Juan Carnaval”, quien pronto morirá y por ello deja a sus “hijos” cosas ya para corregir sus faltas, ya para solucionar sus penas, siempre en tono de sátira y mofa:

- A mi hijo Zorrito le dejo un bacín para que no haga sus necesidades en la vía pública.  
 A mi hija la Cullidita le dejo un carro para que vaya al mecánico y pueda disimular su romance.  
 A mi hijo el Manolín le dejo una muñeca inflable para que no ande pervirtiendo a menores.  
 A mi hijo Chino Masún le dejo un clóset para que se suelte y pueda tener sus amoríos con Pizot.  
 A mi hijo Popis le dejo una caja fuerte con comida para que pueda guardar a su mujer y no la deje encerrada sin comer.  
 A mi hijo Higinio le dejamos un cheque en blanco para que pueda comprarse sus propias tierras y no se sienta el dueño de los cielos.  
 A mi hijo Kiki “El Mudo” le dejamos una refaccionaria para que cuando ande con bicicleta no se le desbarate.  
 A mi hijo Dientes le dejo un escudo para que se cubra y no le anden dando sus cachetadas.  
 A mi hijo el Pantera le dejo unas mallas de torero y un capote más grande para que no lo coja el toro.  
 A mi hijo Pascualito, el más flaquito, le dejo un puesto para que pueda tener su propio carrito chocón y no ande chocando en la vía pública.

- A mi hijo el Manzano le dejo un radar para que no se haga pato, cheque dónde anda su nena que le ve la cara de...
- A mi hijo Papas le dejo unos lentes de aumento para que no atropelle a nadie.
- A mi hijo Roycer le dejo una tercera corona para que no siga llorando y quitándole protagonismo a su pareja sentimental.
- A mi hijo Domingo Navarrete le dejo un consultorio para que siga con su confección, porque ya anda de salida [Se refieren al presidente municipal en turno].
- A mi hijo Enrique Castro le dejo un manual de aprendizaje volumen II de cómo mantener seguro al pueblo [Se refiere al oficial mayor].
- A mi hija Lucía Aguilar le dejo un curso intensivo de cultura para que aprenda a organizar sus eventos.
- A mi hija Cindy Cetz le dejo un curso intensivo de modales para aprenda a tratar a la gente.
- A mi hijo o hija, La Yaxli, le dejo un cheque para que le pague a todo el pueblo lo que le debe.

#### UNA LECTURA DEL TEXTO

El juicio a Juan Carnaval de Cenotillo es similar a la práctica citada por Victoria Bricker sobre un carnaval de principios del siglo XX en Progreso, Yucatán. Con una estructura parecida, en la representación, Juan Carnaval, villano de la fiesta, intenta escapar de la cárcel. Por lo que comienza un diálogo entre un juez y una persona del público (Bricker, 1986: 176). El discurso tiene el objetivo de divertir por medio de la exhibición, para ello se vale del uso de juegos de palabras, apodos, analogías que configuran una trama entendible para los locales y para los enterados de los chismes.<sup>115</sup>

El bando recopila diversas faltas a la moral local de los pobladores, la lista larga parece por momentos tener un orden temático, pero se rompe continuamente. No se enuncia cuándo y dónde pasaron las cosas, porque se intuye que todos conocen los hechos. El chisme carnavalesco genera conocimientos situados, por lo que en los chimes tiene a bien aportar

---

<sup>115</sup> Para el carnaval de Candelaria, Coyoacán, en la Ciudad de México, se lleva a cabo una representación denominada “La boda de Cantinflas”. La estructura del espectáculo cómico asemeja al de las *viudas* cenotillenses. Se acusa a Cantinflas de infidelidad y el problema llega a un tribunal, en el que los abogados, defensor y acusador discuten sobre historias de enredos en los que está involucrado el protagonista. El *show* culmina con el asesinato a Cantinflas, con lo que el mote de viuda, que posee una de las personajes de la historia, cobra significado (Mora y Quintal, 2018: 69-71).

pistas para que el interlocutor infiera. La identificación, historia y evaluación se tornan comprimidas o sintetizadas en la estructura del juicio y testamento a Juanito.

En ocasiones se oculta la identidad de las mujeres y en otras se incluye nombres, apellidos y apodos. Tal vez esto se deba a los pactos que se hayan tenido con las *viudas*, si hubo “pagos por el silencio” o no.

Cuando se referían a homosexuales, usaban la ambigüedad genérica, por ejemplo, “A mi hijo o hija, La Yaxli”... Se asignan motes relacionados con los escándalos aludidos, algunos son palabras compuestas según la forma verbo-sustantivo como majaperros, matagusanos, cazaperros..., forma típica de los apodos en maya y español yucateco, mismas que permiten dobles sentidos en algunos casos.

Los cambios en los motivos humorísticos o de referencias a parodiar pueden notarse en el uso de películas, que los adultos mayores o quienes no hayan visto el filme no entienden. Se evocaron palabras en maya, aunque pocas y en ocasiones castellanizadas. Se intentó hacer uso del recurso de la rima, pero en varias ocasiones se frustraron.

La estructura dialógica de los enunciados bajo el formato “se le acusa a Juanito...”, “protesto, su señoría...”, puede parecer repetitivo, cansado a oídos externos, empero a muchos locales les parece muy divertido. Una lectura de la situación, un poco aventurada, podría sugerir a Juanito, según su destino final, como un chivo expiatorio de los males de los vecinos, como relatan numerosas etnografías en el mundo en relación a la destrucción colectiva de monigotes (De Ángel, 2013: 440). En cada acusación al muñeco acude a su abogado, quien desplaza el pecado apuntando a un vecino concreto. La denuncia pública se circunscribe, si así se quiere ver, en un acto expiatorio. En este juicio carnestolendo, luego de deslindar responsabilidades al protagonista de la fiesta, éste termina fusilado cargando la culpa de todos.

En “La herencia”, Juanito le deja bienes a sus viudas y a la comunidad de Cenotillo, para que éstos no vuelvan a caer en los mismos errores que les llevaron a ser blancos de atención y burla. Lo que podría ser el aspecto aleccionador del discurso se da desde la comicidad, como suele suceder en las correcciones hechas por medio de un *baxalt’aan*.

En otros sitios de Yucatán, como en Cansahcab, en lugar de un “tipo juicio”, se leen “telegramas”, que no resultan tener la economía de palabras que supone este medio de comunicación, en desuso desde hace décadas. En dichos telegramas se cita a las personas que contaron el chisme o se acusan de chismosos a terceros, aunque no lo sean. Los telegramas y cantos terminan siempre con “Esto fulano lo contó”, o con “Atentamente: Mengano o Zutano”.<sup>116</sup> Al haber diversos bandos las personas logran distinguir a los autores según sus estilos. Así se enuncia “es el bando de Cérvulo”, “Aquél es el bando de Polín”. En el caso del tipo de Cenotillo nunca se mencionó la fuente: los autores del bando escrito son las *viudas* en su conjunto, pero podríamos sugerir, según la cadena de enunciados, que dicha confección viene de más voces provenientes de diferentes espacios privados y domésticos. Las *viudas* realizan sus pesquisas en sus casas, vecindarios, grupos de amigos. También hay personas que acuden a “denunciar” a terceros con los que no comparten simpatía o desean vengarse.

Mientras se leía el bando en Cenotillo, el público que desconocía los sucesos comenzó a preguntarse sobre el sentido de las acusaciones. Trataban de identificar a los involucrados, el contexto de los hechos y en qué terminaron los asuntos. Estas son las respuestas de los interlocutores, que no sólo escuchan, sino que responden y prolongan la cadena de enunciados.

Para el caso del carnaval de Ixil, las críticas las realizaba tradicionalmente una misma familia. Un miembro de ésta poco a poco fue reprimido por sus descendientes, pues sus enunciados, además de ofensivos, poseían un sentido del humor caduco (Quintal *et al.*, 2015: 321).

Algunos vecinos de Cenotillo —especialmente adultos mayores— comentan que actualmente este formato de bando no les causa risa, pues carece de rimas, no incluye vocablos en maya (recuérdese, como he señalado, que mucho se acusa a la lengua nativa de ser “puerca”, es decir, jocosa), y que las críticas muchas veces carecen de doble sentido. También comentan que “de antes”, en la crítica y en los carteles que se colgaban las *viudas* no se ponía el nombre de los involucrados. Lo explícito ocasiona que se pierda el sentido del

---

<sup>116</sup> En lengua maya existen dos partículas citativas en las conversaciones: *k'ijj* para designar una cita textual de otra fuente y *bin* para enunciar que la expresión dada no es propia, así la persona marca los límites de sus enunciados y la de los otros.

misterio y la curiosidad; además que daña directamente las relaciones entre quien lee el bando y los acusados. Señalan que las parodias de marras ya no las repiten los jóvenes, como si éstos hubieran perdido la capacidad creativa. Los antiguos prefieren “las palabras disfrazadas” es decir con figuras literarias más o menos complejas. El *baxalt'aan* de los viejos, difiere en estilo al de los jóvenes.

Pensando el *baxalt'aan* en otras esferas comunicativas, en *La Burla*, periódico satírico yucateco emitido a mediados del siglo XIX, sus redactores decidieron emitir entre “chismes, enredos, rechiflas, chácharas”, señalamientos directos en sus publicaciones, pese a que el estilo ideal de la época proponía criticar las malas costumbres, no a sus agentes. En una sociedad elitista tan pequeña, público meta de dicho rotativo, omitir nombres no significaba para nada proteger la fama de los aludidos. Hoy, además del descontento del público ante la falta de creatividad de los redactores del juicio y testamento de Juan Carnaval, creo que la denuncia de los mayores apunta a la violación del código ético “*castigat ridendo mores*, burlarse de las costumbres para así corregir los vicios” (Escalante, 2014: ix-xii).

El sentido del carnaval no sólo radica en el ejercicio de cierta práctica sino en el modo de hacerlo. Jugar carnaval se complejiza: “no es sencillo” e implica una serie de destrezas, a veces personales. Se trata de una negociación con la estructura ya prediseñada de la fiesta y sus discursos y la inventiva de sus participantes para resignificarla hacia diferentes públicos generacionales.

Los adultos mayores del pueblo esperan que el humor de los animadores de la fiesta sea como el del *ch'iik* descrito en capítulos anteriores. Actualmente, ni para la fiesta patronal, ni para el carnaval parece muy visible la presencia de este personaje, empero sí hay sujetos que desprenden cierto carisma, son ingeniosos, portan los mejores disfraces y con sus comentarios y acciones divierten a los espectadores. No falta en el pueblo un señor que sin pertenecer al grupo de las *viudas*, en estado de ebriedad y vestido de mujer, entra a la pista a bailar, provocar a la audiencia, etcétera.

Como humor ritual, el bando de carnaval performatiza la moralidad de los cenotillenses, condensa algunos de los marcos normativos en los cuales se anclan las prácticas

sociales. El rechazo a la homosexualidad, a la infidelidad, al robo, el abuso de poder y el fraude siguen siendo causas de acusación a Juanito además del estupro, la hipocresía, el abandono de hogar. No sólo se habla de faltas a la moral, sino que de accidentes y torpezas de algunas personas: caerse, atropellar a alguien, tener un percance automovilístico...

La risa de la gente confirma, en parte, la operatividad de estos marcos de instrucción conductual. Las generaciones de jóvenes son las que reproducen esta manera de socialización de normas, lo cual es curioso, porque se pensaría que los viejos en una población — como sí sucede con los abuelos y abuelas en las representaciones y parodias en las fiestas de navidad en Zinacantan (Bricker, 1986: 32ss) — son los que promueven la conservación de ciertas pautas morales.

Como señala el administrador de una página anónima de Facebook de Cenotillo, “la herencia de Juan Carnaval” es un instrumento para atacar a los gobernantes, para exhibirles sus malas gestiones y latrocinios y hacerlas llegar a la población que carece de redes sociales virtuales (adultos y adultos mayores). Ahora hay más medios y canales de divulgación de información, pero el carnaval es una plataforma vigente que puede ser bien utilizada por la ciudadanía. La crítica a las autoridades supone, como bien se nota, un reclamo por el incumplimiento de sus deberes. El rechazo social puede que siga siendo una de las principales armas que en las poblaciones se tienen hacia quienes les mal gobiernan. En 2018, supuestamente las *viudas* habían pactado con el presidente, un candidato a la alcaldía y con los policías, pero al final sí incluyeron a estas personas en las críticas; aunque tampoco fueron muy severas. En 2019 las *viudas* pusieron en jaque a la presidenta municipal, la amenazaron de “sacar sus trapos sucios al sol”; ella trató de prohibir la presencia de esta comparsa. Aunque la gente ya sabe en gran medida los escándalos de sus autoridades y vecinos, les encanta escucharlos de viva y fuerte voz en el centro de la vida social. Esto es para muchos, la mejor forma de poner en su lugar a los infractores. Al respecto, la mentada comparsa satírica funge como un conducto con los que los demás se expresan.

Los intercambios y favores entre *las viudas* y los vecinos “propensos” a salir en el bando de Juan Carnaval muestran una suerte de negociación por el silencio, presente dentro y

fuera de las carnestolendas, aunque se pueden violar por estar en el tiempo en que “todo vale”. Otras veces, el mutismo de *las viudas* ante sus acuerdos previos les guarda privilegios posteriores. Podríamos hablar de una economía de la comunicación, donde las transacciones tienen una lógica asida a normas de la festividad y a los principios que regulan los intercambios de información cotidiana. Así el chisme se vuelve una práctica ritualizada que deja entrever el poder de la palabra y de sus enunciadore.

Los rituales y las fiestas no sólo muestran las visiones del mundo en un sentido abstracto, sino que también develan las prácticas y formas organizativas y políticas de una sociedad. Pueden advertir de los valores y sentimientos más sutiles de los agentes, las historias personales, sus aventuras y odiseas. En el carnaval se muestran entre bailes y alegrías los dramas personales y familiares, la comedia humana. Sobresalen la discriminación, la intolerancia, la homofobia, todo envuelto en disfraces fugaces destinados a la hoguera y por otro lado las manifestaciones de esperanza por construir mundos posibles e incluyentes.

¿Qué es lo que queda? Las historias de cada jugador de carnaval, cuyo sentido de estar y jugar en la fiesta no se puede desprender de las convicciones de la existencia del mal, de la expulsión del paraíso americano, del desplazo de la familia, de la exclusión de la sociedad por ser homosexual, tener una enfermedad de transmisión sexual, o haber sido infiel en el matrimonio. “Ante todo, una sonrisa”, dijo uno, afirmando que frente a la adversidad debe prevalecer un rostro de amabilidad a la vida, a una sociedad en cambio, que recuerda la fiesta de antaño y juzga la depravación del presente. Los carnavales trasgreden las historias de vida cotidiana y en tales historias se entretajan un mar de sentimientos, de emociones y de extrañezas que dan sentido a las prácticas de los cenotillenses. Como en un gran *baxalt’aan*, corresponde a los jugadores tomar una actitud que le permita seguir formando parte del grupo social, someterse a sus lógicas de poder y saber responder y negociar con su estructura y agentes. Pero como se ha dicho, muchos no saben perder, así que abandonan esporádicamente el pueblo por la vergüenza, se esconden en sus casas y evitan a toda costa reuniones sociales.

El carnaval se convierte en una fiesta de actualización de las convencionalidades morales. Mientras den risa, mientras causen incomodidad pueden situarse en la esfera de

conductas no permitidas, de comportamientos indeseables socialmente, criticables, consignados por ridículos, sancionables: “su chiste del carnaval”.

Las repercusiones de este acontecimiento no se quedan en el carnaval, como se dice muchas veces, sino que trasciende, incluso las fronteras del país, enterándose los familiares que viven en los Estados Unidos. Así, el tiempo de carnaval no puede entenderse como un espacio aislado del año, parte de su material humorístico depende de las transgresiones anuales, no efectuadas en carnestolendas precisamente. El bullicio de la celebración, principalmente para los exhibidos en los chismes, repercute en su vida cotidiana posterior.

También quedan identidades lastimadas, gente ofendida, con su reputación caída. Al mismo tiempo que hay personas que no se pueden ver, pero tampoco se confrontan. Y es algo que sucede muchas veces en la cotidianidad, no siempre se reclaman o “echan en la cara” al chismoso. Trasladar la sanción a un tercero, puede tomarse como un acto de cobardía, según una forma de parecer externo; pero en la lógica de la personas, reclamar podría conducir a agrandar el conflicto, y las agresiones verbales convertirse en enfrentamientos físicos. Por otra parte, según dicen algunos “no nos toca juzgar”, y es mejor dejar la justicia a un juez, que como se ha visto, o es civil o religioso. Ya habrán otros mecanismos de castigo, como el de hablar alrededor del chismoso, encerrándolo en una celda construida por sus difamaciones. La soledad y la mala fama serán los castigos que el ofendido espera del difamador. Además, terminar el carnaval e iniciar un tiempo cuaresmal amortigua el dolor, la indignación (de algunos, de los católicos) pues se entra en un tiempo litúrgico del perdón, la reconciliación. Las cenizas que quedan del carnaval, análogas a las que se ponen en las frentes de los católicos en el miércoles inmediato, sugieren marcas patentes de identidades que juegan con los tiempos y los espacios, con poder reconocer sus faltas, intentar olvidar a los agresores, simular un juego de enunciados e intentar comenzar de nuevo. Pero para otros, se trata de una ocasión que enfatiza el dolor, incomodidad y la impotencia de poderse defender y presentar su versión de los hechos.

## VII PALABRAS FINALES

### LA GENTE NUNCA OLVIDA

Con un disparo a Juanito a las doce de la noche del martes de Carnaval, todo termina. Como si continuaran la antigua costumbre maya de destruir todos objetos ceremoniales que han sido utilizados (Bricker, 1986: 50), las *viudas* y los demás disfrazados arrojan a la hoguera encendida expresamente para consumir sus prendas y toda la parafernalia usada en esos días, donde arde también el muñeco de trapo después de haber sido “fusilado”.<sup>117</sup> Al igual que en Nunkiní, los cenotillenses brincan sobre el fuego como última experiencia lúdica pronta a consumarse (Quintal *et al.*, 2015: 344). El Testamento de Juan Carnaval igualmente perece y, con él, se incineran todos los chismes de los vecinos. Los enunciados escritos se chamuscan en el fuego, pero quedan en la memoria para continuarlas difundiendo oralmente. El carnaval ha concluido y al día siguiente, miércoles de ceniza, el pueblo retoma su aire fantasmal.

Lo anterior no sucede en otros sitios, donde los bandos se guardan, al menos por algún agente interesado en el coleccionismo de objetos de memoria. Tal es el caso de Cansahcab, donde en un pequeño museo se exhiben textos de esta índole datados desde 1940; o como pasa en Dzidzantún con los videos de las comparsas inmortalizados en las redes virtuales. Veáanse también, por supuesto, las chismografías expuestas en las revistas satíricas pensinsulares de los siglos XIX y XX, pues son interesantes materiales para analizar y conocer los escándalos y sentidos del humor del entonces (Martínez, 1969: 9). Los libelos europeos de la temprana modernidad, al ser obras que contienen lenguaje abusivo e injurioso contra la reputación de alguien, resultaron ser fuentes para reconstruir los ideales morales y políticos de una época, al tiempo que desenmascaron las estrategias comunicativas de sus agentes para la consecución de los objetivos (Darnton, 2014: 321-334). Sería de gran provecho profundizar sobre los textos

---

<sup>117</sup> Víctor Martínez señala que en la ciudad de Mérida se realizaba un entierro a Juan Carnaval que comenzó a realizarse a principios de siglo XX a imitación del de la sardina que se celebra en España (1969: 10). En los carnavales de Cansahcab, Temax y Dzilam se repite la práctica de quema, siendo el entierro una práctica actual en la capital del estado.

referidos, en su calidad de géneros discursivos y como soportes de memoria moral que anteceden a los marcos axiológicos actuales.

Resguardar evidencias de tales sucesos da cuenta de la importancia del humor y la moral como factores selectivos en la memoria social de un grupo. La memoria, llena de acontecimientos polifónicos, coadyuva a preservar representaciones de los otros. Si lo moral es un factor determinante en las identidades de los demás, también lo es en la confección de la memoria. El escándalo y sus impactos en los escuchas cristalizan identidades individuales y colectivas que se vinculan con prácticas y patrones normativos. No poca gente es recordada por sus escándalos. En los carnavales, estos se hacen humor y se apoyan en todos los recursos nemotécnicos con la que cuenta dicha plataforma festiva: música, disfraces, risas, personajes protagónicos y espectadores, prácticas discursivas: chismes, bandos, parodias, carteles...

Como puede notarse en el carnaval y en otros espacios de la vida comunitaria, la gente asegura que es difícil olvidar cuando alguien le ofende, le burla o le traiciona, cuando difunde sus secretos. Las heridas causadas por medio de la palabra son difíciles de borrarse. “Yo perdono, pero no olvido”, me señaló una mujer cenotillense, sentencia repetida en muchos contextos y en otros lugares. La enemistad entre personas causada por enredos y chismes puede perdurar toda la vida. Muchos no dejan ir las críticas recibidas por los otros y más si fueron ofensivas. Otros por el contrario, como se ha visto en el *baxalt'aan*, optan por victimizarse, asumiendo la posibilidad de resignificar experiencias y replicar. La estructura de los *baxalt'aanes* permite ambas posturas como posibles. El juego deja la responsabilidad de acción al interlocutor para “desquitarse” o silenciar. No se olvide que el mutismo también puede ser usado como moneda de cambio y arma; desde luego, “reirse de sí mismo” resulta ser el mejor remedio para frenar la burla, según apunta un testimonio.

Sería plausible considerar estas lógicas de interacción como dispositivos de negociación política utilizados con autoridades locales, vecinos y foráneos. Y es que la vida política, en términos locales, se consigna como un juego. Alianzas, vendetas y traiciones median las relaciones entre quienes aspiran a cargos administrativos y los que tienen el poder del voto.

Si bien, en esta tesis no se enfatizó el campo del chisme político, no ha de pensarse que no exista en los lugares de estudio. Su ausencia tiene más que ver con una decisión propia por privilegiar otros tópicos en las habladurías. Temas que permiten, desde mi perspectiva, dar detalles de otras formas de identificaciones y relaciones sociales, en las cuales el factor moral de la sexualidad, *v.g.*, afecta la vida política, vecinal y familiar.

#### TODO DEPENDE DE QUIÉN VENGA

El efecto de los enunciados no siempre tiene que ver con la semántica; a veces es más por razón de quién los emitió y por qué lo hizo (Gossen, 1990: 134). “El chisme importa de quién viene: de la suegra, la nuera, del vecino,...”, de algún enemigo, de las *viudas*.

También concierne cómo y dónde fue contado el chisme, si se advirtió dolo o preocupación del relator, si fue narrado en la cantina, en la iglesia o en el parque, si fue relatado por un afamado llevacuentos o si salió de labios de algún pariente. Si fue lo primero, suele concluirse: “¿qué puedes esperar de Fulanito?”; pero si lo segundo, la situación se tornará tensa.

Las palabras de un borracho pueden ser tomadas en serio o ignoradas. Cuando la información “salió de una cantina” corre la misma suerte epistémica, pues se sabe que son sitios de encuentro de parleros y cizañeros, “nidos de víboras”. Pese a este argumento, invocado como defensa para no salir herido por las palabras de aquéllos, mucho se señala que “algo de lo que dicen los borrachos y los niños es verdad”. Las palabras de las *viudas* quedan en esta ambivalencia epistémica.

Y es que el alcohol se concibe como factor que desinhibe a los relatores y les permite revelar noticias cara a cara; tal como señalan los cenotillenses: “se agarra valor con unas cervezas”. En la ingobernabilidad del cuerpo y la boca, se abre camino a las imprudencias y deslices. Como señala Goffman, es posible conocer a las personas en sus acciones cualificadas como involuntarias (2001:14, 19). Es recurrente que temas delicados de discordia o disgusto familiar sean tratados de reajo o ignorados en el diario vivir, para después aflorar con el coraje sepultado en medio de fiestas, “cuando ya se traen sus cervezas encima”. A veces se queda en

sólo desahogos y un par de lágrimas; en otras, las revelaciones tornan a fuertes discusiones y controversias que pueden incluso llegar a los golpes.

Para la fiesta patronal y para el carnaval en Cenotillo y en Cansahcab, siempre se reportan “pleitos de borrachos” protagonizados por individuos que en otros contextos o en sobriedad no suelen enfrentarse. Pareciera que la fiesta se toma como una plataforma para poner sobre la mesa los problemas, incomodidades y diferencias. Claro está que en contextos en los que el alcohol es el principal “lubricante social” las cosas no siempre salen como se esperan. “Cuando escuches gritar a las señoras ‘¡pooolicías, pooolicías!’ es que la cosa ya se descontroló”, dicen algunos vecinos.

#### NARRABILIDAD COLECTIVA CON Y SIN MÁSCARA

Como en todo juego, las interacciones del carnaval, entre normas y prácticas, forman múltiples combinaciones en cada partida; por eso, cada año estos festejos se tornan diferentes con variopintos miembros, estrategias y artimañas. Se conjugan también distintas combinaciones entre factores y agentes que dan pie a nuevas narrativas. Cuando se describe el patrón de la festividad y se relata su ejecución, se puede notar la falta de correspondencia entre ellos (ver De Certeau, 1997: 26).

En el relato festivo se proyectan paradigmas, estructuras y normas que se moldean junto con las subjetividades de sus agentes, y cuando sus jugadas son muy buenas se convierten en memorables. *Jugar carnaval* determina la participación en la estructura discursiva. El modo de jugar carnaval establece el grado de sumergimiento en dicha práctica, connotada en muchos estudios como en estado de inversión del orden. Así, el carnaval en su sentido lúdico rompe con la dicotomía ordinario/extraordinario con que se le trata, pues no todos participan de él en tiempo y forma, ni del mismo modo. Así que el vuelco a un caos comunitario no parece suceder en todos lados.

Más allá de tratar al carnaval como estado de *inversión del orden*, es conveniente situarlo y analizarlo, como sugiero, desde la ambigüedad discursiva del *baxalt'aan* (entre lo lúdico, hechos verosímiles, intrigas y venganzas), pues se juega —aun con el disfraz— desde

donde se es, con las condiciones y posibilidades con las que se cuenta, con las identidades asignadas, asumidas o negadas, donde “lo decible” es para divertir como para ofender, burlar, enseñar, castigar y vengar. El interpelado, si distingue desde su estatus una agresión, puede sentir que los papeles se alteran; pero para quien disfruta de la comicidad del escándalo de su prójimo quizá se trate de un acto de justicia.

El concepto de *inversión del orden* para el caso del chisme en carnaval no siempre es operativo, ya que fuera de la fiesta también se gesta, con otras formas de ejecución sí, pero al final de cuentas se desarrolla, al grado de que gracias al chisme “cotidiano” existe el chisme carnestolendo. Repito: el carnaval es una plataforma para sistematizar las habladurías anuales destinadas a su propagación posterior.

La situación de la reina de la diversidad sexual, a la que no la dejaron bailar en la plaza principal, da cuenta de la “no suspensión” de la moral que rige todo el año. Se admitió en tal carnaval la “inversión” en cuento juego efímero como el que ejecutan las viudas, a quienes sí les brindaron el espacio de diversión. Pero la respuesta del equipo de la primera comparsa al bailar en otras áreas “no oficializadas” nos invita a pensar en resistencias y en el aprovechamiento de la palestra festiva “del mundo al revés” para construir espacios de inclusión.

Considero que cuando problematizamos el carnaval desde las relaciones estratificadas de poder, podríamos estructurar bloques: dominadores frente a dominados (Scott, 2000), trabajadores contra hacendados, pueblo contra gobierno (López, 2016: 46); pero olvidamos que hay más bloques, los cuales se ven reflejados en el escenario según cómo juegan carnaval. Las relaciones de poder entre ellos son relativas, por lo que las transgresiones también lo son. Críticas van y vienen señalando a mandatarios del pueblo, inclusive a vecinos en las mismas o peores circunstancias que los demandantes. La policía puede usar sus medios para divulgar los escándalos de sus vecinos, y éstos no escatiman la oportunidad de delatar las fechorías que realizan los agentes de seguridad dentro y fuera de las carnestolendas.

Hablar de que la gente sólo se expresa bajo la máscara en tiempos de carnestolendas, porque es el periodo de liberación, podría sugerirse como una postura que no se atreve a mirar

las expresividades en tiempos “ordinarios” y se invisibilizan a los llevacuentos “de tiempo completo”. Se piensa en los ciudadanos como si fuesen una masa inerte y cobarde que no se atreve a decir las cosas de frente el resto del año.

La diferencia se da en el modo en que se desarrollan dichas prácticas expresivas. Más allá de obviar una situación social y pensar su reproducción en otros ambientes, vale la pena señalar la diversidad de esferas y contrastar las máscaras que la gente utiliza en ellas. Ya que no se incluyeron a la discusión de este trabajo muchos ejemplos sobre las redes sociales virtuales como plataformas donde se gestan comunidades morales y despliegan presión a sus autoridades y enemigos, sería interesante ver cómo confluyen los géneros discursivos vistos en dichos campos y de qué forma los usuarios los moldean según sus parámetros.

La dicotomía ordinario-extraordinario es una salida argumentativa muy valiosa, sin embargo impide ver la variedad de actores y sus funciones que no se pueden encajar fácilmente de un lado u otro. La palabra trasciende a tales esferas espacio-temporales.

Por otra parte, tampoco es fácil renunciar a tales distinciones temporales, marcadas por varios calendarios festivos, religiosos, escolares y civiles, que han dejado su impronta en la forma de vivir el año. Más allá de negar que hay claras diferenciaciones entre Carnaval y Cuaresma, entre tiempo festivo y vida diaria, lo que propongo es pensar en los elementos que concatenan tales periodos.

Chismes vistos insertos en sistemas orgánicos como la comunidad suscitan pensarlos como elementos de generación de conflictos y de autoregulación. Para el caso de los grupos religiosos católicos, como lo señalamos, los chismes son útiles para ciertos fines “pastorales”, como el monitoreo socio-moral; pero también las habladurías son dañinas en la convivencia de los creyentes. A menudo se recurre al doble efecto del chisme, donde el conflicto es visto como parte de la vida comunitaria y se naturaliza su participación en la reproducción normativa por medio de recursos pedagógicos.

Lo anterior es plausible, no sin antes recordar que no existe una única idea de comunidad. Los católicos, evangélicos, grupos partidistas, sectores sociales pueden tener diversas formas de entender la convivencia y pertenencia grupal.

La comunidad cristiana, modelo más difundido en los sitios, es vista como una corporación que constantemente está en la disyuntiva de integrar o discriminar a sus miembros. Éstos han de reparar sus conductas, moldearse a los principios estipulados para la convivencia social. La comunicación es un medio para formar o no parte, confesar restituye la pertenencia, ser sincero conserva una amistad; ser llevacuentos asegura, a veces, la no bienvenida a ciertos espacios.

Las idealizaciones de los grupos sociales, sus estructuras organizativas —familia, instituciones religiosas, comunidades vecinales— y sus formas comunicativas se hallan en una línea civilizatoria; por ende, cualquier comportamiento disruptivo es motivo de escándalo. La idealización puede ser desde una mirada externa e interna y en tal apreciación parece que se exige a la comunidad una estricta congruencia entre sus normas y sus conductas, sin comprender los propios dilemas que cada grupo humano enfrenta al edificar políticamente sus relaciones.

Basándonos en que la moral local se edifica a partir de la comparación constante entre los prototipos institucionalizados y las prácticas sociales perfectibles, los sujetos recurren a las herramientas programáticas que comuniquen el deber ser, el buen actuar y el buen decir. Cada iglesia, familia, escuela, linaje transmite a los suyos los patrones normativos indispensables para forjar un sentido de pertenencia visible a través de la conducta prudente.

El pasado y sus moradores funcionan, muchas veces, como espejos donde los del presente se reflejan constantemente y evalúan sus vidas, los cambios y permanencias. Los otros moralizados son modelos o antimodelos, por eso se invocan con frecuencia en la narrativa ejemplar.

#### LOS OÍDOS DEL VICIO Y LA PERFORMATIVIDAD DE LA PALABRA

Así como para muchos el mito condensa la cosmovisión de una colectividad, para este trabajo se pensó en los chismes para aproximarse a la memoria social local. Como se vio en el capítulo IV, bajo la creencia en el poder de la invocación, usar la palabra para señalar los males —sea chismear, criticar, burlarse, difamar, despreciar a alguien por tener un vicio— es

“desear” dicho “mal”. Criticar tiene por consecuencia que algún familiar reproduzca tales prácticas estimadas perjudiciales. “El vicio tiene oídos”, dice una mujer a otra empeñada en condenar el alcoholismo de su vecino. Esta frase resume, en cierta medida, las doctrinas cristianas sobre el escándalo: comunicar es propagar, dar ideas, corromper por medio de la divulgación del mal. Pero por otra parte sugiere la agentización del pecado, suponerlo con capacidades de actuación. Por medio de palabras maldicientes las esferas mundanas se atan y también se conectan con las esferas de *transmundos*.

El vicio como agente puede apoderarse de los individuos, les seduce, les atrae. Justamente, como ya se mencionó *ad nauseam*, el escándalo es la principal forma de reproducción del vicio. El chisme “malsano”, en este caso, más que fórmula de control social para perfeccionar las conductas, funje como medio de transmisión hereditaria del comportamiento inmoral, pues al criticar al prójimo se ocasiona que las generaciones venideras “paguen por el castigo de sus padres”. En este sentido el único modo de evitar el mal es el silencio prudente.

A menudo, en estudios sobre la vida ritual, se emplea la noción performativa de la palabra. Los enunciados en la esfera sacrificial, mágica-religiosa se perciben, con justa razón, según su eficacia simbólica y sus repercusiones tangibles. En este trabajo intenté pensar, aunque de modo heurístico, en los efectos del enunciado en diversos espacios-tiempos de la vida social. Asumir la naturaleza práctica de la palabra (Darnton, 2014:302; Pitarch, 2006: 101), su notable dinamismo en varios contextos, y el hecho que los géneros discursivos pueden nutrirse de elementos de otros, me llevó a notar aspectos performativos del habla coloquial: un simple e infundado rumor, por ejemplo, a pesar de su sutileza, tiene el poder de dejar en bancarrota al dueño de un puesto de comida. Pensar mucho en el “qué dirán hace que uno se enferme”. Cuando graves acusaciones se direccionan a un grupo social en particular, éste puede terminar estigmatizado y sin el reconocimiento de sus derechos.

El carácter performático de las palabras, rumores y chismes puede visualizarse en la generación de conflictos. La intención de los agentes por modificar sus realidades, crear identidades de los otros o de sí, es fundamental en dichos efectos. Para el caso de una

difamación, no se trata tan sólo de inventar un suceso, sino tener una razón para ello. La intención del agente moldea el discurso y a partir de ello recalca situaciones importantes, usa figuras retóricas, convence, opina y realiza pronósticos. Si prestamos atención a los “préstamos” o transferencias de objetos de una esfera a otra advertiremos imbricaciones estilísticas y/o formales, pues los hablantes no son islas y no funcionan como tal.

Sin adjudicar a un solo sistema de creencias el carácter pragmático de la palabra, me permito señalar la influencia de la tradición judeocristiana al respecto. El acto de creación y salvación humana se imprime bajo la causalidad de la voz divina; los humanos se convierten en propagadores y co-creadores de la realidad mundana al transmitir las verdades que les fueron reveladas a través de los dispositivos de memoria (la escritura, principalmente). Se cree en esta tradición una correspondencia o equiparación ideal entre palabra y praxis. Como sistema de creencias, el cristianismo se ha difundido en el mundo bajo la certeza de que la palabra modifica la realidad humana, la cambia, la perfecciona.

La ética y la economía de la palabra que media la comunicación en los pueblos de estudio pueden tener tanto raigambres indígenas como europeas. En la imbricación de tales complejos éticos y epistémicos se han gestado formas de vida con particulares matices. Chismes, rumores, maldiciones y conjuros conviven a diario, transitan las calles, espacios domésticos, iglesias, plazas, configuran relaciones, destruyen otras. Con la palabra, los sujetos elaboran sus realidades y la forma de vivirlas. El mundo de los posibles puede concretarse por medio de la intervención enunciativa. Las minorías sociales —mujeres, homosexuales, pobres, indígenas, eternos motivos risibles en las burlas, e individuos focales en los chismes de los pueblos— poco a poco gestan espacios de respeto a sus derechos, en la medida en que saben responder en la lógica lúdica de la interacción discursiva.

#### LOS OTROS TIENEN DERECHO A RESIGNIFICARSE Y A SER RESIGNIFICADOS

La resignificación ha sido un concepto recurrente en las llamadas ciencias sociales. Considero que permite mirar alternativas que distan del escándalo del *cambio social*, abordado en los estudios sobre los pueblos americanos. La noción permite reevaluar prácticas y conocimientos

y proporcionarles nuevas formas de interacción, ya sean positivas o negativas. Además posibilita la inclusión y apropiación de nuevos elementos culturales, sin que esto repercuta necesariamente en abordajes sobre el “abandono de la identidad”.

Repensar y revalorar las relaciones con los otros cercanos y lejanos dispone a redescubrir la alteridad y también da pie a reconfigurar la forma de presentarse ante los otros. Cada interacción social es una oportunidad de resignificación. Varios de los informantes cuentan cómo de niños eran burlados por algún “jodón”, pero al paso del tiempo dejaron ir esas malas experiencias: “es que cambió ese cabrón, ahora nos llevamos bien”. A veces, los “jodones” olvidan —o hacen como que olvidan— las conductas abusivas de su mocedad. La memoria, al ser maleable, se somete a purificaciones, y en este proceso se modifica la manera de vincularse con el pasado y con sus agentes. En el juego “al olvido”, ambas partes se dan la oportunidad de resignificar sus formas de convivir.

Al final del carnaval, queda como una actitud plausible el no tomar en cuenta todo lo que se diga de uno, porque “carnaval es carnaval”, tal como argumentan unos. Otros, por el contrario, sumergen la práctica “del Demonio” a la lógica del “Aquí lo dices, aquí lo pagas”. Para algunos más, dicha “ley” no aplica en este lapso, así que “si te afecta lo que dice la gente es porque quieres”.

Las *viudas*, se afirma, no tienen nada qué perder con sus relajos, pues tampoco tienen una reputación qué proteger durante el resto del año. Sus decires son reducidos a aquellas frases propias “de los borrachos”; pero si bien puede uno “tirarlos a loco”, también pueden ser tomados como ciertos. Además de las identidades ofendidas y las relaciones fracturadas que resultan del carnaval, se cuenta que al paso del tiempo, algunas personas vuelven a estrechar lazos con las *viudas*, adoptando la actitud del “que sabe jugar carnaval”, “el que se ríe de sí”. En este aspecto, puedo pensar en la resignificación de las relaciones, aunado a un reconocimiento del “error propio”. “Ellos la cagaron, ¿qué culpa tengo yo?”, espetó una *viuda*.

Una forma de repensar la crítica carnavalesca ocurre cuando el individuo focal deja de serlo el año siguiente, aunque otros quedan en el ojo del huracán. Entonces “se juega carnaval” como espectador y se permite deleitarse del mal ajeno. Al reírse de sus vecinos,

puede recordar aquél cuando estuvo en el flechero de las *viudas*, “sabe lo que se siente” y rememora su situación escandalosa del pasado; se avergüenza, pero no se siente solo en la burla; comprende que la crítica “toca parejo”, y cuando ésta incluye a algún santurrón o a una figuras morales más representativas como curas, presidentes u otras autoridades, éstos terminan siendo la cortina de humo que opaca las de los demás.

Llevemos la idea de la resignificación a los procesos últimos de la vida, en la que emergen las ideas de que “lo que uno siembra, eso cosecha”, “el árbol será conocido por el lado en que caiga”. Las identidades se entienden en este sentido en un proceso constante, en forma de “cultivo” que se fomenta cotidianamente, y no es acaso sino hasta el final de los días cuando parece posible sistematizar un rostro claro y más o menos definido del individuo. Como me fue señalado, “no todos caen en la cuenta de eso”; muchas veces es hasta en una edad madura en la que se reflexiona el posicionamiento de sí, frente a los otros: “¿cómo quiero ser tratado por mis nietos?”, “no quiero morir solo”. Aun cerca de la muerte, algunos tienen la oportunidad de resignificar su vida, pedir perdón, resolver situaciones con sus compañeros y familiares. Quienes rodean a un sujeto le recordarán según aquél haya entablado sus relaciones; las representaciones identitarias pueden ser tan diversas como las relaciones que se entablan con los demás: amigos, familia, desconocidos y según los lugares y momentos en los que se desarrollen tales vínculos.

Lo que demuestra un estudio sobre el chisme es que las redes cotidianas de comunicación develan formas de construir conocimientos, y cómo muchos de ellos no son precisamente por medio de lo empírico. Nuestro conocimiento y experiencia de los demás se basa, en gran medida, en narraciones elaboradas por terceros. Gran parte del mundo que conocemos lo hacemos por voces y miradas de quienes nos rodean.

Los chismes están epistémicamente cuestionados, pero todos los usan, en mayor o menor medida. Es imposible no hablar de los otros, lo importante a considerar es el modo en que se realiza. Con el chisme, la información, la fama de los otros queda suspendida entre la imaginación y los hechos. Las identidades de los relatores quedan suspendidas también.

## RESIGNIFICAR DESDE EL DISCURSO ETNOGRÁFICO

Si los sujetos son capaces de resignificar sus relaciones, sus formas de vivir, ¿por qué no es posible pensar en otras formas de entender sus decisiones, cambios en sus prácticas, sus identidades?

Una de las debilidades de este trabajo es que nunca me atreví a preguntar a ciertos individuos focales su versión de los hechos. ¿Cómo preguntarle al brujo, al gay, al afectado por el sida, al infiel, a la querida, al ladrón, su sentir ante las representaciones que sus vecinos tienen de ellos? En un afán de mirar las otras historias —la versión de los afamados y difamados—, me planteé la necesidad de escuchar su sentir en torno a lo que la gente cuenta; sin embargo, no encontré la manera de acercarme y plantear la situación. El haberlo hecho quizá hubiese sido imprudente, ofensivo e hiriente; independientemente de la conciencia que posean sobre lo que les circunda, tan sólo hubiese causado enfrentamientos innecesarios.

Pensar en la autodeterminación abre la posibilidad de relatos que desplieguen los anhelos de los sujetos en el mundo de los posibles. Es brindar la oportunidad de resignificar sus vidas ante los demás y que sus identidades sean resignificadas. Y pensando en que dentro de todos los factores identitarios hay unos más reconocibles que otros por los de alrededor, habría que apuntar con cuál de ellos el sujeto quiere ser reconocido. Esto igual puede aplicar para un colectivo.

En los chismes, las identificaciones en lo local se realizan con adjetivos unidos en redes, uno evoca a otro. Al respecto, valdría la pena preguntarse: ¿qué tanto importa la identidad étnica, religiosa, de clase, de género, para los sujetos si éstas sucumben junto a otros adjetivos morales que pesan sobre tales identificaciones? Desde mi mirada a la situación que describí, sugiero que múltiples identificaciones que desde las humanidades son privilegiadas para problematizar la vida de los otros, están ausentes en la cotidianidad de los sujetos relatados. Las etiquetas que les asignamos rondan sin tocarles, e ignoramos las autoadscripciones y demás categorías de identificación, muchas de ellas impregnadas del factor moral.

En una sociedad global actual que sobredimensiona el valor de la identidad, podríamos caer en la eterna taxonomización de las individualidades y colectividades con las que interactuamos. Al saber que nombrar, cualificar, crear perfiles son recursos de seguridad que adoptamos para iniciar o rechazar relaciones sociales y para tener cierto “control” sobre ellos, no ha de extrañarnos tantos esfuerzos por asignar apelativos a agrupaciones, minorías, sujetos de derechos.

Ante la creencia predominante de que las identidades son únicas, inertes, y que no deben manifestar contradicción, la propuesta ideal etnográfica sería pensar en la polivalencia, en la narrabilidad de los individuos y del colectivo, de modo que los sujetos actualicen sus experiencias y re-hagan sus historias inacabadas, incongruentes, ambiguas (Blázquez y Lugones, 2016: 65, 66; ver Goffman, 2001: 25).

Recuérdese además que las identidades son dialógicas. Las que presenta la etnografía sobre sus protagonistas no tienen que ser las que expuestas en otro género discursivo; se confeccionan según el argumento bajtiniano del “yo-otro”, donde el narrador también se imprime y no puede abandonar su sistema de valores. Pensar la vida como una narrativa digna de ser contada es quizá el punto común entre etnografía y una chismografía; en ellas se confeccionan identidades y realidades.

## BIBLIOGRAFÍA

Abreu Gómez, Ermilo

1961 *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*. México: Botas.

Alejos García José

2004 “Hablar del otro en la mitología maya”, *La palabra florida. La tradición retórica indígena novohispana*, pp. 135-147, Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (comps.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Álvarez, Cristina

1984 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, vols. 1 y 2.

1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 3.

A.M.C. Librería religiosa

1864 *El consuelo de un alma calumniada, que para uso de las que se hallasen en igual caso, con aprobación del ordinario*. Barcelona: Imprenta del heredero de Pablo Riera.

Amaro Gamboa, Jesús

1999 *Vocabulario de el uayeísmo en la cultura de Yucatán*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Ara, Domingo de

1986 *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*. Mario H. Ruz (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4).

Aramoni C., Dolores

1986 “Un entremés chiapaneco del siglo XVIII”, *Anuario*, 1:293-327.

Arriaga, F. Mercedes

1998 “Augusto Ponzio y Bajtín: el humanismo de la alteridad”, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*, pp. 7-11, Mercedes Arriaga, (trad.). Madrid: Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia.

Azoulai, Martine

1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens, XVIe - XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel.

Bajtín, Mijaíl

1998 “El problema de los géneros discursivos”, *Estética de la creación verbal*, pp. 248-293, México: Siglo XXI.

2003 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.

2015 *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, Tatiana Bubnova (trad.). Buenos Aires: Ediciones Godot.

Benjamin, Walter

2008 “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolai Leskov”, *El narrador*, pp. 59-128, Pablo Orzayún (trad.). Santiago de Chile: Metales Pesados.

*Bocabulario de Maya Than*

1993 (Codex Vindobonensis N.S. 3833). Facsímil y transcripción crítica anotada de R. Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya 10).

Blázquez, Gustavo y María G. Lugones

2016 “De cómo no infamar: reflexiones en torno del ejercicio de escribir sobre vidas ajenas”, *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 63-84, Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.). México: Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana.

Briceño Chel, Fidencio

1994 “Literatura maya, antes y después de la conquista”, *Los investigadores de la cultura maya 2*, pp. 151-158. Campeche: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Campeche, Secretaría de Educación Pública.

Bricker Reifler, Victoria

1977 “The Ethnographic Context of some Traditional Mayan Speech Genres”, *Explorations in the ethnography of speaking*, pp. 368-388, Richard Bauman y Joel Sherzer (eds.). New York: Cambridge University Press.

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brinton, Daniel G.

1937 *El folklore de Yucatán*, Enrique Leal (trad.), notas de Alfredo Barrera Vázquez. Mérida: Ediciones del Museo Arqueológico e Histórico de Yucatán.

Brown, Peter

1997 *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Editorial Crítica.

Bubnova, Tatiana

2015 “Prólogo”, *Yo también soy: fragmentos sobre el otro*, pp. 16-119, Buenos Aires, Ediciones Godot.

Burns, Allan F.

1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Caamal Itzá, Bernardo

2004 “Presentación”, *Tsikbalo’ob yo’olal u kajnáalilo’ob mayab*. pp. 7-9, Armando Cauich Muñoz. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Compañía Editorial de la Península.

Canché Moo, Vicente

2004 *Ma’ chéen tsikbalo’obi’*, (*No son sólo cuentos*). Mérida: Ediciones CEPSA.

Cándano, Graciela

2000 *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Bitácora de Retórica, 7).

Caro Baroja, Julio

2006 *El Carnaval*. Madrid: Alianza.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1883 *Historia antigua de Yucatán*. Mérida: Gamboa Guzmán y Hermano.

Carrillo Trueba, César

2013 *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Casagrande, Carla y Vecchio, Silvana

2003 “Pecado”, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Jacques Le Goff y Claude Schmitt (eds.). Madrid: Akal.

Castañeda B., Candelario

1997 “Monografía municipal, Cenotillo (cenote pequeño)”. Cenotillo: H. Ayuntamiento de Cenotillo 1995-1998

Castillo Canché, Jorge

2008 “El hospicio en el tránsito a la sociedad liberal. Yucatán, 1786-1821”, *Yucatán en la ruta del liberalismo mexicano, siglo XIX*, pp. 29-58, Sergio Quezada e Inés Ortiz Yam (coords.). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Castillo Rocha, Carmen E.

2007 “El teatro regional en tierras mayas”, *Dissertation Zur Erlangung de Würde des Doktors der Philosophie*. Hamburg: Universität Hamburg.

Castillejo Cuéllar, Alejandro

2016 “Violencia, inasibilidad y la legibilidad del pasado: una crítica a la operación archivística”, (*In*)*disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 114-139, Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.). México: Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana.

Caso Barrera, Laura

- 2011 “Chilam Balam de Ixil. Aspectos europeos e indígenas de un texto colonial”, *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, pp. 9-49, Laura Caso Barrera (paleografía, traducción y análisis). México: Artes de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

*Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Yucatán*

- 1945 México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Dirección General de Bienes Nacionales, Talleres Gráficos de la Nación, 2 vols.

Cen Montuy, María Jesús

- 2017 “*Bo'ol si'ipil, k'eex, promesa, jets't'aan y su'tsil*. Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkinienses”, Tesis de Doctorado en Estudios avanzados en Antropología Social. Barcelona [España]: Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Historia.

Ceriani Cernaddas, César

- 2017 “Rumores, chismes y secretos en la construcción en la producción social de lo verosímil”, *Apuntes de investigación del CECYP*, (29): 146-155.
- 2010 “En la boca del miedo. Rumor y violencia socioreligiosa”, *Prohal Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*, 2 (2): 121-154.

Cervantes, Fernando

- 1996 *El Diablo en el nuevo mundo*. Barcelona: Herder.

Ciudad Real, Antonio de (atribuido a)

- 1995 *Calepino de Motul, Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Chávez Arellano, María *et al.*

- 2007 “Chismes y representaciones de género y sexualidad en estudiantes adolescentes”, *Perfiles educativos*, XXIX (115): 21-48.

Charbonneau-Lassay, Louis

- 1997 *El bestiario de Cristo*. Palma de Malterra: Sophia Perennis.

Chauchadis, Claude

- 2004 “Virtudes y pecados de la lengua: Sebastián de Covarrubias y Martín de Azpilcueta”, *Criticón*, 92: 39-45.

Chávez Guzmán, Mónica

- 2013 *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

- Chuchiak IV, John F.  
2007 “The sins of the fathers: franciscan friars, parish priests, and the sexual conquest of the yucatec maya, 1545-1808”, *Ethnohistory*, 54 (1): 69-126.
- Cortés, Campos, Inés  
2013 “De la selva y las salinas. Historia social de dos pueblos empresa en el Oriente de Yucatán (1930-1970)”, *Estudios de Cultura Maya*, XLII: 119-144.
- Cooper, Lisa Marie  
1993 “The role of maya massage healing in Cenotillo, Yucatán”, Master of Arts Thesis in Latin American Studies. Miami: University of Florida.
- Craveri, Michela  
2017 *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración del mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 38).
- Cuadriello, Jaime  
2011 “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXIII (99): 137-179.
- Daich Deborah e Sirimarco, Mariana  
2009 “Anita anota. El antropólogo en la aldea penal (penal y burocrática)”, *Cuadernos de campo*, (18): 13-28.
- Darnton Robert  
2014 *El diablo en el agua bendita o el arte de la calumnia de Luis XIV a Napoleón*, Pablo Duarte (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- De Ángel García, David  
2013 “El santo patrón y el Ts’uulli k’áak: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche”, Tesis de Doctorado en Antropología de América. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América.
- De Certeau, Michel  
2010 *La invención de lo cotidiano. 1, Artes de hacer*. Alejandro Pescador Castañeda (trad.). México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Peña Montenegro, Alonso  
1726 *Itinerario para párrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos, para su buena administración*. Amberes: Casa de Juan Bautista Verdussen.

- De Rivas, Manuel Antonio  
2009 *Sizigias y cuadraturas lunares*. Carolina Depétris (ed.). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.
- De Velasco, Pedro Andrés  
1736 *Vida y milagros de san Juan Nepomuceno, canónigo de la catedral de Praga*. Madrid: Imprenta de Juan Valentino.
- De la Vorágine, Santiago  
2011 *La leyenda dorada*. José Manuel Macías (trad.). Madrid: Alianza editorial, 3 vols.
- Diccionario de autoridades*  
1734 Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, tomo IV.
- El cauterio. Periódico del Carnaval de Cansahcab*  
1945 Susano Herrera (director y gerente responsable). Cansahcab: Archivo personal de Víctor Evia Ayala.
- Elmendorf, Mary L.  
1972 *La mujer maya y el cambio*, Carmen Viqueira (trad.). México: Secretaría de Educación Pública, Setentas 85.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*  
2017 Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (comps.). Barcelona: Herder.
- Escalante Tió, Felipe  
2014 “Los enredos de un periódico trivial, de burlas, rebuznos, cólicos y barrigas cinchadas, entre otras cosas”, *La Burla*, pp. ix-xiv, Mérida, Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán.
- Espinosa Pat, Samuel Ermilo  
2011 *Danzas de Yucatán*. Mérida: Imprenta San Francisco.
- Fasano Patricia *et al.*  
2006 “El sentido del chisme en una comunidad de pobres urbanos”, *Ciencia, docencia y tecnología*, XX (39): 49-85.
- Galinier, Jacques  
2017 “Discusión y coalescencia. Refracción del carnaval en el espacio ritual mesoamericano”, *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*, pp. 64-72, Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Bernal, Manuela C.  
1978 *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- García González, Óscar  
2013 “K’in tajimoltik, Carnaval, política y resistencia en Polhó, Chiapas”, *Antropología*, 95: 153-158.
- García de Palacio, Diego  
1983 *Carta-Relación. Relación y Forma*. María del Carmen Leon, Martha Iliá Nájera y Tolita Figueroa (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya 3).
- Goffman, Erving  
2001 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gorbach, Frida y Rufer, Mario  
2016 “Introducción”, (*In*) *disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 9-24, Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.). México: Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana
- Gossen, Gary H.  
1990 *Los Chamulas en el mundo del sol*. México: Instituto Nacional Indigenista.  
1992 “Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil”, *De palabra y obra en el nuevo mundo. I. Imágenes interétnicas*, pp. 195-235, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI.
- Gubler, Ruth  
2017 *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán*, Izamal, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Estatal de Capacitación, Investigación y Difusión Humanística de Yucatán, Secretaría de Investigación, Innovación, y Educación Superior del Gobierno del Estado de Yucatán.
- Güémez Pineda, Miguel  
2019 “Sobre las voces huiro y naco”, <<https://sipse.com/opinion/sobre-las-voces-huiro-y-naco-48496.html>> [consultada el 28 de mayo de 2019].
- Guillemont, Michéle  
2004 “Verbo humano y castigos divinos en algunos exempla del siglo XVI: ¿una oralidad acorde con la ética contemporánea de la palabra?”, *Actas del XIV. Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, pp. 281-290, Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso (coords.). Madrid: Juan de la Cuesta.
- Gutiérrez Estévez, Manuel  
1982 “Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán”, *Ethnica*, 18: 95-115.  
1992a “Mayas y ‘mayeros’: Los antepasados como otros”, *De palabra y obra en el nuevo mundo. I. Imágenes interétnicas*, pp. 417-438, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI.

- 1992b “Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los mayas yucatecos”, *De palabra y obra en el nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos*, pp. 295-322, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI.
- 1995 “De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa”, *De palabra y obra en el nuevo mundo. 4. Tramas de la identidad*, pp. 171-233, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI.
- 1998 “Plurality of perspectives and subjects in the literary genres of the yucatec maya”, *American Anthropologist*, 100 (2): 209-325.

Gluckman, Max

- 1963 “Gossip and Scandal”, *Current Anthropology*, 4 (3): 307-316.
- 2016 “El Puente. Análisis de una situación social en la moderna Zululandia”, *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, pp. 115-143, Montserrat Cañedo Rodríguez (ed.). Madrid: Trotta.

Guglielmi, Nilda

- 2005 “Virtudes y pecados políticos (Italia, siglos XIII-XV)”, *Temas medievales*, 1 (13): 53-77.

Hamernam, Sarah E.

- 2017 “Beyond bookworks: Ulises Carrión’s cultural strategies”, Tesis para obtener el grado de Master of Science. New York [Estados Unidos]: Pratt Institute, School of Liberal Arts and Sciences.

Haviland, Leslie, K y Haviland, John B.

- 1982 “Inside the fence; the social basis of privacy in Nabenchauk”, *Estudios de Cultura Maya*, XIV: 323-351.

Haviland, John B.

- 1977 *Gossip, reputation and knowledge in Zinacantan*, Chicago, The University of Chicago Press.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía

- 2011 *Panorama sociodemográfico de Yucatán*, México: Censo de Población y Vivienda 2010, Instituto Nacional de Estadística y geografía.

Irigoyen, Renán

- 1961 *Los antiguos carnavales de Mérida*, Mérida: Ayuntamiento de Mérida, Zamná.

Kindness, Leonie

- 1996 “Witchcraft and the reproduction of the wealth in southern Zambia”, Tesis para obtener el grado de Philosophy Doctor. London [Reino Unido]: London School of Economics and Political Science.

- Korsbaek, Leif  
2017 “El texto antropológico: Bajtín, el texto y la etnografía”, *La Colmena*, 9: 16-29.
- Landa, Diego de  
1938 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Pedro Robredo.
- Le Bretón, David  
2019 “La antropología de la risa”, *Cátedra Alfonso Reyes*. México: Tecnológico de Monterrey, Museo Franz Mayer, 5 de abril.
- León-Portilla, Miguel  
1992 “Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro”, *De palabra y obra en el nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos*, pp. 225- 248, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, J. Jorge Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI.
- Leyva Loría, Damiana y Solis Pacheco Camilo  
2013 *La bomba yucateca, origen y vigencia*. Mérida: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ligorred Perramón, Francisco de Asís  
1990 *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica.
- Locatelli, Fabio G.  
2016 “El *Itinerario para párrocos de indios* (1668) de Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)”, presentación para el proyecto *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII*. Frankfurt: Max Planck Institut Fur Europäische Rechtsgeschichte.
- López Cogolludo, Diego  
1842 *La Historia de Yucatán. Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea, Historia de esta provincia desde la conquista hasta la independencia*, editor anónimo. Campeche, Impreso por José María Peralta, tomo I.
- Lope Rousano, Avelino  
1942 “De mis recuerdos, Juan Thul”, *Yikal Maya Than. Revista de literatura maya*, IV (40): 537-539.
- Magazine, Roger  
2015 *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- Martel, Patricia  
1994 “Aportaciones del Calepino de Motul para el estudio de la Cosmovisión Maya”, *Indiana*, 14: 43-52.

Martínez Ferrer, Luis

1998 *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*. México: Universidad Pontificia de México.

Martínez H. Víctor

1969 *Carnaval de Mérida a través del tiempo*. Mérida: Tohil.

Maas Collí, Hilaria

1983 “Transmisión cultural. Chemax, Yucatán. Un enfoque etnográfico”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

May May, Ismael

2011 *Ka'aj máanen te'elo', tu lu'umil Mayab, (Cuando pasé por ahí, en la tierra del Mayab, Patricia Martínez Huchim (trad.)*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán.

Molina, Alonso de

1975 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana, 1564*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

Monod B., Aurore; Vapnarsky, Valentina; Becquey Cédric y Breton Alain

2010 “Paralelismo, variantes y variaciones: decir, contar y rezar la diversidad maya”, *Figuras mayas de la diversidad*, pp.101-156, Aurore Monod B., Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Mora V., Teresa y Ella Fanny Quintal

2018 *Fiestas tradicionales del pueblo de La Candelaria, Coyoacán. La defensa del patrimonio cultural de un pueblo originario de la Ciudad de México*, México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2007 *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Navarrete Linares, Federico

2004 “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, *El historiador frente a la Historia: El tiempo en Mesoamérica*, pp. 29-52, Virginia Gueda (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Neyra, Andrea

2006 “Los libros penitenciales: la penitencia tasada en la alta Edad Media”, *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 39: 1-9.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Park Redfield, Margaret

1935 “The folk literatura of yucatecan town”, *Contributions to American archaeology*, 13: 1-50.

Payás, Gertrudis

2004 “Translation in Historiography. The Garibay/León Portilla complex and the making of a prehispanic past”, *Meta* 43 (49): 544-561.

Pedrosa, José Manuel

2001 “Las bombas un género de canción y danza en las tradiciones mexicana y panhispánica”, *Revista de Literaturas populares*, 1 (1): 155-187.

Peniche Moreno, Paola

2014 “La casa en los testamentos mayas de la época colonial”, *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, pp. 123-140, Fabienne de Pierrebourg y Mario Humberto Ruz (coords.). Izamal, Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Yucatán.

Pérez Castro, Ana Bella

2007 “Activando el mundo simbólico, para enfrentar la migración”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 39 (1): 51-68.

Petatillo Chan, Rodrigo

2017 “Los géneros discursivos en maya yucateco. Una aproximación a través de los datos colectados en Kopchen, Quintana Roo”. Tesis de licenciatura en Lengua y Cultura. José María Morelos [México]: Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.

Pfeiler, Bárbara

1997 “El maya: una cuestión de persistencia o pérdida cultural”, *Persistencia cultural de los mayas frente al cambio y la modernidad*, pp. 55-77, Ramón Arzápalo y Ruth Gubler (comps.). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Pío Pérez, Juan

1866 *Diccionario de la lengua maya*. Mérida: Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solís.

Pitarch R., Pedro

2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pierrebourg de, Fabienne

2014a “Umbral”, *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, pp. 7-20, Fabienne de Pierrebourg y Mario Humberto Ruz (coords.). Izamal: Secretaría de

- Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Yucatán.
- 2014b “La vivienda en su medio, la vivienda en sus diversidades”, *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, pp. 141-195, Fabienne de Pierrebourg y Mario Humberto Ruz (coords.). Izamal: Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Yucatán.
- Ponzio, Augusto  
 1998 *La Revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*, Mercedes Arriaga (trad.). Madrid: Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia.
- Prat i Carós, Joan  
 1993 “El carnaval y sus rituales. Algunas lecturas antropológicas”, *Temas de antropología aragonesa*, 4: 278-296.
- Prat Ferrer, Juan José  
 2007 “Los exempla medievales: una etapa escrita entre dos oralidades”, *Oppidum*, 3:165-168.
- Puente Ojea, Gonzalo  
 1976 *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI.
- Quintal A. Ella *et al.*  
 2003 “U lu’umil maaya wíiniko’ob: la tierra de los mayas”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México: Vol. I*, pp. 273-353, Alicia M. Barabas (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.  
 2015 “Ceibas, chi’ikes y ‘osos’: Fiestas patronales y carnavales entre los mayas de la península de Yucatán”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. I*, pp. 297-357, Lourdes Baez Cubero (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rasmussen, Jeremy  
 2013 “Gossip, performance, and regulation: an examination of social communities in Tom Wolfe’s *I Am Charlotte Simmons*”, Tesis para obtener el grado de Master of Arts. Houston [Estados Unidos]: College of Liberal Arts and Social Sciences.
- Redfield Robert  
 1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México: Fondo de Cultura Económica
- Relaciones de Yucatán*  
 1900 Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneira, Impresiones de la Real Caba, tomo II.

- Reed, Nelson  
2018 *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Era.
- Reyes Domínguez, Guadalupe  
2003 *El carnaval en Mérida. Fiesta, espectáculo y ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Rodilla León, María José  
2004 “Geografías imaginarias de trasmundo. El purgatorio de San Patricio en dos textos españoles”, *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, pp. 119-124, Isaías Lerner, Roberto Nival, Alejandro Alonso (coords.). Madrid: Juan de la Cuesta.
- Rodríguez, Yazmín  
2015 “Historia. Quiero volver a EU mas no como ilegal”, *El Universal*, <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2015/10/3/historia-quiero-volver-eu-mas-no-como-ilegal>>, [consultada el 24 de mayo de 2019].
- Rovillard, Philippe  
1999 *Historia de la penitencia, desde los orígenes a nuestros días*. Madrid: Mensajero.
- Rubial, Antonio  
2015 “Los ámbitos culturales de los siglos XI al XV”, *Narrativa ejemplar y breve medieval*, pp. 7-25, María Teresa Miaja (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubio Jiménez, Miguel Ángel  
2017a “Introducción”, *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*, pp. 7-27, Miguel ángel Rubio y Johannes Neurath (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.  
2017b “Replanteamientos y rupturas discursivas en el análisis de los carnavales indígenas mexicanos”, *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*, pp. 31-63, Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rugeley, Terry  
2012 *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México: 1800-1876*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Ruz, Mario H.  
1986 “El viento y la palabra: sonido y verbo en Copanaguastla”, *Anuario*, 1: 267-292.  
1992 “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, pp. 85-162, María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos. México: Consejo Nacional para Cultura y las Artes.

- 2010 “Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya”, *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 209-254, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton, Mario Humberto Ruz (eds.). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- 2014 “Nombrar para habitar: la morada maya en las grafías coloniales”, *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, pp. 65-122, Fabienne de Pierrebourg y Mario H. Ruz (coords.). Izamal: Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto CONACYT-Gobierno del Estado de Yucatán.
- Sahlins, Marshall  
2011 *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sirimarco, Mariana  
2017 “La construcción de lo indecible: chisme, dato y etnografía en un contexto policial argentino”, *Revista de Antropología Social*, 26 (1): 53-72.
- Scott, James C.  
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Starr, Frederick  
1902 *Notes upon the ethnography of southern Mexico*. Iowa: Davenport Academy of Science.
- Stéfano, Luciana de  
1972 “El Caballero Zifar: novela didáctico moral”, *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XXVII (2): 173-260.
- Soberanis Díaz, Pamela  
2016 “La fiesta del pueblo: Reflections on migration, rituals and identities in a Mexican migrant community”, tesis para obtener el grado de Master of Arts. The Hague [Países Bajos]: Erasmus University, International Institute of Social Studies.
- Solís Lizama, Miriam  
2005 “La migración internacional y su papel en la reconfiguración de la identidad en Cenotillo Yucatán”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Soto Rábanos, José María  
2006 “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana”, *Hispania Sacra*, LVIII (18): 411-447.
- Stewart, Pamela y Andrew Strathern  
2004 *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez, Molina, Víctor

1996 *El español que se habla en Yucatán: apuntamientos filológicos*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Taube, Karl

1989 “Ritual humor in classic maya religion”, *Word and image in maya culture. Explorations and language, writing, and representation*, pp. 351-382, William F. Hanks and Don S. Rice (eds.). Salt Lake City: University of Utah Press.

Taracena, A., Arturo

2013 *De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*, Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Thompson, John B.

1990 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas*. Hilda Fantinati Caviedes (trad.). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

2019 “Trabajo de campo y literatura. La línea difusa entre etnografía y literatura”, *La hora del café antropológico*, participantes: María Teresa Valdivia Dounce, Andrés Medina Hernández, Carlos Navarrete Cáceres; Luis Alberto Vargas Guardarrama (moderador). Mesa directiva del Colegio de personal académico del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 de abril.

Tun Nahuat, Emilia

2017 “X-majan naj, mariposa presta casa”, *Ja’asaj óol, kili’ich kiuchilo’ob yéetel yumtzilo’ob II. Espantos, lugares sagrados y dioses II*, pp. 78-86, Feliciano Sánchez Chan (coord.). Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán, UNESCO.

Valencia Suárez, María Fernanda.

2015 “Ideas inglesas sobre los mayas, los aztecas y los indígenas, siglo XVI y XVII”, *Ideas, ideólogos e idearios en la construcción de la imagen peninsular*, pp. 29-66, Mario Humberto Ruz y Adam T. Sellen (coords.). Izamal: Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de Yucatán.

Veen, Otto van

1701 *Theatro moral de la vida humana, en cien emblemas: con el Enchiridion de Epicteto y la tabla de cebras, filósofo platónico*. Amberes: Henrico y Cornelio Verdussen.

Venegas, Miguel

1783 *Manual de párrocos para subministrar los sacramentos y executar las demás sagradas funciones de su ministerio*. Puebla: Real de San Ignacio de la Puebla.

Villa Rojas, Alfonso

1985 *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Vidussi, Carla

2015 *Espacio como recurso para apropiarse del otro y construir el yo: un estudio sobre las casas de remesas y los migrantes de Xohuayán, Yucatán*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas.

Von Wobeser, Gisela

2016 *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Walter, Philippe

2004 *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos en la Edad Media*, Buenos Aires: Paidós.

2013 *Para una arqueología del imaginario medieval. Mitos y ritos paganos en el calendario cristiano y la literatura del medievo*. Cristina Azuela (ed. y trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Weckmann, Luis

1996 *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.