



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

ECONOMIA Y CULTURA DE LOS CAMPESINOS DEL ORIENTE DE YUCATAN

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A :

GERMAN FAUSTINO PALMA MORENO



MEXICO, D. F.

1998.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

267769



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

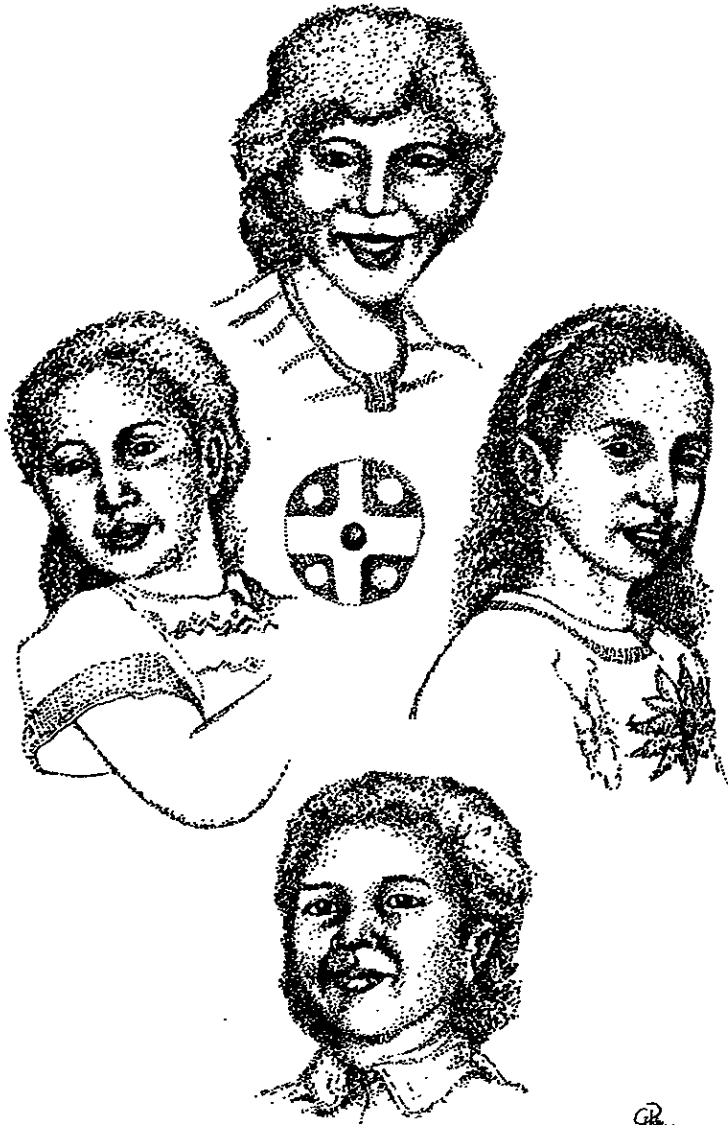
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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.

INDICE

PRESENTACION	1
1 INTRODUCCION	4
2 CULTURA Y ECONOMIA CAMPESINA	10
2.1 Cultura	10
2.2 Economía campesina	15
3 EL ORIENTE DE YUCATAN	21
3.1 Localización	21
3.2 Recursos naturales	23
3.2.1 Clima	23
3.2.2 Hidrografía	23
3.2.3 Orografía	24
3.2.4 Flora	24
3.2.5 Fauna	25
3.3 Población	25
3.4 Economía	28
3.5 Antecedentes históricos	33
3.5.1 Antes del siglo XVI	33
3.5.2 El colonialismo español	35
3.5.3 La guerra de 1847	36
3.5.4 La Revolución Mexicana	38
3.5.5 Reocupación de los pueblos	39
4 LA MILPA MAYA	40
4.1 Antecedentes históricos	40
4.2 Proceso productivo	40
5 LA SELVA	45
5.1 La extensión	45
5.2 El cambio en el uso del suelo	48
5.3 La depredación	56
6 LA EMIGRACION	59
7 LA CULTURA NO MATERIAL	61
7.1 El idioma	61

7.2	La reconversión religiosa	70
7.3	La cosmovisión maya	76
7.3.1	Las crónicas antiguas	76
7.3.2	El oriente de Yucatán	79
7.3.2.1	Religión	79
7.3.2.2	Principios generales	81
7.3.2.3	Los dioses	85
7.3.2.4	Cargos sociales	93
7.3.2.5	Las prácticas rituales	94
7.3.2.5.1	La producción	95
7.3.2.5.2	La protección	103
7.3.2.5.3	La salud	105
7.3.2.5.4	El parentesco	106
8	CONCEPCIONES Y PRACTICAS	108
8.1	Proceso de abandono	108
8.2	Ofensiva ideológica	110
9	EL NIVEL DE VIDA	113
10	CONCLUSIONES	121
	BIBLIOGRAFIA	131
	GLOSARIO	138
	INDICE DE GRAFICOS	140





Dn. Sixto

97
98

***Respetuosamente al indio insolente y general
campesino, Emiliano Zapata Salazar***

PRESENTACION

En el siglo XIX, cuando ocurrió la llamada Guerra de Castas, se construyeron caminos hacia el oriente de Yucatán para llevar soldados a la selva; después, en el siglo XX, llevaron mercancías y en contraparte sacaron maderas preciosas y otros bienes, productos de los montes sacralizados, convertidos ya en mercancías.

Ese intercambio mercantil ha sido la conversión de un mundo por otro en el que la población campesina ha perdido sus recursos naturales y sus excedentes económicos y, con ellos, su forma de pensar y ordenar su propia vida.

El poder de los grandes capitales ya establecidos y de otros que estaban en gestación impusieron que las tierras mayas fueran sumergidas en los ámbitos de los mercados, aun a costa del naufragio de la población indígena y campesina a la par.

Ahora, desde una posición marginal, los campesinos mayas compran lo que antes producían pero consumen menos satisfactores básicos en comparación con el pasado, aunque dispongan ahora de lo que antes no era necesario; y de todos modos, esos bienes hoy sólo representan los residuos de un mundo mercantil que no mejora la vida de los ancestrales dueños de la tierra.

La tierra también ha sido empobrecida, la roza-tumba-quema que antes la enriquecía sin alterar el ecosistema ahora tiene efectos contrarios y el ganado de los propietarios privados avanza sobre la milpa y sobre el monte de los campesinos.

La desaparición gradual de la milpa y de la selva ha deteriorado de manera ostensible la economía de los campesinos y también su identidad cultural, preservada por siglos, y que además se enfrenta desventajosamente con las formas de vida citadina y de la multifacética reevangelización.

La identidad cultural indígena, y en general la campesina, además de ser acosada por la ideología dominante de la sociedad, puede representar un obstáculo para la economía de mercado. Inclusive, en los sectores progresistas de la sociedad suele haber una interpretación economicista del problema en la que hay preocupación por los aspectos relativos a la economía y sólo a veces, con indiferencia y hasta con oposición, hacen referencia a la identidad cultural de los pueblos.

Los aspectos mágico-religiosos de las prácticas y concepciones de las culturas indígenas y campesinas suelen no ser comprendidos en su contexto sociocultural ni respetados por el resto de la sociedad. Usualmente reciben el reconocimiento de un atractivo folclórico, sobre todo si es susceptible de explotarlo comercialmente, pero no el reconocimiento de una forma distinta

de ser y de vivir.

Sus concepciones y prácticas religiosas suelen ser menospreciadas y tras someterlas a un análisis racional convencional se les califica como creencias y supersticiones, cuando son calificativos que igualmente pueden merecer cada una de las religiones universales y "transnacionales".

Independientemente de compartir o no la cultura de los indígenas y de los campesinos, ésta representa un modo de vida con una determinada interpretación filosófica del mundo y una praxis correspondiente, que en el caso de México, son producto de una herencia cultural por demás antigua.

El oriente de Yucatán es un lugar representativo de esta problemática general de la cultura indígena y campesina, originada por cometer el pecado original de estorbar la acumulación de capital y la extracción de elevadas cuotas de ganancia. En consecuencia, se les ataca por la raíz, desde la destrucción de la selva y la disolución de la cohesión de las comunidades hasta por medios plenamente ideológicos como la reconversión religiosa.

La problemática a que se refiere este estudio se encuentra en cualquier otra región de Yucatán o del país donde haya presencia indígena evidente, sin embargo, el oriente de Yucatán tiene la particularidad de constituir el punto de partida de la conversión del uso de la tierra de agrícola a ganadera, lo cual conlleva otros cambios sociales que propician una situación crítica para la población maya.

La cultura, como parte integrante de la ideología, es un tema tan complejo como poco desarrollado teóricamente, pero esta circunstancia no disminuye su condición de ser un fenómeno de interés para las ciencias sociales.

El pensamiento y las prácticas de corte religioso de los pueblos mayas, como cualquier otro fenómeno social, tiene una historia, que en el caso particular, ha ido de una ideología dominante, antes de la invasión española, a una manifestación cultural reducida a ciertas áreas rurales, y posiblemente, en proceso de desaparición, por lo cual se ubica en un momento muy importante de su historicidad.

Por tanto, la cultura, como un hecho social contemporáneo requiere de un estudio mayor del que ha tenido, que rebase el acotamiento de la descripción de las manifestaciones culturales, conforme al viejo estilo de la investigación estructural funcionalista.

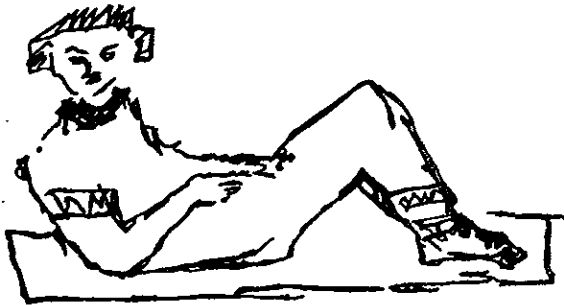
Bajo esta consideración y a lo largo de múltiples visitas a las comunidades de los campesinos del oriente de Yucatán, surge el interés de vincular el sentido de lo que se llama la cultura maya con la lógica de una economía campesina.

Obviamente, los remanentes de la religión maya y la conceptualización de su entorno, tienen en

sí un valor que no es ajeno para las ciencias sociales, por lo que ocupan un lugar destacado en esta investigación.

Se dispuso de la información de campo que se levantó personalmente en el área de estudio en un periodo relativamente amplio; en ese tiempo resultó asombroso escuchar directamente en voz de campesinos ancianos y analfabetos la sabiduría antigua, cuya referencia es leída dentro y fuera de México, en las crónicas del siglo XVI. De igual manera, llamó poderosamente la atención encontrar versiones orales paralelas sobre deidades y ceremonias en comunidades rurales tan distantes de la península yucateca como las ubicadas en los estados de Tabasco y Veracruz.

Agradezco a los campesinos mayas que me distinguieron al confiarme sus testimonios, sobre todo en los casos en que hablaron con solemnidad de sus anhelos casi míticos, que podrían ser cantera latente para la redención de los indios del continente, como lo manifestara el pensamiento visionario y patriótico del gran indio cubano José Martí, condición en absoluto contradictoria por descender de padres de Valencia y Las Canarias.



Autorretrato de José Martí
tomado como modelo al Chac Mool

1. INTRODUCCION

La vida de los campesinos yucatecos es paralela a la de infinidad de campesinos de México y de otros países donde se tocan el avance tecnológico y la tradición antigua, empero, tiene características y situaciones pasadas y presentes que la hacen resaltar de manera propia.

Su vida transcurre en una lucha cerrada por subsistir y frecuentemente también por sobrevivir como humanos, como campesinos y también como mayas. Esta lucha es de suyo antigua, no menor a casi cinco siglos y ha asumido múltiples formas, matices e intensidades; seguir luchando es su proeza.

No deja de ser frecuente que entre esos campesinos se ignore que son ellos los herederos directos de quienes llevaron a la cultura maya a su máxima cúspide en el anterior milenio, y sin embargo, continúan defendiendo su identidad social y étnica.

El choque con la sociedad europea en el siglo XVI fue extremadamente violento y destructivo, la población disminuyó, se suprimieron sus instituciones sociales y se detuvo el desarrollo normal de la sociedad maya. Una causa determinante para evitar su exterminio físico fue la necesidad de mano de obra por parte de la corona española y la resistencia militar y pacífica que opusieron los mayas.

Por fuerza de los hechos, la corona española cedió un espacio a la cultura maya al no lograr la supresión del idioma nativo, ni de una parte de sus formas de organización a nivel comunitario, así como de cierto cúmulo de prácticas y concepciones de la religión maya. El gobierno colonialista tuvo que recurrir a darle un cariz "cristiano" a una parte del panteón maya para lograr una relativa conversión al cristianismo de la población indígena.

Varias fueron las provincias mayas que destacaron en la defensa de su autonomía política y cultural como la de Los Cupules y de los Cocomes. Pero además de la resistencia humana hubo tierra protectora, los mayas del oriente de la península, incluyendo a los del oriente del actual estado de Yucatán, contaron con la protección de su propio territorio: la selva, que pasó a ser el enclave por excelencia de muchas rebeliones y donde su identidad cultural conservó raíces más hondas.

Esta situación, sin embargo, no permitió la libertad completa para el ser y el hacer de los mayas, si por un lado el dominio de la Colonia sobre el oriente de la península no trascendió más allá de ciertos límites, por el otro, la autonomía relativa de los mayas fue insuficiente para constituir un Estado duradero.

En esta situación se producen rebeliones mayas hasta los albores del siglo XX, en cuyas

reivindicaciones está presente la de carácter étnico-cultural.

Aún en el presente siglo la selva continuó apartando a múltiples comunidades mayas del control político, económico y cultural de las instituciones contemporáneas, y los mayas continuaron haciendo producir la tierra y reproduciendo una economía autárquica con prácticas sociales y culturales que proceden de la antigüedad maya. Producían y consumían básicamente lo que necesitaban y poco se vinculaban con el exterior de su entorno.

Paulatinamente se tienden caminos y carreteras, se amplían los medios masivos de comunicación con las comunidades, intervienen instituciones públicas, entre otras de instrucción escolar, salud y agricultura, se inicia una reconversión religiosa ahora hacia numerosas sectas protestantes, pero entre todo, destaca la reducción de la selva.

Desde el siglo XIX irrumpe en el escenario de las comunidades mayas la explotación de maderas preciosas y, posteriormente, en el siglo XX se introduce la crianza de ganado, con lo cual se ha reducido también la reproducción de la selva misma y de las comunidades mayas como núcleos campesinos con un alto grado de autosuficiencia.

Aumentan la población y los servicios urbanos de las comunidades pero también disminuye la cantidad y calidad de los alimentos consumidos por los campesinos. Muchos de ellos en tiempos relativamente recientes han iniciado una emigración significativa hacia las ciudades para obtener un complemento a su subsistencia.

Se rompe el equilibrio ecológico y se produce también un desequilibrio demográfico que genera una creciente participación de las comunidades en el mercado de trabajo local y regional: la economía campesina en esa región quedó desde entonces sitiada y con ella las formas tradicionales en las prácticas y concepciones heredadas desde antiguo.

Actualmente ya hay evidencias cuantificables y cualificables de la ruptura entre el ecosistema y la economía de los mayas, lo que a su vez ha implicado también una ruptura de aspectos sustanciales de la identidad cultural indígena.

La población campesina e indígena del oriente de Yucatán y en general de toda la península, ha vivido en un medio geográfico selvático que en tiempos modernos ha sido depredado con mayor intensidad. Se habla cada vez más el español y cada vez menos el maya y la milpa tradicional ha cedido al empuje de la ganadería y de los agroquímicos.

Como nunca, la gente de las comunidades ha salido fuera de ellas, muchas familias han emigrado definitivamente y otras de manera periódica para vender su fuerza de trabajo o sus productos y para comprar otras mercancías para su consumo doméstico y productivo.

La transformación de su entorno natural y de su economía genera también cambios en sus

relaciones sociales hacia el interior de las propias comunidades y hacia su exterior. En este proceso, los cambios son ya evidentes, tanto en los aspectos materiales como en los no materiales.

Estas comunidades viven, en consecuencia, un periodo definitorio, cuyos resultados se clarificarán en un futuro relativamente cercano. En la situación de su cultura indígena, las transformaciones pueden ser irreversibles.

Los cambios que se generan en su economía y en general en las condiciones de su producción sorprenden a una cultura ancestral que vive una situación de marginación y hostigamiento.

Esta cultura, que es la identidad étnica de los campesinos mayas, se torna prescindible y hasta opuesta a las necesidades de una economía de mercado que va penetrando en comunidades que por siglos se mantuvieron parcialmente cerradas. Para los mayas sencillamente representa su herencia, su historia, su identidad y un recurso de subsistencia física.

En consecuencia con lo anterior, se presentan los resultados de una investigación sobre la interrelación de la economía campesina con la cultura indígena, enmarcadas en un proceso actual de transformaciones socioeconómicas que se generan en las comunidades rurales del oriente de Yucatán.

Esta región comparte múltiples afinidades con otros lugares donde la población conserva elementos identificados de sus culturas indígenas, sin embargo, en esta región, la identidad cultural que históricamente ha tenido una presencia sólida, actualmente atraviesa por un proceso de transformaciones sin precedente.

La investigación se realizó en el oriente del actual estado de Yucatán, específicamente los municipios de Tizimin, Calotmul, Chemax y Temozón, que representan la mayor parte del territorio de esa región y corresponde fundamentalmente a lo que se le ha llamado la región ganadera de Yucatán, hecho que tiene múltiples implicaciones en la economía y en la cultura de los mayas.

Esta tesis se desarrolló a partir de los antecedentes propios del diseño de investigación y de un marco teórico en el que destacan los conceptos de cultura y de economía campesina por ser los ejes para interpretar los resultados obtenidos de la investigación.

Los resultados se presentan en los últimos siete capítulos, el No. 3 contiene los antecedentes generales del área de estudio, relacionados con los aspectos biofísico, demográfico, económico e histórico.

En el capítulo 4 se analiza la importancia de la milpa maya por ser el sistema de producción agrícola que practican los campesinos del oriente de Yucatán y representa el soporte material

de su producción y reproducción como comunidades rurales.

En el capítulo 5 se analiza la selva como el contexto general en que se sustenta la producción agrícola y de otros bienes, sobre los cuales descansa una parte importante de la cultura tradicional de los campesinos. En su devenir histórico se destaca la irrupción de la gandería como explotación capitalista y el desplazamiento de la agricultura con base en la depredación de la selva.

En el capítulo 6 el fenómeno de la emigración se plantea como un resultado de la supresión progresiva del monte, el cual representa la fuente de subsistencia de las familias campesinas.

En el capítulo 7 se desarrolla lo referente a la cultura tradicional de los campesinos mayas, la cual se asienta en la roza-tumba-quema y, en general, en la forma en que se produce y se preserva el monte. Se hace referencia a indicadores básicos de la cultura, como son el idioma y la religión. Además, se presentan testimonios sobre los dioses, concepciones y prácticas ligadas a la cosmovisión maya y que se vinculan con la producción, la protección y la salud.

En el capítulo 8 se enfatiza el proceso de abandono de la cultura maya y de la ofensiva ideológica de que es objeto a través de la religión y de la acumulación de capital.

En el capítulo 9 se describe el nivel de vida de la población del área de estudio en este proceso de cambios y, finalmente, en el capítulo 10 se presentan las conclusiones generales.

Con la bibliografía empleada se presenta un glosario de los términos mayas que no tienen un significado explícito en el cuerpo del documento.

Necesariamente se hace una retrospectiva histórica de los elementos que se analizan pero la instancia temporal del análisis corresponde a la situación que se encuentra al finalizar la década de 1980 y principiar la de 1990.

Esta investigación pretende definir cómo se interrelaciona la economía campesina con las prácticas y concepciones tradicionales, cuya reciprocidad entre ambas, explica su resistencia histórica.

Asimismo, se pretende plantear cuál es el contexto socioeconómico de la situación actual de prácticas y concepciones y la perspectiva de su transformación. Actualmente se vive una situación crítica para la economía campesina y la cultura tradicional, lo cual genera un proceso de cambios aún inacabado. Por lo anterior, también se pretende establecer un punto de referencia en tiempo y espacio de este proceso al plantear su situación actual, la cual puede indicar contrastes al compararse con lo que ocurra en un futuro relativamente corto.

La hipótesis de trabajo central que orientó la investigación consiste en que la economía

campesina se asocia con un sistema ideológico que norma la preservación de los recursos naturales y productivos y las relaciones sociales entre los hombres. Por lo tanto, la transformación del uso del suelo implica relaciones sociales diferentes y polarizadas que alteran el contexto de la economía campesina y de la cultura tradicional.

En el oriente de Yucatán la penetración del capital a través de la ganadería empresarial extensiva ha generado la depredación de los recursos naturales, con lo que se han alterado las condiciones materiales para reproducir el ciclo de la economía campesina y de la cultura inherente.

Con este fenómeno se asocia una ofensiva ideológica, principalmente de corte religioso para desplazar expresamente los elementos de la cultura campesina que obstaculizan el establecimiento del capital.

Esta investigación se realizó a través de un trabajo de campo y de gabinete. En el primer aspecto se realizaron entrevistas abiertas sobre diversos temas relativos a la milpa maya y con la cultura tradicional. Los entrevistados fueron informantes calificados seleccionados al azar, algunos de ellos H-Men y Yerbateros, que son determinados campesinos que ostentan un cargo tradicional de cariz religioso. También se entrevistó al azar a campesinos, técnicos agrícolas y profesores.

De esta manera, se recopilaron testimonios en las principales poblaciones de los 4 municipios que integran el área de estudio, entre las cuales destacan Tizimín, San Luis Tzuk Tuk, Tixcancal, Dzonot Akeé, San Pedro Juárez, Yaxchekú, Popolnáh, Chan Tres Reyes, Sucopo, San Lorenzo Chiquilá y San Isidro Cancabchén, del municipio de Tizimín. Temozón, Ek Balam, Hunukú, Nabalám, Santa Rita y Yokdzonot Presentados del municipio de Temozón. Calotmul y Tahcabo, del municipio de Calotmul y Chemax y Kuxeb del municipio de Chemax.

Las entrevistas se realizaron entre 1986 y 1994, y por nombrar algunos informantes, destacan los H-Men Don Sixto Medina, de un rancho próximo a Sucopo, y Don Luciano Coyoc, de Sucopo; la Yerbatera Doña Marcelina González, de Santa Rita; los señores Don Adolfo Ciau, de Hunukú; Don Feliciano Cemé, de Yaxchekú; Don Carlos Kú, de Yokdzonot Presentados; Don Mariano Valle, de Sucopo, el ingeniero agrónomo José Ananías Tut Dzib, de Tizimín.

Asimismo, se observaron directamente algunas ceremonias mayas relacionadas con la producción, con el parentesco, con las curaciones, con la construcción de viviendas, además de prácticas vinculadas con la milpa maya, etc.

En el trabajo de gabinete fueron consultadas diversas fuentes informativas como libros, publicaciones periódicas, censos de población a partir de 1895 y censos agropecuarios y ejidales a partir de 1930.

De acuerdo al diseño de la investigación se estructuró la información recopilada, se correlacionaron los datos levantados en campo y los procedentes de fuentes secundarias, se

seleccionó la información útil, se analizó y se procedió a la exposición escrita de los resultados.

Se hace referencia a las principales ceremonias rituales mayas y a varios aspectos de su identidad cultural, los cuales son suficientes para el desarrollo de esta tesis, pero obviamente no se mencionan a todos, tanto por su diversidad como por su fragmentación.

Asimismo, es importante resaltar que la información cuantitativa sobre las extensiones de selva, pastizales y de tenencia de la tierra, frecuentemente es variable entre las distintas fuentes, una de las razones que determinan esta situación es que el conocimiento de esos datos se va haciendo restringido a los círculos de poder locales, *constituidos principalmente por los ganaderos empresariales* que en su mayoría se concentran en la ciudad de Tizimín, una de las tres principales de Yucatán.

2. CULTURA Y ECONOMIA CAMPESINA

Es a través del trabajo que el hombre establece una relación constante con la naturaleza para satisfacer sus necesidades básicas, tanto de índole física como espiritual. Y para hacerlo establece conjuntamente una relación más, la que contrae consigo mismo.

A través de la primera relación, el hombre se apropia de la naturaleza para satisfacer sus necesidades físicas, mientras que la relación del hombre consigo mismo es una relación social y asume una forma históricamente determinada.

Las relaciones sociales se establecen en el plano de la producción a partir de la posición que los hombres tienen entre sí con respecto a los medios de producción y, en lo general, éstas tienen un carácter de dominación y subordinación.

Las relaciones de producción dan lugar a que los hombres asuman intereses específicos y pueden ser comunes y antagónicos entre sí. Esta situación divide a los hombres en estamentos, en clases que como tales luchan entre sí en el contexto de la producción y también en otras esferas de la vida social.

Asimismo, las fuerzas productivas, que constituyen el caudal de medios de trabajo, materias primas, fuerza de trabajo, conocimientos técnicos, destinados a dominar a la naturaleza y cuyo nivel se relaciona con los adelantos en las ciencias y con la organización del trabajo, pueden tener un avance que se dificulta o favorece por parte de las relaciones sociales de producción.

La sociedad posee diversas instituciones que no corresponden al plano estrictamente productivo, sino a su vida política e ideológica. Estas instituciones son determinadas en última instancia por la base productiva de la sociedad, pero también guardan una autonomía en cada uno de sus ámbitos, e inclusive, pueden ser hasta dominantes en la estructura de una sociedad.

2.1 Cultura

La ideología, definida de acuerdo con Althusser como la representación de las relaciones imaginarias del hombre con sus condiciones materiales de existencia (Althusser, 1971) es la instancia que da cobertura a las representaciones del mundo, los hábitos y las tradiciones y es en este contexto donde se ubica principalmente la cultura.

La cultura, en términos generales, se concibe como el modo en que se relacionan los hombres para apropiarse de la naturaleza, es decir, es el modo de producir y reproducir bienes materiales y no materiales y, consecuentemente, tiene una historicidad.

De esta manera, la cultura tiene un espacio dentro de la ideología pero también dentro de la estructura económica y política de la sociedad. Existe una gran diversidad de definiciones acerca de este concepto, algunas resaltan ciertas características de lo que es, como lo plantea Gordon Childe, que la define como una herencia social (Childe, 1964), otros afirman que esta herencia no es de carácter biológico, o bien, que se constituye sólo de hábitos y aptitudes, etc.

En el contexto de la definición de cultura, Radcliffe Brown ha planteado estudiar lo que origina la cultura, es decir, las relaciones sociales y la estructura social. (Radcliffe Brown, 1935).

Sin duda ha sobresalido Gramsci, quien plantea que las ideologías están unidas a las fuerzas materiales y por tanto no son un fenómeno puramente superestructural sino que también tienen existencia material.

En una sociedad heterogénea, continúa dicho teórico, la ideología asume un carácter de lucha y por consiguiente, hay diversas ideologías que coexisten entre sí en una situación de enfrentamiento, en el que un grupo de clases dominan políticamente y tienen la dirección cultural y su ideología es la referencia común de los demás grupos sociales. Empero, continúa Gramsci, cada grupo social tiene una visión propia del mundo, sin olvidar que existen elementos culturales que no son necesariamente clasistas. (Gramsci, 1975).

Este contexto de lucha entre las clases a través de sus ideologías es remarcado por Amílcar Cabral, independentista africano, quien plantea que las reivindicaciones culturales deben identificarse con las aspiraciones de las masas populares. Las masas populares, agrega, ante la dominación política y la explotación económica, presentan una resistencia para preservar su identidad cultural.

Para Amílcar Cabral, la identidad es la cualidad bio-sociológica de un individuo o grupo que adquiere significación al expresarse en relación con otros individuos o grupos humanos, y la naturaleza dialéctica de la identidad es la de identificar y distinguir (Cabral, 1977).

Sin embargo, para América, y en particular para México, el mestizaje tan extenso y antiguo no proporciona elementos de identidad de carácter biológico, ni en la praxis es reivindicado como tal. Son básicamente los elementos de carácter sociológico los que proporcionan dicha identidad, lo cual Cabral también acepta al indicar que este aspecto es determinante sobre lo biológico (Ibídem).

Para Cabral, la cultura es la conciencia de la realidad histórica, material y espiritual de una sociedad o grupo humano, de las relaciones existentes, tanto entre el hombre y la naturaleza,

como entre los hombres y las demás categorías sociales. Pero, agrega, que la característica más importante de una cultura es su unión íntima, de dependencia y reciprocidad con la realidad económica y social del medio (Ibídem).

Sin embargo, la condición de lucha que asume la ideología también se manifiesta a través de la lucha contra las clases oprimidas, al respecto, con base en las investigaciones de Armand Mattelart, se plantea la intervención de grandes corporaciones para difundir ideologías y prácticas que generen sumisión al poder colonizador, y han producido una cultura de "masa" con dicho contenido.

Así, en contraposición a ésta, se plantea que la cultura "popular" es aquella creada por el pueblo organizado, que consiste en un sistema de respuestas solidarias, creadas por grupos oprimidos frente a las necesidades de liberación. (Margulis, 1982).

En el mismo sentido, Paulo Freire plantea el fenómeno de la invasión cultural, que es la penetración de los invasores en el contexto cultural de los invadidos, lo cual es enajenante y se realiza abiertamente o no, pero en todo caso, violenta al ser de la cultura invadida, la cual se encuentra ante la disyuntiva de estar amenazado su ser o perder su originalidad (Freire, 1970).

Evidentemente, igual que la sociedad, la cultura tiene una historia y un proceso de transformaciones en el que se incluye la posibilidad de que una determinada cultura coexista con otra o desaparezca. Así, el carácter de lucha de las relaciones sociales de producción también se manifiesta en el plano ideológico y, por ende, en el de la cultura.

Para Bonfil Batalla hay una relación de dominación de una sociedad dominante hacia otras que son dominadas. En consecuencia, agrega, hay una lucha por conservar y ampliar los ámbitos de la cultura en función de los intereses y necesidades de los colonizadores y de los colonizados (Bonfil Batalla, 1991). Empero, tal relación de dominación se realiza específicamente entre clases sociales y a través del Estado; y por vía de la ideología dominante, determinados sectores de clase que no son dominantes pueden asumir una posición de aquellas que sí lo son.

La cultura distingue, une e identifica (González, J., 1986) y puede dar cobertura a diferentes clases, pero de un modo diferente con cada una.

Sin embargo, en las situaciones donde las contradicciones sociales son más pronunciadas, los grupos o clases sociales se cohesionan más en torno de una identidad cultural propia, no obstante que exista la hegemonía cultural de una determinada clase.

En este sentido, de acuerdo con Althusser (ibídem), la cultura no sólo se manifiesta en el plano de las ideas sino que también tiene una materialidad; hay objetos físicos que implican un bien ubicado dentro de un determinado contexto cultural y, asimismo, hay aspectos de la cultura que no tienen una materialidad física, tal es el caso de las tradiciones, de las concepciones y del

idioma.

En situaciones específicas, la cultura puede trascender de la base material de una estructura económica a otra diferente, pero en otras, su unidad es insoluble, como es el caso de los rituales agrícolas, que no persisten si se cambia la correspondiente tecnología para hacer producir la tierra, o bien, si al suelo se le da otro uso.

En el caso específico de las comunidades indígenas, sujetas a una relación de dominio y explotación, el aspecto de la cultura asume una condición de lucha, que puede asociarse a los intereses fundamentales de una determinada clase o sector de la misma, principalmente el campesinado.

Al comenzar la presencia europea en América, la polarización social se expresó entre europeos e indios, siendo, desde luego, los primeros la parte dominante de la sociedad. Sin embargo, un *mestizaje de siglos dio matices a esta lucha, por lo cual las diferencias étnicas se han concentrando progresivamente en el aspecto cultural en tanto que se ha diluido la diferenciación física o tipológica.*

El mestizaje abarca a todos los sectores de la sociedad en diversos grados y aspectos, el mestizaje de la cultura es más intenso en los medios urbanos, en tanto que en los medios rurales predomina la cultura de cuño indígena.

Para la ideología dominante en la sociedad, lo rural y lo indígena se asocian y se valoran en un rango social bajo, por tanto, plantea como un símbolo de ascenso social el abandono de la cultura campesina, particularmente si esta es indígena. Por la fuerte presencia que las culturas indígenas mantienen en el medio rural, se asocian los términos de cultura indígena y cultura campesina.

En la antigua sociedad maya, aunque una parte de la nobleza se alió a los invasores españoles, y no obstante que desde entonces ha habido una diferenciación social cada vez mayor, la cultura indígena no ha tenido esta movilidad, manteniéndose fundamentalmente en su ámbito social de origen; entre las clases dominantes de la sociedad actual no se han insertado indios portadores de su cultura, hay movilidad social entre las clases pero no la hay para su identidad cultural. Inclusive, al interior de las comunidades indígenas, los grupos de poder local son los que tienden a desprenderse más de los elementos culturales de la etnia a que pertenecen.

En este contexto, la herencia cultural indígena se asemeja a una fortaleza cercada, acosada desde antiguo y con una gran capacidad de resistencia. Asombra que perdure después de tanto tiempo de ser negada, abolida, ocultada; ha sostenido una lucha de desgaste en la que su mérito mayúsculo es la sobrevivencia, pero no se vislumbra cómo puede vivir en el porvenir a partir de las circunstancias actuales.

Como lo plantea Pozas, los indios se identifican por los elementos culturales heredados de sus antepasados (Pozas, 1974), a lo cual se agregaría que también se identifican por la posición económica y social inferior que ocupan generalmente en la sociedad. En tal situación, dice Bonfil Batalla, el término "indio" homogeniza lo que culturalmente era muy heterogéneo. Hoy lo reduce a una connotación ideológica de inferioridad en relación a los invasores, expresa una dualidad opuesta entre invasores e invadidos. (Bonfil Batalla, 1989.).

Como trabajadores, fundamentalmente campesinos, luchan por sus intereses y por su modo de vida y como campesinos indígenas luchan por mantener su identidad cultural. Sin embargo, esa lucha ha sido de resistencia y sólo en situaciones aisladas ha alcanzado niveles de reivindicación.

En esta problemática destaca el caso de los pueblos mayas, cuya cultura refugiada en el medio rural guarda ventaja en relación con la situación de otras culturas indígenas de México; es omnipresente en diversos aspectos del quehacer humano, ha trascendido parcialmente a la vida citadina, conserva en diversas medidas el idioma, pero crece cada vez menos con respecto al crecimiento del resto de la población.

La madurez de los mayas como sociedad en el siglo XVI, hizo posible darle continuidad a su manera de ser al enfrentarse con las maneras de los europeos, quienes incluso debieron acceder a negociar en la adopción de una religión cristiana con cariz maya y a veces a coexistir con una religión maya con algunos carices cristianos.

Pero esta proeza de haber sobrevivido 5 siglos no es sólo obra humana, los mayas orientales contaron con el escudo colectivo de la selva, y en su historia figura uno de los intentos más acabados de conformar un Estado indígena, ocurrido en el siglo XIX, en la malintencionadamente llamada Guerra de las Castas.

Sus selvas les posibilitaron plantearse esa reivindicación y sostenerla incluso en el terreno militar, y a pesar de su derrota continuó su manera de vivir. Pero actualmente son embestidos a través del aniquilamiento de su leal y ancestral aliada, la selva, y por ende, a través de la manera en que hacen producir la tierra. Ambos factores se tornan una pinza mortal dirigida contra su ser milenario.

La cultura se une estrechamente a la vida material, específicamente a las relaciones sociales de producción y al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Las culturas indígenas, y en este caso la maya, con los cambios en la infraestructura económica, tendrán transformaciones que las colocan en la disyuntiva de adecuarse o desaparecer.

2.2 Economía campesina

Las formas de producción en el medio rural presentan una gran diversidad, desde enclaves con un alto desarrollo tecnológico hasta áreas donde se continúan usando técnicas simples. En este contexto, la relación entre el capital y el trabajo va desde las formas típicas, en donde hay una plena diferenciación entre los propietarios de los medios de producción y los vendedores de fuerza de trabajo hasta los casos donde esta relación es parcial, y además se suma a otras, que sin ser claramente opuestas a una relación capitalista o sin ser ajenas a una relación de explotación y subordinación, son diferentes al capitalismo.

No obstante que el país vive bajo un modo de producción capitalista y por tanto, en su estructura económica predomina la producción y circulación de mercancías en torno a la reproducción y acumulación de capitales, es un capitalismo dependiente que se inserta en un mercado mundial y responde a una división del trabajo acorde a las necesidades de un capital que ha trascendido las fronteras nacionales.

Ante esta situación, en el campo existe un mosaico complejo de relaciones sociales y estructuras económicas que hacen más difícil definir la diferenciación social de la población rural.

Así como el cristianismo ha penetrado en la vida de toda la población indígena, inclusive en las comunidades más reacias y lejanas, el capitalismo ha hecho lo propio con toda la sociedad; uno y otro son dominantes en sus respectivos ámbitos pero no son absolutos, hay diferencias importantes derivadas de la existencia de otros pensamientos religiosos así como de otras relaciones de producción, que aunque no sean dominantes, son parte de una formación social que se nutre de un cúmulo de relaciones sociales de producción diferentes.

Para diversos teóricos, el campesinado es una parte del proletariado o de la burguesía rural, tienen diferencias de grado con el proletariado y la burguesía industrial que, sin embargo, no los hace distintos.

Empero, para otros, los campesinos presentan características que sí los ubican como una clase diferente.

En este contexto, la población vive vinculada a un capitalismo en distintos grados, a veces tal vinculación es indirecta y mantiene relaciones sociales de producción diferentes a las que son propias del capitalismo, sin estar completamente al margen de este modo de producción. Es este el caso de una gran mayoría de la población rural, y en particular la indígena, que conforman a un campesinado cuya definición resulta polémica.

Chayanov define a los campesinos como una unidad económica familiar, que al no funcionar con base en la compra de fuerza de trabajo, es distinta a la economía capitalista. Concibe a la

explotación familiar como una unidad que se basa en su propia capacidad de trabajo y recibe bienes en la medida de lo que él llama "autoexplotación del campesino", por tanto, no necesitan ampliar la superficie de tierra (Chayanov, 1974).

Sin embargo, los planteamientos de Chayanov constituyen una abstracción desfasada con la realidad. Si bien los campesinos constituyen unidades de producción que no son típicamente capitalistas, tampoco son autónomas con respecto al capitalismo, particularmente en una situación como la presente, en que se han multiplicado las formas a través de las cuales el excedente económico de la población campesina es apropiado por agentes económicos y que las unidades de producción campesinas mantienen relaciones políticas con el exterior que impiden su presunta independencia.

Por tanto, la dicha "autoexplotación" no es sino un medio por el cual otros agentes económicos son los que reciben el beneficio resultante.

Teodor Shanin define al campesinado como una explotación agrícola familiar, que es una unidad básica multifuncional de organización social; tienen a la agricultura y a la ganadería como el principal medio de vida, *posee una cultura tradicional específica íntimamente ligada a las formas de vida de pequeñas comunidades rurales* y está subordinada a agentes externos.

La presunta autonomía de las explotaciones familiares de la sociedad campesina, agrega Shanin, se diluye al participar de una interacción económica y social más amplia y a través de las redes centralizadas de dominación que penetran en el campo, con lo cual se amalgama la hegemonía política, cultural y la explotación por terratenientes, el Estado y la ciudad (Shanin, 1976).

Su planteamiento incluye, además de una caracterización de la forma de producir, el aspecto de la cultura tradicional y apunta elementos de contenido político e ideológico que actúan bajo una dinámica de dominación.

Esta forma de producir, que no descansa sobre la compra de fuerza de trabajo, sino que emplea la propia y la familiar y cuyo producto lo consumen directamente o lo venden para complementar sus medios de subsistencia, y por tanto, no tiene la capacidad ni la finalidad de obtener ganancias y acumular capital, es lo que se denomina economía campesina, a diferencia de la economía capitalista en el campo, cuyas empresas están condicionadas a funcionar con base en la compra de fuerza de trabajo para obtener una plusvalía acumulable, por ende, su producción participa en el mercado con la exclusiva finalidad de valorarse.

Para Stavenhagen la economía campesina está subordinada invariablemente a la economía dominante, aunque representa un obstáculo para su desarrollo (Stavenhagen, 1976).

Además de su subordinación al capitalismo, la economía campesina también tiene mecanismos internos de explotación, no obstante que no tiene la intensidad y magnitud propias del

capitalismo. Este tipo de economía tiene paralelamente relaciones de explotación e igualitarias, pero actúan como una unidad, diferente a las formas típicas que asume el capital ya implantado en el campo.

En este momento resulta polémico definir si en las condiciones del capitalismo dependiente que prevalece en el país, los campesinos transitan directamente hacia su proletarización o si permanecen como campesinos; su vínculo con el capital a través del trabajo asalariado puede interpretarse como una proletarización y sus actividades agropecuarias como el complemento a un salario insuficiente para la obtención de los medios de subsistencia necesarios para su reproducción. O bien, que permanecen como productores privados independientes a nivel de sus unidades familiares y los ingresos obtenidos a través de la venta de su fuerza de trabajo y de otras actividades, son un complemento de sus medios de subsistencia.

A las consideraciones anteriores, se agregan sus nexos culturales y políticos, los cuales indican una cohesión en torno a sus comunidades y a sus reivindicaciones sociales, que plantean como clase o como sector de clase y que en el contexto del país han tenido como referencia común la lucha por la tierra, tal como lo ha expuesto Armando Bartra (1979).

En el mismo tenor, es difícil definir a los campesinos como una *clase en sí* pero no *para sí*, o como una clase "transitoria", en espera de tener cabida dentro del proletariado.

En todo caso, hay acuerdo en que la economía campesina es una forma de producción distinta a la capitalista, sea por su propia naturaleza o por su grado de desarrollo. Como producto de un proceso histórico tiene contradicciones internas, las cuales pueden contribuir a que se abra más al capital, pero también hay factores políticos y sociales, entre los que se encuentra la cultura, que podrían fortalecer sus formas de producción, las cuáles se contraponen a la lógica del capital.

Así, la cultura, como una parte de la ideología, se erige en un factor importante en la economía campesina, funciona como un obstáculo a la explotación y a la acumulación capitalista y como un aglutinante superestructural de la economía campesina.

De acuerdo a la dinámica de lucha, la cultura, al existir como un ente distinto y específico, puede asumir una naturaleza opositora, no obstante que tenga una posición de subordinación a una ideología dominante. Tal subordinación es, asimismo, paralela a la que hay en la economía campesina respecto a la producción capitalista.

Luisa Paré plantea que la descampesinización puede ocurrir al desfasarse el crecimiento demográfico y la capacidad de absorción de la fuerza de trabajo de la propia economía campesina, por tanto, agrega, la penetración del capitalismo puede ocurrir sin una descampesinización radical en las formas no capitalistas de producción (Paré, 1984).

Bajo esta perspectiva, el campesinado se hará proletariado o burguesía, sin embargo, también persisten productores que quedarán al margen de ambas clases y constituyen una realidad importante con reivindicaciones fundamentalmente anticapitalistas.

Evidentemente, los que emigran debilitan su vínculo político y cultural con la comunidad, hasta que finalmente desaparece al ingresar al proletariado o a otros sectores de la sociedad.

Asimismo, en la comunidad o fuera de ella, una exigua minoría de excampesinos logran transformarse en burgueses y sin embargo, persiste también una población que continúa produciendo con distanciamiento hacia el capital, poseen una concepción propia de sí mismos y de su entorno general y para proletarizarse existe, paradójicamente, el freno del propio mercado de fuerza de trabajo, donde no hay cupo para todo el campesinado, sino solamente para una parte de él. Su ubicación circunstancial en el ejército industrial de reserva es endeble, pues la tierra y los vínculos ideológicos con sus comunidades pueden retraerlos hacia el campesinado.

En México, el desarrollo del capitalismo en la agricultura tiene diferencias con otras sociedades donde éste ha sido plenamente congruente con el esquema leninista de las vías "junker" y "farmer". En los países subdesarrollados como el nuestro, afirma Roger Bartra, están en una fase de "acumulación primitiva permanente" (Bartra, R., 1980).

Esta situación no puede ser estática pero tampoco parece encaminarse expresamente hacia un desarrollo formal del capitalismo en la agricultura de nuestro país.

Una parte importante de la población campesina posee la tierra en usufructo pero no como una propiedad privada; en diversas regiones producen con tecnologías originadas en etapas precapitalistas de nuestra sociedad, algunas están en proceso de desaparición y otras han sido adaptadas plenamente a las características de la sociedad contemporánea.

Estas formas de producción que no son típicamente capitalistas, coyunturalmente pueden significar una defensa parcial de la población campesina en contra del capital, mismo que en forma permanente se encuentra al acecho de penetrar plenamente en sus esferas.

La fortaleza de estas formas de producción que se manifiesta en la persistencia de los campesinos, está sustentada en el conocimiento avanzado de los procesos naturales relacionados con la agricultura, la caza, la pesca y la recolección y por la organización del trabajo que suele girar en torno de estas actividades y que escapan a la lógica capitalista de la obtención de ganancias como su objetivo final.

Históricamente, la evolución del capitalismo se ha generado en las ciudades y ha avanzado hacia el campo, avance que se ha caracterizado por un saqueo de recursos naturales y un despojo masivo de la población de sus medios de producción, para originar así una masa trabajadora que alimenta de sobra a las industrias. Bajo esta tónica, las relaciones entre el campo y la ciudad

adquieren distintas características en cada sociedad.

En México, la estructura productiva del campo se basa en dos instancias, en la economía capitalista y en la economía campesina y ambos tipos de economía se insertan en los mismos escenarios; aunque su naturaleza es totalmente distinta, aparecen en un mismo lugar y a veces hasta interrelacionadas.

Sin embargo, en las comunidades campesinas indígenas predomina la economía campesina, donde los productores se vinculan directamente con la tierra a través de la fuerza de trabajo propia y familiar. Complementan frecuentemente su subsistencia con la venta de su fuerza de trabajo a bajo costo y, en el contexto de la comunidad, este tipo de campesinos mantiene un nivel social poco o nada diferenciado entre sí.

En el debate teórico respecto a la economía campesina, Guillermo Foladori plantea que ésta no es definida en cuanto a sus relaciones sociales de producción, por lo cual, es una definición ahistórica (Foladori, 1985). Sin embargo, se debe considerar que esta economía funciona como una economía mercantil simple donde permanecen mecanismos de producción y de intercambio no acuñados por el capitalismo, aunque sí penetrados por él en la actualidad.

Asimismo, existen formas de organización y de pensamiento propios de la economía campesina y ajenos al capital. Sus relaciones sociales de producción están subordinadas a las del capital a través de la comercialización de sus productos y también por medio de la venta de su fuerza de trabajo, que efectúan principalmente con el exterior de las comunidades, aunque también se manifiestan en el interior, donde sus características cuantitativas y cualitativas no los hace proletarios o burgueses.

Hay una diferenciación de los campesinos y sus formas de producción con respecto a otras clases y a otras economías; para Roger Bartra consiste en que conjuntan una condición de pequeños burgueses y son explotados como proletarios (Ibídem).

La cultura tradicional, que de acuerdo con Shanin, caracteriza a la economía campesina (Ibídem), no se reduce a una visión "antropologista" o meramente descriptiva de prácticas específicas, sino que interacciona con la producción.

Así, las concepciones y prácticas que integran una visión mágico-religiosa de los campesinos, interactúan con distintos factores como las formas de organización para producir, la preservación de sus recursos productivos y naturales, la normatividad para apropiarse de ellos, la explicación filosófica sobre la armonía que guardan entre sí los ciclos naturales de los que depende su producción, la salud humana y el sentido de cohesión e identidad en torno a la comunidad y a una historia común.

La vigencia de dichas concepciones y prácticas, en consecuencia, condicionan la producción y

la reproducción de la economía campesina y potencialmente también pueden asumir un aspecto de oposición política cuyo trasfondo consiste en las contradicciones sociales que *afroitan los campesinos*.

En este sentido, la importancia específica de la cultura de los campesinos, particularmente indígenas, se pierde cuando dicha cultura se reduce a reminiscencias aisladas y marginadas de su contexto social. Es entonces cuando este aspecto de la cultura se *hace proclive para ser materia descriptiva de concepciones y prácticas carentes de un contexto social vigente*.

Evidentemente, en la economía capitalista se encuentra la población rural que concentra los principales medios de producción, y lo que produce, se consume fundamentalmente en los mercados internacionales y en algunos cuantos nacionales. *En la economía campesina, sobre todo se producen alimentos básicos y su excedente es comercializado en el mercado interno del país.*

Y en el contexto de la economía campesina aparece la agricultura tradicional como una herencia cultural de fuerte raigambre indígena, y por tanto, *previa a la aparición del capital*. Según Hernández Xolocotzi, este tipo de agricultura *se fundamenta en una larga experiencia empírica, en un íntimo conocimiento físico-biótico del medio por parte de los campesinos, por la transmisión de conocimientos y habilidades apoyadas en una instrucción no formal y por un acervo cultural al respecto de la población campesina. (Hernández Xolocotzi, 1980.)*

Este tipo de agricultura es componente esencial de otros elementos de identidad cultural, pero en la actualidad ya no es propia solamente de un determinado tipo de economía, sino que, agrega el mismo autor, tiene una racionalidad ecológica emanada de la cosmovisión particular de las sociedades y además, puede servir a sistemas intensivos y extensivos de aprovechamiento para el autoconsumo y para la producción comercial, es decir, *tiene la opción de sobrevivir al capitalismo*.

En contraparte, continúa Hernández Xolocotzi, la agricultura tradicional opera sin defimitación clara entre el ámbito natural y el sobrenatural. Esto genera no poder usar un método inductivo experimental para la búsqueda de la causa de los fenómenos. La transmisión de conocimientos es débil en su continuidad, no hay registro permanente, por lo que ocurre una pérdida rápida de acervo cultural (Ibidem).

Esta agricultura, que es sustento material de la cultura tradicional de los pueblos que la practican, tiene la disyuntiva de adaptarse a condiciones distintas o desaparecer.

3. EL ORIENTE DE YUCATAN

3.1 Localización

A partir de la segunda mitad del siglo XX, Yucatán, estado oriental de México, ha sido dividido en tres regiones según el uso del suelo: la región henequenera, la región sur (de orientación diversa) y la región oriente (maicera-ganadera), cuya producción de ganado y comercialización hacia otras entidades destaca en los renglones económicos del estado.

El oriente de Yucatán se compone de los municipios de Tizimín, Calotmul, Temozón, Chemax, Valladolid y Chichimilá, los cuatro primeros constituyen el área de estudio, y de ellos, el de Tizimín representa el baluarte de la ganadería.

El estado de Yucatán ha tenido cambios territoriales, el más importante ocurre al principiar el siglo XX cuando su parte oriental es dividida para formar el territorio de Quintana Roo. Asimismo, al finalizar el siglo XIX y principiar el siglo XX Yucatán se dividía en partidos, y cada uno de éstos en municipios (Secretaría de Fomento, 1895).

Después de la Revolución Mexicana los estados se dividen en municipios y surgen algunos que antes habían sido parte de otro, como ocurre con Chemax y Temozón que anteriormente habían sido parte de Valladolid.

En la actualidad, Yucatán cuenta con 39 340 km², de los cuales 6 582 km² corresponden al área de estudio: Tizimín con 4,133.7 km²; Chemax con 1,397.22 km²; Temozón con 691.25 km² y Calotmul con 361.25 km². Estos municipios se ubican entre los paralelos 20° 35' y 21° 35' latitud norte y entre los meridianos 87° 31' y 88° 17' longitud oeste, integran un área geográfica que limita hacia el norte con el Golfo de México, hacia el occidente con 10 municipios del mismo estado y hacia el oriente con el estado de Quintana Roo (SARH-CPNH, 1978).

3.2 Recursos Naturales

3.2.1 Clima

El clima del área de estudio es cálido subhúmedo con lluvias en verano entre los meses de mayo a octubre y con una precipitación pluvial media mensual de 105mm a 185mm y media anual de 1,518.7 mm. Hacia Quintana Roo aumenta hasta 2000 mm anuales y disminuye a 700 mm hacia la costa y la temperatura media anual es de 26o C. En el caso de la franja costera de Tizimín el clima es subhúmedo con lluvias en verano.

Según los registros diarios efectuados entre 1950 y 1972, indican que los vientos dominantes proceden del noreste en los meses de enero, febrero, abril, junio, julio, septiembre, octubre y noviembre, en tanto que proceden del sureste en los meses de marzo y mayo. En agosto domina la calma. (SARH-CPNH, 1984).

La constancia de los vientos de oriente a poniente favorece a los cultivos anuales al propiciar una humedad relativa en el ambiente, lo mismo que el alto grado de nubosidad y las precipitaciones pluviales. Por el contrario, pueden convertirse en ciclones durante las épocas críticas de los cultivos. (Hernández Xolocotzi, 1959). En el área de estudio los vientos fuertes o nortes se presentan en los meses de septiembre y octubre.

3.2.2 Hidrografía

Yucatán emergió del mar hacia el terciario y el holoceno, como una enorme plataforma caliza que no permitió la formación de escurrimientos superficiales debido a la gran permeabilidad de los suelos.

La infiltración de la precipitación pluvial originó la formación de mantos freáticos a profundidades de 80 a 120 m en las partes más altas de la entidad y de 346 m en la parte baja. Estas características dieron lugar a la formación de cenotes que son las partes que, a causa de derrumbes, han quedado al descubierto espacios por donde circulan los mantos freáticos.

En las cercanías de Tizimín la superficie del agua en los cenotes está a una profundidad de 20m bajo el nivel del suelo.

3.2.3 Orografía

Con características similares al resto de Yucatán, el área de estudio no cuenta con algún sistema orográfico importante, su topografía consiste en una llanura con lomeríos no mayores a 40 msnm, altamente pedregoso y con afloramientos de roca calcárea.

Los principales factores en la formación de los suelos del área son la roca caliza basal, la temperatura de hasta 40.5o C, el agua de lluvia cargada de anhídrido carbónico, la vegetación con sus aportaciones de materia orgánica y la acción física y química de su sistema radicular.

Los suelos de la zona son complejos, de difícil agrupación dentro de los sistemas de clasificación taxonómica, y asimismo, dentro de las series de los suelos.

Las fases tsek'el, k'a'kab y k'an'kab son los suelos más importantes para la agricultura en la península, en ellos se cultiva casi la totalidad del maíz bajo el sistema de roza-tumba-quema.

El suelo tsek'el es la caliza cubierta de una capa incipiente de suelo y abundancia de materia orgánica, en él se siembra también maíz.

El k'a'kab es una capa de materia orgánica profunda sobre suelo mineral de color rojizo-anaranjado y es magnífico para el cultivo del maíz bajo el sistema de roza-tumba-quema. (Hernández Xolocotzi, 1959).

Los suelos son muy jóvenes y predominantemente kársticos, son delgados y sufren erosión vertical, especialmente en temporada de lluvias, a través de los escurrimientos por grietas y fisuras, fenómeno que se intensifica en las áreas desprovistas de vegetación.

3.2.4 Flora

La flora del oriente de Yucatán es propia de selva baja caducifolia, mediana subcaducifolia y subperennifolia, sin embargo, las selvas han desaparecido como fruto de un desmonte masivo llevado a cabo en todo el territorio y durante varios siglos, particularmente en el presente. Las especies propias de la flora de esta región actualmente se conservan en regiones reducidas.

En este contexto, en el municipio de Tizimín hay especies de tabaquilla, ramón, caoba, huaya, chechén, tasiste, bari, chakté, macayo, habín, pukté y zapote. Hacia el noroeste hay selva baja caducifolia y en el oeste y suroeste selva mediana caducifolia, en el oeste y suroeste hay ramón, caoba, zapote, cedro, ceiba, chacá, habín, kamsté y zarihueya.

En Calotmul existen algunas superficies de selva baja caducifolia y también tiene especies mayores de 15m como ramón, tempisque, pucté y otros.

En Chemax hay selva mediana subcaducifolia y subperennifolia con especies como ramón, capomo, palo mulato, capiri, pucté, habín, bojón, chac-té, dzidzilchem, chechen y zacatzin.

En Temozón hay selva mediana caducifolia y sabana.

3.2.5 Fauna

La fauna consiste principalmente en diversas especies de reptiles, roedores y aves, como pato, codorniz y chachalaca. Entre los mamíferos menores se encuentran conejo, tuza, tejón, armadillo, cereque y mapache.

Se conservan pequeños relictos con jabalí de collar, venado cola blanca, venado tamazate, tigrillo, jaleb, gallina de monte y pavo de monte. Han sido extinguidas especies como el tapir, el sarahuato y el mono araña.

3.3 Población

El oriente de Yucatán es un territorio extenso con pocas ciudades y muchos poblados dispersos, abundan los ejidos, pueblos y caseríos. En el área de estudio se asientan actualmente 696 localidades (Censo General de Población, 1990), el mayor es la ciudad de Tizimín, le siguen las demás cabeceras municipales y el resto son asentamientos rurales de población poco numerosa.

La población es fundamentalmente maya, no obstante el proceso de mestizaje con europeos y africanos llegados a partir del siglo XVI. En 1990 eran 85 164 habitantes (Censo General de Población, 1990.), lo cual representa una densidad de población de 12.9 habitantes por cada km².

El crecimiento de la población desde 1930 ha oscilado entre el 20% y el 27.5% en cada década, a excepción de 1940 a 1960. De 1940 a 1950 la población aumentó en un 50% y de 1950 a 1960 en un 47.6% y este cambio en la demografía del área de estudio probablemente se relaciona con el reparto agrario ocurrido en ese periodo y con la colonización o refundación de numerosos pueblos que décadas atrás fueron abandonados.

Este fenómeno se repite con mayor intensidad en la población de cada municipio, particularmente el de Tizimín, que además de ser el de mayor extensión y población, figura en él la ciudad del mismo nombre y que representa una de las mayores de Yucatán. Después de este municipio siguen por orden de importancia en cuanto a población y superficie Chemax, Temozón y Calotmul.

Cuadro No. 1

**POBLACION TOTAL DE YUCATAN
1895 a 1940**

LUGAR		Año					
		1895	1900	1910	1920	1930	1940
Edo. Yucatán	PT	297 088	309 652	339 613	358 221	386 096	418 210
	DP	3.27	3.40	8.23	9.30	10.036	10.86
Tizimín	PT	9 416*	4 810*	8 523* 1 976	4 024	6 911	9 534
Calotmul	PT		2 694	1 066	1 679	2 051	2 210
Chemax	PT		820	1 053	1 274	3 072	4 103
Temozón	PT		677	631	967	3 731	4 263

PT: Población total

DP: Densidad de población

* Corresponde al Partido de Tizimín, el cual incluía a los municipios de Tizimín, Calotmul, Panabá y Río Lagartos.

Fuente: Censos Generales de Población

Cuadro No. 2

**POBLACION TOTAL DE YUCATAN
1950 a 1990**

LUGAR		AÑO				
		1950	1960	1970	1980	1990
Edo. Yucatán	PT	516 899	614 049	758 355	1 063 733	
	DP	13.42	14.15	19.28	27.04	
Tizimín	PT	17 043	27 444	35 647	45 486	54 544
	DP		6.64	8.63	11.01	
Calotmul	PT	2 197	2 585	3 064	3 271	3 820
Temozón	PT	4 647	5 218	6 978	8 777	9 849
Chemax	PT	6 386	9 455	11 017	13 421	16 951

PT: Población total
DP: Densidad de población

Fuente: Censos Generales de Población

Cuadro No. 3

POBLACION DEL ORIENTE DE YUCATAN

ORIENTE DE YUCATAN	Año y Población Censada									
	1900	1910	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Población	9001*	4726	7944	15 764	20 110	30 273	44 702	56 706	70 955	85 164

* Corresponde sólo al Partido de Tizimín
Fuente: Censos Generales de Población

3.4 Economía

La tenencia de la tierra es ejidal y privada, en 1980 la superficie ejidal ascendía a 375 664 has., las pequeñas propiedades a 186, 943 has. y los terrenos nacionales a 95 630 has. (SARH-CPNH, 1980; ver cuadro No. 6). Este dato se obtuvo de varias fuentes locales y presenta diferencias notorias con los consignados por los censos agropecuarios y ejidales, los cuales indican que decrece la propiedad privada y aumenta la tenencia ejidal, no obstante que no concuerdan con los procesos de privatización de la tierra y de dotación ejidal que ocurren entre 1960 y 1990.

La ganadería figura como el principal renglón productivo y se concentra en el norte del municipio de Tizimín, donde está más del 90% de los pastos inducidos, en tanto que la producción agrícola, que consiste básicamente en maíz y otros cultivos asociados, tiene predominancia en el sur del área de estudio.

La ganadería, fundamentalmente, está en manos de pequeños propietarios y son explotaciones propiamente empresariales y de carácter extensivo en las que se cría y engorda ganado a través de un pastoreo rotacional y con una carga animal de 1.47 has. de pasto por cabeza y ocupan el 43.5% de la superficie del área del proyecto, es decir, virtualmente ocupan toda la propiedad privada y una parte de la ejidal.

La agricultura corresponde a los campesinos, sin embargo, a pesar de que los ejidos ocupan el 57.7% de la superficie total, (ver cuadro No. 6), la agricultura se practica sólo en el 5%, aproximadamente, de ese territorio, (ver cuadro No. 7), debido a que no se practica en la totalidad de cada ejido para que recupere su vegetación y su fertilidad y, sobre todo, porque una parte de los ejidos han sido convertidos en pastizales para arrendarlos a los ganaderos empresariales.

La agricultura se realiza básicamente a partir de la milpa maya, en la que se sigue el sistema de la tumba-roza-quema y se cultiva maíz y una serie de frutales y hortalizas asociadas. La producción se destina fundamentalmente al autoconsumo y la población campesina, que es la mayoritaria, complementa sus ingresos de subsistencia con la venta temporal de su fuerza de trabajo y con la apicultura, cuyos precios son especulativos y determinados por los centros de acopio. Según los censos de 1990, hay 448 unidades de producción apícola ejidales y 36 privadas. (Yucatán, VII Censo Agrícola y Ganadero, 1994).

Sin embargo, 69 ejidos, que representan el 68% del total, destinan una parte mínima de su producción al mercado, (Yucatán, VII Censo Ejidal, 1994).

La silvicultura se realiza en baja escala y para el autoconsumo, esta actividad tuvo florecimiento en décadas pasadas cuando había maderas preciosas. Hoy las especies no tienen alto valor comercial y sólo queda un aserradero en Colonia Yucatán, municipio de Tizimín.

Se producen también cítricos y hortalizas en 30 comunidades donde disponen además de superficies hortícolas de riego a través de agua extraída de pozos (SARH-CPNH, 1986), pero sin alcanzar importancia comercial para la región. A nivel de traspatio los campesinos crían ganado bovino, porcino y aves, fundamentalmente para consumo local y familiar.

En las últimas décadas las mujeres han incrementado su participación en la producción a través de la parcela ejidal de la mujer, en donde cultivan hortalizas, maíz, frutales, o bien, han constituido pequeñas empresas para establecer tortillerías, molinos, talleres de costura, además de producir a nivel familiar bordados y tejidos.

Cuadro No. 4

SUPERFICIE TOTAL

LUGAR		AÑO Y SUPERFICIE CENSADA (Ha.)			
		1950	1960	1970	1990
Edo. Yucatán	Total	3 286 809	3 545 235	2 944 778	2 251 530
	Privada		1 837 342	1 837 342	
	Ejidal y c.a.	1 695 349	1 707 893	1 870 215	2 251 530
Tizimín	Total	416 538	469 053	300 206	
	Privada		395 717	124 243	
	Ejidal y c.a.	67 315	73 336	175 962	176 906
Calotmul	Total	29 432	28 528	24 753	
	Privada		14 348	8 740	
	Ejidal y c.a.	13 406	14 190	16 013	15 094
Temozón	Total	61 748	62 949	54 600	
	Privada		29 683	20 842	
	Ejidal y c.a.	33 625	33 226	33 758	29 998
Chemax	Total	65 157	98 363	116 331	
	Privada		28 580	33 116	
	Ejidal y c.a.	40 728	69 783	83 215	104 033

c.a. comunidades agrarias

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales

Nota: No hay datos suficientes del VI Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1981. No se incluyen todos los datos de 1990 debido a que es contradictoria la información del VII Censo Agrícola y Ganadero, 1994, con la del VII Censo Ejidal, 1994.

Cuadro No. 5

SUPERFICIE DEL ORIENTE DE YUCATAN

TENENCIA		Año y Superficie Censada (Ha.)			
		1950	1960	1970	1990
Privada	ha.	429 861*	468 348	186 942	
	%	75.*	71.	37.6	
Ejidal	ha.	143 014	190 575	308 948	326 031
	%	24.9	28.9	63.3	
Total	ha.	572 875	658 923	495 891	
	%	100.	100.	100.	

* Cifra deducida a partir de las cifras restantes de 1950.

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales

Nota: No hay datos suficientes del VI Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1981. No se incluyen todos los datos de 1990 debido a que es contradictoria la información del VII Censo Agrícola y Ganadero, 1994, con la del VII Censo Ejidal, 1994.

Cuadro No. 6

TENENCIA DE LA TIERRA EN EL ORIENTE DE YUCATAN EN 1980

MUNICIPIO	SUPERFICIE (Ha)			EJIDATARIOS No.	PROPIETARIOS No.
	TERRENOS NACIONALES	EJIDO	PROPIEDAD PRIVADA		
Tizimin	51 148	237 846	124 243	7 757	304
Calotmul	10 062	17 348	8 740	601	46
Chemax	20 108	86 498	33 116	2 479	282
Temozón	14 312	33 971	20 842	963	255
Total	95 630	375 664	186 943	11 800	737
Area 658 237 Ha.					

Fuente: Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización del estado de Yucatán; V Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1970; Distrito Agropecuario de Temporal No. III, en SARH-CPNH, 1980.

Cuadro No. 7

USO DEL SUELO EN EL ORIENTE DE YUCATAN EN 1980

USO DEL SUELO		SUPERFICIE	
		Ha.	%
AGRICOLA *	Cultivos Cíclicos	41 623	5.6
	Cultivos Perennes	250	
	Total	41 873	5.6
PECUARIO	Pastos Inducidos	134 728	20.4
	Pastos Naturales	152 201	23.1
	Total	286 929	43.5
SILVICOLA *	Selva	195 156	26.1
	Monte	68 161	9.1
	Total	263 317	35.2
AREAS URBANAS, CARRETERAS, CUERPOS DE AGUA, ETC. *		119 636	16.0
TOTAL		658 237	100.

* Estimaciones que corresponden al área de estudio y al municipio de Valladolid, consecuentemente hay inexactitud en el total general.

Fuente: SARH-CPNH, 1980

3.5 Antecedentes Históricos

3.5.1 Antes del siglo XVI

En la antigüedad fueron diversos los pueblos de cultura maya. Se asentaron desde la actual república de El Salvador hasta el estado mexicano de Tabasco, y en ese territorio están comprendidos la totalidad de Guatemala y de la península de Yucatán, México. En un momento también muy distante, los mayas-tenek emigraron de la península para asentarse en una región que comprende partes de Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas y otras entidades que conforman la región de la Huasteca.

En un territorio tan amplio los mayas se encontraron con tierras, climas, floras y faunas muy diversos. Probablemente los sistemas mayas de agricultura se iniciaron dos o tres milenios antes de nuestra era, en las tierras altas del occidente de Guatemala.

Piña Chan plantea que por lo menos desde hace 3500 años, es decir, hacia el año 1500 antes de nuestra era, el área maya tenía ya *prácticamente la cultura mesoamericana* (Piña Chan, 1978), y en esa misma época ocurre el desplazamiento de un grupo hacia Yucatán y El Petén (Mc Quon, 1964).

Entre los siglos IV y X los mayas viven un periodo de prosperidad sin precedente, se crean Estados-Señoríos poderosos y de una cultura refinada, se desarrollan metrópolis y ciudades como Tikal, Kaminaljuyú, Palenque, Copán, Yaxchilán, Quiriguá, etc. y posteriormente ocurre un abandono de las ciudades que hasta la fecha no ha sido explicado suficientemente.

Sin embargo, en Belice y la península de Yucatán se consolidan Cobá, Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán además de Uxatlán e Iximché, en las tierras altas.

Durante el primer milenio de nuestra era los avances de la cultura maya son notables, dominan diferentes industrias, se constituyen estados o señoríos como el de Chichén Itzá, Mayapán, Sotuta, Hocabá, Chikinche, no representan una potencia militar pero mantienen una vigorosa presencia cultural en buena parte del actual territorio mexicano y de Centroamérica.

Comerciaban con pueblos muy distantes recorriendo territorios por demás accidentados y también a través de rutas marítimas, desde entonces exportaban maíz, miel y hule, además de numerosos minerales, alimentos, prendas y otros objetos. Uno muy característico en los vestigios arqueológicos es la cerámica plumbate, de aspecto plomizo que aparece hasta el norte de Mesoamérica.

Como es bien sabido, tuvieron los mayas amplio dominio sobre la astronomía, las matemáticas, el calendario, la escritura ideográfica y fonética. Sus vestigios arquitectónicos muestran diversos estilos extremadamente elegantes y refinados.

La sociedad maya se estructuró básicamente a partir de la producción de maíz y de otros cultivos, los cuales fueron la base económica para que florecieran diversas industrias, artes, ciencias, etc. La división del trabajo entre sus habitantes era, de igual manera, muy diversificada.

Poco antes de la invasión española el gobierno maya residía en un Consejo de Estado o Ah Cuch Caboob, el cual era consultor del Halach Uinic o señor principal, quien obtenía esta investidura por vía hereditaria y podía llegar a ser Ahau, es decir, la encarnación de una divinidad. Bajo él seguían en jerarquía los Betabes y después una serie de autoridades de menor rango.

Había también Ah Kuleles o ayudantes, Ah Holpopes o jefes militares, Nacones (jefes militares menores) y Tupiles o alguaciles.

La nobleza dominaba regiones extensas. En la península yucateca hubo cinco familias principales: los Xiú o Tutul Xiú, con capital en Maní; los Cocom, con capital en Sotuta; los Canek, con capital en Tayasal (centro del Petén); los Cheles con capital en Tecoh y los Peches, con capital en Motul.

El resto de la sociedad maya tenía una amplia estratificación, los sacerdotes, los militares, los comerciantes, los artesanos, los sabios, los médicos, los artistas y por supuesto, los campesinos. Asimismo, las evidencias materiales que se conocen prueban la existencia de una eficiente y desarrollada organización del trabajo.

El oriente del actual estado de Yucatán no fue de los más favorecidos en cuanto a sus referencias en las antiguas crónicas de los españoles, aunque en sus contornos se ubican Chichén Itzá y Cobá, lugar éste donde aparecen inscripciones que indican las fechas de los años 623 y 732. (Soustelle, 1980).

Sin embargo, en las inmediaciones del área de estudio son numerosos los vestigios materiales de los antiguos pobladores de esa región, y por tanto, antepasados de sus actuales habitantes.

Algunos sitios se encuentran en el municipio de Calotmul y se les conoce como Xalu, Bolmay, Petul, Sotul, Xuyab, Poxil, Xcoom, Palabam, Xmaos y Xcan. En el municipio de Tizimín figuran Dzonot Akeé, El Palmar, Chumhuele, Xlacab, Panabá, Haltunchén y Xuencal (Los Municipios de Yucatán, 1988).

Hay dos sitios de mayor importancia por sus dimensiones y por las características de su

arquitectura, son Ek-Balam, municipio de Temozón y Culubá, municipio de Tizimín.

No se sabe mucho de esos lugares, apenas la información que revelan los vestigios físicos y algunas referencias de su historiografía, el resto de esa memoria se perdió.

3.5.2 El colonialismo español

En el siglo XVI ocurrió la invasión española. Una vez invadida Cuba, partieron de ahí los españoles para invadir a los pueblos del continente y uno de ellos fue el maya. La invasión al territorio maya la iniciaron Hernán Cortés, Pedro Grijalva, Pedro de Alvarado, Francisco de Montejo y Alonso Dávila, la defensa que encontraron hizo que la invasión tardara mucho tiempo en consolidarse, finalmente lo logran en 1546, después de haber vencido a los mayas en Calotmul, en Sotuta y en muchos lugares más.

Los españoles ganaron la guerra pero no la paz, la resistencia de los mayas se hizo tenaz e irreductible, particularmente en el oriente de la península donde sostuvieron una guerra de guerrillas en un territorio selvático.

A pesar de las derrotas del legendario Nachi Cocom, en Sotuta, así como también de los Balam y los Cochuan y de sofocar posteriormente numerosas rebeliones, la selva oriental y sureña siguió siendo una protección para los pueblos mayas que lucharon por su independencia.

Una parte importante del oriente formaba parte de la provincia de Los Cupules, eran parte de ella poblaciones como Temozón, Hunukú, Aké, Ek-Balam, Tizimín, Chichimilá, Popolá, Kikil, Nabalám, Huelichen, Tahcabo, Sodzil, Thucob, Huayma y otros. Para 1542 los cupules de Zaquí aún dominaban la mayor parte de estos lugares.

Apenas la guerra se había inclinado en favor de España cuando en 1546 los cacicazgos de Chikinchel, Sotuta, Cupuk, los Tzaes, Chakan y Uaymil Chetumal dirigidos por Chilam Ambal, tomaron Chemax y dieron muerte a los encomenderos y representantes del poder colonial. Posteriormente, la rebelión se extendió y más de 20 000 indios sitiaron a Valladolid. (González Durán, 1978).

La selva fue la protección para los mayas tanto en la guerra como en la paz, a ella se dirigían los indios que huían de las encomiendas, se les llamaba indios escapados o huites. En 1652 se realizaron expediciones al sur y al oriente y capturaron 22 000 indios presuntamente escapados y refugiados en la selva. (Bartolomé, M., 1978).

El siglo XVI marca la ruptura de la sociedad antigua de los mayas, para pasar a la postre, a una

situación de acoso y de lucha por sobrevivir. Europa y sus instituciones medievales en afán de conquista, inician la imposición de su economía, su religión, su organización política y su idioma.

El sometimiento de la población maya es gradual, en tanto que en algunas regiones han sido reducidas militarmente, en otras la lucha se mantiene, particularmente en las selvas de su territorio.

La corona española instituye a la encomienda, a través de la cual se divide el territorio y la población entre los invasores, con la sanción y participación del clero. En este contexto surgirá después la hacienda.

Según las Relaciones de Valladolid, en el siglo XVI figuraban como poblaciones de importancia Calotmul, Sucopo, Chancenote y Tixcancal. Tizimín era apenas un grupo de aldeas de la provincia de Los Cupules que fue invadida en 1550 por Sebastián Burgos, hijo de uno de los principales invasores, y posteriormente perteneció a la encomienda de Calotmul. (Rivero Gutiérrez, 1976).

Calotmul, que había sido zona de guerra contra los españoles, fue transformado en encomienda, en 1665 era propiedad de Nicolás del Puerto y tenía a 400 indios encomendados y en 1710 Antonio de la Felguera Castillo tenía a 584. (Municipios de Yucatán, 1988).

A su vez, Chemax y Temozón eran poblados de la Provincia de Los Cupules, en el primero se estableció la encomienda en 1549 en favor de Juan López de Mena y el segundo se hizo encomienda hasta 1565. (Rivero Gutiérrez, op. cit.).

Sucopo fue encomienda de Juan Rodríguez, "El Viejo", en 1579. (Brito Sansores, 1994).

Ya asentado el dominio de los invasores españoles, se establecen en Yucatán las llamadas repúblicas de indios, que fueron poblaciones donde se conservaron autoridades indígenas relacionadas con sus antiguos linajes pero dentro de las instituciones coloniales (Ravelo, 1976).

La instauración de las repúblicas de indios continuó hasta el siglo XIX. Asimismo, hubo una república de negros cercana a Tizimín, se llamaba San Fernando de los Negros y se poblaba con negros libertos o escapados. (Rivero Gutiérrez, op. cit.).

3.5.3 La guerra de 1847

En Cisteil comienza la rebelión de Jacinto Canek en 1661, quien enarbola reivindicaciones de

identidad cultural. Su movimiento es uno de los más conocidos pero no el único. En el oriente de Yucatán uno de ellos ocurrió después de la Independencia de México, en 1838, cuando Santiago Imán se levanta en armas en Tizimín para luchar contra el centralismo. (Reed, 1976). Este dirigente logra un fuerte apoyo de los campesinos al ofrecer liberarlos del pago de las obvenciones parroquiales.

Resurge la guerra trescientos un años después de consumada la invasión española, y se extiende por toda la península, los mayas persisten en reivindicar su tierra, su libertad como pueblo e inclusive luchan por la restitución de su antigua cultura. Los pueblos que se encuentran al oriente de la península ganan por la fuerza de las armas el derecho para autogobernarse al margen de los poderes centralizados y, en esa medida, manejan sus propios recursos en una situación de guerra.

Los hacendados, herederos del poder colonial expulsado 26 años antes, presencian el inicio de esa guerra en Valladolid y lugares circunvecinos como Tepich, Tihosuco y Chichimilá, en 1847.

A diferencia de 3 siglos antes, en 1847 los mayas pelearon con armas de fuego procedentes de Belice.

La relativa autonomía que les había permitido la selva, su resistencia activa y la conciencia de los mayas muy vinculada con un pensamiento mágico religioso, propician que la dirección político-militar del movimiento se centralice en el símbolo impersonal de la cruz parlante.

Su unidad y su capacidad de organización se fortalecieron en torno a una organización teocrático-militar, teniendo como cuartel general a Chan Santa Cruz, hoy Carrillo Puerto, el cual constituyó un baluarte rebelde hasta el siglo XX.

En esta guerra campesina calumniada con el mote de guerra de castas surgió un Estado indígena, hecho singular en la historia de América a partir del siglo XVI, el cual tuvo una economía basada, naturalmente, en la milpa maya y en la silvicultura.

En ese tiempo Tizimín era parte de la "frontera", es decir, del límite fortificado entre los mayas y los terratenientes. Dicho límite se formaba también con lugares como Río Lagartos, Loché, Kikil, Calotmul, Temozón, Valladolid, Chichimilá, Yaxcabá, Chikindzonot y Peto.

A su vez, Sisbicchén, poblado del actual municipio de Chemax, fue el centro de operaciones de los campesinos que sitiaron a Tizimín, el cual fue tomado el 8 de diciembre de 1853 por las fuerzas del Gral. Clemente Uch.

Finalmente, los mayas son derrotados y, como consecuencia, en el presente siglo se quita territorio a Tizimín, con el cual se funda el territorio nacional de Quintana Roo.

En el área de estudio aún hay testimonios de esa guerra, uno de ellos es de un anciano de Sucopo: *"...la iglesia de Sucopo fue quemada por los sureños (mayas insurrectos), entonces los señores tomaron empeño para acabar con ellos.*

"Los chingaos sureños entraron al pueblo a la hora que no hay ningún señor; eran de Santa Cruz Bravo, Carrillo Puerto, vinieron a puro monte. Yo conocí a tres señores de esos, sureños. Los agarraron y les dijeron que si se quedaban les perdonaban la vida, uno protestó y le dieron un machetazo en la cabeza. Eso pasó en 1910".

Durante la guerra contra el imperio de Maximiliano, Tizimín fue también un bastión republicano, el Coronel Feliciano Padilla, originario de Calotmul, cobró fama en la región y acaudilló esa lucha.

3.5.4 La Revolución Mexicana

Para Yucatán la revolución mexicana tuvo como principal exponente el gobierno post revolucionario de Salvador Alvarado y de Felipe Carrillo Puerto. En ese periodo muchas haciendas se repartieron entre los campesinos y también armas para defenderlas, hubo cambios radicales en la educación y en esos tiempos se estableció el Partido Socialista del Sureste.

Un campesino de Yaxchekú, anciano, recuerda en idioma maya que el de Carrillo Puerto *"...era un gobierno bueno, dio dinero, escuela, cuadernos, libros y por eso lo mataron; él ayudaba a los pobres.*

"Lo apresaron en el Cuyo y lo llevaron para Tizimín y después a Mérida para matarlo. Mi esposa estaba en el jardín de Tizimín cuando vio llegar a hombres presos por los soldados, entre ellos a Carrillo Puerto".

La guerra de resistencia de los mayas fue intensa, rebeliones en diversos puntos y de distinta importancia se sucedieron constantemente, antes de 1910 hubo levantamientos campesinos, uno de ellos logró dominar militarmente a Valladolid, además de Xcan, Chemax, Chichimilá y Tixcacalcupul. Otro más ocurrió en 1900 y 1901 en Yokdzonot Presentados y en varios pueblos circunvecinos, este levantamiento fue sofocado después de varios combates contra la Guardia Nacional, (Medina Un, 1990).

Después de la década de 1920 se consolidó la paz sin eliminar las causas que originaban la tensión social en el campo.

3.5.5 Reocupación de los pueblos

Tizimín (lugar del tapir); Calotmul (dos cerros unidos); Chemax (árbol de los monos) y Temozón (lugar del remolino), son poblaciones antiguas, anteriores a la Colonia española, además de otros que forman parte de los municipios de los mismos nombres. Muchos pueblos más, sobre todo los más pequeños, son de creación posterior.

Todos fueron poblados por campesinos mayas y así continúan hasta la actualidad, a excepción de las cabeceras municipales, particularmente Tizimín, lugar este donde se ha asentado además una población mestiza y otra de origen sirio-libanés.

La guerra de 1847 causó el abandono de múltiples pueblos, sobre todo de las haciendas, fenómeno que se repitió en menor escala con la revolución mexicana. En estas circunstancias muchos poblados fueron ocultados por la selva y redescubiertos por los mismos campesinos al recorrer los montes en la cacería o al hacer la milpa.

Así, por ejemplo, el pueblo de Dzonot Akeé se repobló en 1942 con gente de Tixcacalcupul, Tizimín, Tanzacaz, Kanxoc y Hunukú. El lugar, dice la gente de ahí, estaba cubierto por el monte, sólo había restos de 3 o 4 casas alrededor de un pozo y una iglesia destruida. Cultivaron la tierra y las maderas preciosas las vendieron en la década de 1950 para introducir la ganadería.

Nabalam, por su parte, se refundó en 1910, en el lugar donde había una hacienda abandonada. Sisbicchén fue rehabilitado posiblemente entre 1802 y 1817. En muchos de los actuales poblados sucedieron situaciones similares. Otros más se fundaron con la dotación ejidal de la década de 1940.

La población, hasta la primera mitad del siglo XX, fue eminentemente campesina. En las poblaciones grandes, además del maíz, se sembraba hasta el siglo XIX caña de azúcar, algodón y, en menor escala, chicle en el sur del área de estudio.

Algunas de estas actividades desaparecieron por la guerra de 1847, por la disminución del monte y por la caída de los mercados del exterior, sólo el maíz fue constante. Hacia la década de 1950 Tizimín era el granero de la región, el centro de donde se exportaba maíz.

Junto al maíz se explotó la madera; hacia el norte del municipio de Tizimín se establecieron aserraderos y fueron la cabeza de playa para la introducción de la ganadería, las superficies taladas posteriormente, fueron potreros.

4. LA MILPA MAYA

4.1 Antecedentes históricos

La milpa maya procede virtualmente de un pasado inmemorial, aparecen registros de ella en los códices mayas que constituyen documentos muy antiguos al compararlos con los tiempos contemporáneos pero también muy recientes al compararlos con la antigüedad de ese sistema de cultivo.

Se practica desde hace varios miles de años y al menos hace un milenio generó significativamente la base para el desarrollo de los Estados-Señoríos mayas. La sociedad maya disponía de varios sistemas de cultivo intensivo y de control hidráulico, pero la milpa maya fue un sistema fundamental para la producción agrícola.

La tierra de Yucatán no es propia para la agricultura, tiene escasez de suelos que además son jóvenes y sobre su superficie no hay agua, ésta tiene que ser de lluvia, en consecuencia, han habido limitantes naturales para la agricultura pero, en contraparte, aparece una civilización cuyo desarrollo económico se asentó precisamente en la agricultura.

Los cambios históricos en la península no desplazaron a la milpa maya, la cual se ha practicado hasta la actualidad, ha coexistido con adelantos tecnológicos en todos los órdenes de la producción, sin embargo, han sido gradualmente depredados los recursos naturales en que se sustenta este sistema de cultivo y se ha alterado la composición social de la población, por lo que a partir de la década de 1950 ha decrecido su productividad y ha disminuido la población que lo practica.

4.2 Proceso productivo

La milpa maya se realiza a través del sistema de la roza-tumba-quema y de acuerdo a Hernández Xolocotzi (1959) y a los procedimientos usuales en el oriente de Yucatán, el proceso comienza con la selección del terreno o ximbalk'aax, para lo cual, el campesino tiene conocimientos sobre la fase de rotación de un terreno en un momento dado, la calidad de los suelos por la vegetación existente y los rendimientos unitarios obtenidos.

Son preferibles los montes altos y suelos poco pedregosos para obtener una mayor fertilidad, sin embargo, en el área de estudio sólo se encuentran montes medianos.

La selección del terreno se hace en otoño del año anterior y se marca para indicar que ya se escogió. Actualmente, en ocasiones se avisa a la asamblea general del ejido para recibir de ésta su aprobación.

Después, se mide el terreno (p'sib-che') usando como unidad de medida el mecate, equivalente a 400 m² y para la medición se usa en el oriente de Yucatán un cordón llamado cordela que mide 5 mecatres de largo.

El criterio para delimitar el terreno es la capacidad individual y familiar del campesino para poderlo trabajar.

Con la roza (han-ch'ac) principia el desmonte, se usa machete para cortar la vegetación arbustiva y se dejan en pie los árboles y arbustos más grandes; esta actividad se hace en otoño, cuando es más fácil cortar yerbas y arbustos por estar en pleno desarrollo vegetativo.

La tumba (ch'akche') consiste en el corte de árboles y arbustos grandes, los cuales pueden regenerarse si sus tocones tienen de 50 a 100 cm de altura. Así, la tumba diferencial del monte casi deja intactas las especies como el ox, el chico zapote y la palma de guano.

Simultáneamente con la tumba se cortan las ramas y junto con la hojarasca se distribuyen en todo el terreno, lo cual es llamado la pica (p'yubi-kol).

Se hace un cercado (nok-ch'ak) con troncos y ramas tumbadas para proteger la milpa de vacas, venados y cerdos.

Para preparar la quema de esos materiales vegetales se hace la guarda raya (balabk'aax), que consiste en descubrir de vegetación una franja de varios metros de ancho alrededor del desmonte para proteger del fuego al resto del monte.

La madera de los árboles cortados es aprovechada por el campesino para la construcción de casas, cercos y para hacer leña o carbón vegetal.

Al empezar la temporada de lluvias comienza la quema de la vegetación cortada (took), se hace entre la segunda quincena de abril y la primera de mayo. Se escoge un día o noche con poco viento y se mantiene activo y uniforme el fuego con el uso de teas. Al terminar la quema el terreno queda cubierto con una capa de ceniza y troncos chamuscados.

Sobre este terreno se siembra (pak'al), una parte se hace en seco con la esperanza de que pocos días después se inicie la lluvia, si esto no ocurre hay que efectuar otra siembra. La mayor extensión es sembrada después de que llueve. Se usa como instrumento de trabajo para sembrar una macana de madera puntiaguda con la que se siembran de 4 a 6 semillas por piquete y se forman hileras que guardan entre sí 1.25m y 1m entre matas.

La semilla es seleccionada (i'nah) durante la cosecha y se le conserva expuesta al humo de la cocina o se le aplica cenizas y cal para preservarla de plagas y enfermedades.

El desyerbe (loh-che'paak) se hace con pequeños machetes o coas, y la cantidad de desyerbes lo determina el tiempo de recuperación del monte y la calidad de la quema; si la selva tiene pocos años de barbecho y buena quema, sólo necesitará un desyerbe y así aumenta hasta hacer un total de tres.

Al madurar la mazorca se dobla para disminuir el daño causado por los pájaros, protegerla del agua y de las enfermedades, además de que facilita la pizca.

Después de pizarlo en sacos que pueden servir como unidad de medida (40 kilos), se desgrana y se almacena.

Para realizar el siguiente ciclo agrícola no debe escogerse el mismo lugar sino se busca otro espacio del monte con vegetación crecida, en tanto al terreno ya cultivado se le deja descansar para su restablecimiento y recuperación de vegetación para volver a sembrar en él varios años después.

El conocimiento que tienen los campesinos respecto a las especies de la selva ha generado una taxonomía que comprende, además de las características indispensables para la identificación y clasificación, sus propiedades de acuerdo con su uso, fenología, hábitat particulares, cambios sucesionales, etc. (Barrera, A., et al, op. cit.). Por tanto, con el sistemas de la roza-tumba-quema los mayas no dedican áreas extensas a un sólo cultivo, sino que cultivan desde antiguo una gran variedad de productos intercalados con el maíz, de acuerdo con las características específicas del clima y del suelo de su parcela. Entre éstos se encuentran diversas especies de calabaza, frijol, camote, chile, jícama, yuca y macal. (Barrera, A., et al, 1977.) En el área de estudio se cultivan además maíz blanco y amarillo, calabaza de pepita gruesa, ibes blanco y rojo, xpelon, plátano, jitomate, ajonjolí, cacahuete, piña, jícama, chile, tomate, cebolla, frijol tzama, sandía, melón y diversas hortalizas, entre otros, lo cual además implica un control biológico.

La milpa maya proporciona una producción diversificada y aprovecha la madera, la herbolaría y la fauna del monte. No altera la reproducción de los recursos naturales, no constituye en sí una causa de la erosión de las selvas, por el contrario, ha sido parte del manejo de las mismas, al practicarse bajo determinadas condiciones ecológicas y con una organización social apropiada para evitar el uso intensivo de los suelos de la selva con fines agrícolas.

Varios autores, entre ellos Stadelman, (1940), indican que la quema es el método más barato y fácil de eliminar basura del terreno, Además de que el calor del fuego afloja el suelo, se eliminan huevecillos y larvas de insectos y roedores, algunas sales minerales de las cenizas son un excelente fertilizante, etc.

Por otra parte, se hace un aprovechamiento intensivo y racional del suelo y de la vegetación, se intercalan cultivos, de acuerdo a tiempos y espacios agrícolas, se aprovecha la flora medicinal, así como la fauna. (SARH-CPNH, 1986).

Como una extensión de la milpa, en los solares se realiza también una gran variedad de cultivos, principalmente frutales y hortalizas. Por ejemplo, en el ejido de Yaxcabá, no lejano del área de estudio, se cultivan de manera general en los solares más de cien especies, 35% corresponde a frutales, 30% a ornamentales, 14% a hortalizas y el resto a cultivos graníferos, condimenticios, estimulantes, medicinales, etc. (Vara Morán, 1980.)

Asimismo, en una muestra de solares del área de estudio se encontraron 28 especies distintas de árboles frutales, como son: tamarindo, ciruelo, guaya, jícara, naranja agria, naranja dulce, nance, saramuyo, limón agrio, limón dulce, mango, guanábana, mandarina, coco, toronja, achote, anona, lima, aguacate, plátano, papaya, chaca, limón real, mora, bonete, lima real, ciricote y piña, entre otras. De las especies mencionadas se encuentran hasta 10 por cada solar con abundantes árboles de cada una. Con los frutales figuran diversas especies de sombra, maderables y de ornato como el framboyán, cedro, ramón, roble, píxoy, boxcatzin, yaznik y jatzin, entre otros.

Además, en los solares se encuentra el tradicional ka'anché que es el tronco de ese árbol, ahuecado y sostenido por horquetas, o bien, una caja construida con esa madera y cubierta de tierra, donde se cultivan pequeñas cantidades de especies comestibles, medicinales y de ornato, como la chaya, el cebollín, el epazote, el chile habanero, el jengibre, el orégano y otros más. (Palma, 1988 b.)

En congruencia con lo anterior, la mayor concentración de las huertas está dentro y en los límites de los poblados y por la costumbre de cultivar especies útiles como el ramón o la palma de guano y de proteger en los patios el cedro, guanacastle y chaca, hace que los poblados se distingan por su gran número de árboles. (Hernández Xolocotzi, 1959).

En el área de estudio, específicamente en Tizimín, el maíz tiene actualmente una densidad de siembra de 11 a 14 kg. por hectárea, predominantemente, y el rendimiento promedio que se obtiene es de 600 kg., pero estimando los demás cultivos que se intercalan con el maíz se obtienen 2003.7 kg. 17 productos por hectárea. (SARH-CPNH., 1986). Además de que se diversifica la producción, se intensifica el aprovechamiento del suelo.

Un fenómeno generalizado con el que se enfrentan actualmente los campesinos es el decrecimiento de los rendimientos, lo cual se ha manifestado en lapsos relativamente cortos, sin embargo, aún suele haber un cierto margen excedentario en el maíz. Sisbicchén, por ejemplo, en 1986 consume el 80% del maíz, 10% se emplea para los animales y 10% se vende.

Steggerda (1941) en su estudio económico del cultivo del maíz por el sistema de

roza-tumba-quema concluye que el campesino requiere 90 días de trabajo anuales en cuatro hectáreas para obtener el maíz suficiente para su familia, quedándole a veces un remanente, por lo cual, deduce, en la antigüedad podía trabajar en la construcción de grandes ciudades ceremoniales a través de una férrea organización teocrática-secular.

Hernández Xolocotzi, indica que el campesino maya hace un intenso y diverso aprovechamiento de la vegetación, a través de un criterio de selección de los suelos de cultivo, el cual se basa en las condiciones del suelo y la vegetación. Asimismo, tiene un concepto claro y preciso de la fase rotativa del sistema agrícola de roza-tumba-quema y una clara comprensión de la influencia del fuego en el sistema de rotación nómada. Realiza además la selección y conservación de un amplio material de plasma germinal y la obtención de otros rendimientos unitarios.

Por eso, agrega, la agricultura indígena ha sido la base económica más estable del bienestar social de la península. El maíz le proporciona al milpero "...sentido de seguridad, de mantenimiento personal y familiar en proporción directa con su esfuerzo".

Concluye Hernández Xolocotzi que los campesinos se han caracterizado por su gran preocupación en las diversas fases del desenvolvimiento del trabajo, poseen una capacidad muy desarrollada de observación, conocimiento metódico de la mayoría de los cultivos, alto sentido de responsabilidad social y capacidad de mantener un ritmo sostenido de trabajo. (Hernández Xolocotzi, 1980).

5. LA SELVA

5.1 La extensión

Los datos sobre la extensión de selva son totalmente inciertos, las fuentes censales se contradicen entre sí, tanto entre censos diferentes como al interior del censo de 1990. Sin embargo, de 1950 a 1970 los censos agropecuarios y ejidales registran una tendencia a disminuir de la superficie de bosques con especies maderables y no maderables.

En Calotmul había 7,203 ha. de selva en los ejidos en 1950 y en 1970 decreció a 200 ha., cuando el total para el área de estudio era de 163 323 ha. (Censos Generales de Población 1950 y 1970).

Por su parte, la SARH estima que en 1980 había 263, 317 ha. boscosas en el área de estudio junto con el municipio de Valladolid, que en términos generales representa aproximadamente una tercera parte de la superficie total de ese territorio. (SARH-CPNH, 1981; ver cuadro No. 7).

Aunque es difícil cuantificarlo con precisión, la tendencia que indican los datos disponibles y los testimonios que en general se encuentran en la región coinciden en que la superficie de monte decrece de manera progresiva, particularmente durante las últimas décadas.

La selva, ubicada en el área de estudio, originalmente era de tipo baja y mediana caducifolia y subcaducifolia. Actualmente, hay manchones de selva con especies de bari, chakté, macayo, caoba, ramón, ya'axanik, guaya, zapote, chechem negro, pichiché, chakté, kitinché, catzin, tzalam, chacah, ceiba, boop, chikeh, habín, kaskat, pixoy, tastaab, hool, cedro, pick, dzidzilché, jobo, copó, huano yucateco, box'catzin, bojon, sibinché.

Hasta la década de 1980 había superficies susceptibles de explotación maderera en manchones irregulares a lo largo de la zona entre Buctzotz y Tizimín, noreste de Tizimín y una franja delgada en los límites con Quintana Roo. Ahí se encontraban especies de maderas no preciosas, con las que se producen tablonés y leña.

Las maderas preciosas ya no existen en cantidades suficientes para su explotación, se concentran posiblemente en los solares⁴ y en granjas muy pequeñas. Inclusive, los aserraderos se han acabado, hoy sólo queda uno en el municipio de Tizimín y lo demás es explotado por los habitantes de la región para su autoconsumo.

Tradicionalmente, un complemento para la subsistencia fue la recolección y la caza, que en el presente han decrecido de manera significativa; son pocos los lugares donde se conservan y en

ellos la cacería se ha hecho más intensa porque acuden gentes de lugares donde el monte y la fauna se han terminado y porque la carne de venado y las pieles de tigrillos se han convertido en un objeto de consumo comercial.

La flora, consecuentemente, ha disminuido su variedad, tanto para usos medicinales y alimentarios como de materia prima para la construcción.

Cuadro No. 8

BOSQUES

LUGAR		Año y Superficie Censada (Ha.)		
		1950	1960	1970
Edo. Yucatán	Total	1 723 249	1 347 339	775 949
	Privada	228 449	873 288	323 535
	Ejidal y c.a.	18 472	474 051	452 414
Tizimín	Total	287 024	275 365	77 505
	Privada	249 060	239 834	30 673
	Ejidal y c.a.	37 064	35 531	46 832
Calotmul	Total	7 302	9 422	4 966
	Privada	99	2 199	4 786
	Ejidal y c.a.	7 203	7 233	200
Temozón	Total	27 073	25 061	16 067
	Privada	13 567	23 503	395
	Ejidal y c.a.	13 505	1 558	15 672
Chemax	Total	10 797	12 618	67 765
	Privada	1 723	5 807	12 168
	Ejidal y c.a.	9 074	6 811	52 597

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales

Nota: No hay información censal respecto a 1980 y la de 1990 es contradictoria.

Cuadro No. 9

BOSQUES DEL ORIENTE DE YUCATAN
Especies maderables y no maderables

TENENCIA		Año y Superficie Censada		
		1950	1960	1970
Privada	ha.	264 449	271 343	48 022
	%	79.6	84.1	24.9
Ejidal	ha.	66 845	51 223	115 301
	%	20.1	15.8	70.5
Total	ha.	332 196	322 466	163 323
	%	100.	100.	100.

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales.

5.2 El cambio en el uso del suelo

Al comenzar el siglo XX el oriente de Yucatán era una región productora de maíz, habitada por campesinos mayas. Antes de 1950 el norte y el oriente de Tizimín se componían de selva prácticamente virgen, y en general, la mayor parte de la superficie del área de estudio era monte con milpas aisladas, con una flora y fauna variadas y abundantes.

La caza de venado o clamoreo representaba entonces una práctica generalizada y constante y tanto los alimentos como los bienes de consumo doméstico fundamentales provenían del aprovechamiento de la selva; poco era lo que procedía de las ciudades.

A partir de la década de 1950 comenzaron las transformaciones en el uso del suelo y en la vida de los habitantes.

Las maderas preciosas, con anterioridad ya habían representado un atractivo de explotación comercial, como ya lo había representado la caña de azúcar y el algodón. Proliferaron aserraderos y desaparecieron en la medida que acabaron con las caobas, cedros y otras especies comerciales. Con la introducción del ferrocarril a Tizimín en 1913, se incrementa su explotación y en 1940 ya sólo quedaban dos aserraderos en Tizimín.

Las grandes superficies taladas y la vastedad del territorio fueron atractivas para la crianza de ganado a un bajo costo; primero, la ganadería se hizo a escala relativamente pequeña y, posteriormente, a escalas mayores con la inversión de capitales, apoyo crediticio y facilidades para aprovechar terrenos nacionales. Los inversionistas fueron particulares de origen sirio-libanés y nacionales de la península, según la SARH, entre éstos, figuran políticos y militares retirados (SARH-CPNH, 1987).

Al comenzar el siglo XX, todavía dentro del porfiriato, los españoles eran los extranjeros más numerosos en Yucatán y básicamente propietarios de haciendas y de industrias, después de ellos figuraban los chinos y los cubanos.

Entre los europeos, sin dejar de constituir una minoría exigua en la población del estado, figuraban los libaneses y los sirios como el segundo grupo de europeos más numeroso.

En 1921 el censo de población registra 341 sirios y en 1930 son 355, en tanto que para este mismo año los libaneses son 207, tiempos en que ocupan el lugar 5o. y 6o. entre los extranjeros que habitan en el estado de Yucatán.

Este grupo extranjero disminuye en los censos de 1940 y 1960, y en Tizimín se reportan en 1940 un sirio y un libanés, sin embargo, su presencia en el oriente de Yucatán, principalmente en

Tizimín, es muy importante a partir de 1950, no obstante la ausencia de datos en la información censal.

La presencia de los sirio-libaneses en el oriente de Yucatán no fue para compartir el trabajo de la tierra con la población nativa sino para introducir la ganadería como una empresa capitalista, constituyendo ellos el sector propietario que dispuso de capital y de apoyo oficial para introducir ganado y comprar grandes extensiones de tierra, como Cabalam Macari, uno de los principales ganaderos de la región.

Hoy, su presencia social en Tizimín es trascendente, dominan la ganadería y constituyen el sector económico más importante, y no son una minoría anónima en los círculos sociales que detentan poder económico y político, destacan familias con apellidos como Dager, Baduy, Tufic, Charruf, Farjat, Metri, Saide, etc. (Brito Sansores, 1994.).

En 1950, el Séptimo Censo General de Población plantea que la ganadería es exigua en el estado de Yucatán y diez años después, en 1960, afirma que la ganadería es una actividad importante y delimitada al oriente de la entidad, y desde entonces, ya es normal considerar a esta región como la de producción ganadera dentro de la distribución de regiones productivas que se hace para el estado de Yucatán.

De esta manera, se inició un cambio en el uso de la tierra, la ganadería ha crecido a fuerza de desplazar la selva y la agricultura, que son el histórico sustento socioeconómico y cultural de los campesinos mayas; lo cual implica un cambio en el uso del suelo que ataca directamente a los campesinos.

Los inversionistas ganaderos se han beneficiado con una empresa de bajo costo económico y tasas muy altas de ganancia. Este encumbramiento de los empresarios ganaderos, a los campesinos les ha costado la eliminación progresiva del monte y de ellos mismos como campesinos.

Los campesinos ni siquiera tienen la opción de dejar la parcela por un trabajo de vaqueros, porque la ganadería requiere una cantidad muy baja de fuerza de trabajo. Por tanto, se ha iniciado una expulsión de los campesinos de su tierra y sin la identidad que tenían en torno a la tierra y la comunidad. Quedaron relegados a una marginación mayor, que principia en lo económico y avanza hacia su identidad cultural.

La ganadería aún no abarca a todo el oriente de Yucatán, se continúa sembrando maíz pero ya no la misma cantidad que antes ni como entonces se hacía. El ganado bovino se concentra en la parte norte de Tizimín y por consiguiente, ahí se ubica la mayor parte de los pastos inducidos, el crédito y, por ende, la inversión privada.

Se practica una ganadería vacuna de explotación extensiva, principalmente en la cría y engorda

de carne, hacen un pastoreo rotacional, en pocos casos hay división del hato, y la alimentación del ganado consiste fundamentalmente en el consumo de pasto, la suplementación se realiza sólo en periodos de sequía y lo hacen con melaza.

Todos tienen pastos guinea y en segundo término figura el pasto estrella, la mayoría reserva potreros para los tiempos de secas.

Se controlan las yerbas con base en herbicidas y, en menor escala, se hace manualmente y todos poseen corrales, pero no manga ni baño garrapaticida. Por tanto, los grandes ganaderos tienen explotaciones de baja inversión y usan una tecnología no sofisticada, lo cual compensan ampliando la superficie de los pastizales, hecho que significa un costo de producción menor que intensificar la productividad de sus actuales sistemas de explotación.

Las cifras censales también son incongruentes en este tema, indican que para 1970 había 39,560 ha. de pastos naturales e inducidos y una población de ganado vacuno de 68,403 cabezas, en tanto que la SARH, con fuentes de información más estables, estima que en 1980 hay 286,929 has. de pastos inducidos y naturales y una población ganadera de 193,978 cabezas, lo cual representa una carga animal de 1.47 ha. por cabeza y un incremento medio anual del 32.6% (SARH-CPNH, 1980; ver cuadro No. 14).

En cambio, las cifras del Censo Agrícola y Ganadero de 1990 indican que hay 101 252 cabezas de ganado vacuno y 187 684.46 ha., las cuales son contradictorias con las anteriores. Sin embargo, hay certidumbre en el crecimiento progresivo de los pastizales y del ganado en la región.

En este proceso de expansión de la ganadería es difícil cuantificar tierras y animales, son datos en los cuales los ganaderos tienen interés expreso de no revelar y en el caso de la superficie aparece además el problema adicional de cuantificar la superficie ejidal que es dada en renta o aparcería a los ganaderos. En el Censo Ejidal de 1990 se indica que de los 101 ejidos que hay en área de estudio, todos son agrícolas y sólo 20, que corresponden al municipio de Tizimín, también tienen ganadería. Sin embargo, es difícil saber cuántos son los que realmente pertenecen a los ejidatarios.

Además, son comunes los convenios entre ejidatarios y pequeños propietarios, en los que los primeros reciben una extensión de selva para desmontarla a cambio de cultivarla uno o dos ciclos y posteriormente integrarlas de modo definitivo a la ganadería, es decir, inclusive el último desmonte de la selva es gratis para los ganaderos.

El arrendamiento de la tierra es un recurso del que progresivamente echan mano los ejidatarios para complementar su subsistencia y se agudiza entre los que emigran para vender su fuerza de trabajo.

Por otro lado, los ejidatarios tienen ganado a nivel de traspasío desde hace varias décadas y forma parte de su economía, es decir, no altera su vinculación con la tierra, ni erosiona en general los recursos naturales. En tiempos relativamente recientes, han aparecido además, explotaciones ganaderas pequeñas de ejidatarios, que por su magnitud y cantidad tampoco constituyen en sí una alteración a su medio ni, mucho menos, una competencia con los propietarios de corte empresarial.

Cuadro No. 10

PASTOS NATURALES EN LLANURA Y CERROS

LUGAR		AÑO Y SUPERFICIE CENSADA (Ha.)		
		1950	1960	1970
Edo. Yucatán	Total	347 065	560 853	342 867
	Privada	166 691	273 508	291 242
	Ejidal y c.a.	158 906	287 335	119 739
Tizimín	Total	44 826	58 101	16 904
	Privada	27 535	57 546	2 197
	Ejidal y c.a.	17 202	555	14 247
Calotmul	Total	1 857	2 359	4 986
	Privada	280	1 517	4 746
	Ejidal y c.a.	1 577	842	200
Temozón	Total	17 519	19 846	1 049
	Privada	19 232	2 089	1 049
	Ejidal y c.a.	15 596	17 757	
Chemax	Total	9 138	10 167	787
	Privada	752	1 200	11 465
	Ejidal y c.a.	8 326	8 967	5 157

c.a. comunidades agrarias

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales.

Cuadro No. 11

PASTOS DEL ORIENTE DE YUCATAN

TENENCIA		Año y Superficie Censada		
		1950	1960	1970
Privada	ha.	30 490	62 353	19 497
	%	41.5	68.9	49.2
Ejidal	ha.	42 632	28 121	20 104
	%	58.1	31.	50.8
Total	ha.	73 340	90 473	39 563
	%	100.	100.	100.

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales

Cuadro No. 12

GANADO BOVINO

LUGAR		AÑO Y CABEZAS CENSADAS			
		1950	1960	1970	1990
Edo. Yucatán	Total	293 198	225 130	329 931	332 761
	Privada	164 034	13 683	277 976	
	Ejidal y c.a.	67 061	41 642	28 854	
	en poblado	63 003	47 405	23 101	
Tizimín	Total	11 345	31 904	52 822	
	Privada	9 515	29 731	52 069	
	Ejidal y c.a.	1 326	1 765	591	
	en poblado	504	408	162	
Calotmul	Total	459	679	1 067	
	Privada	391	191	992	
	Ejidal y c.a.	30	287	39	
	en poblado	38	201	36	
Temozón	Total	4 806	10 466	8 720	
	Privada	3 394	7 811	6 656	
	Ejidal y c.a.	502	1 498	1 261	
	en poblado	820	1 157	803	
Chemax	Total	3 653	4 172	5 794	
	Privada	1 767	1 242	4 416	
	Ejidal y c.a.	661	1 217	276	
	en poblado	1 215	1 713	1 102	

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales

Cuadro No. 13 GANADO BOVINO EN EL ORIENTE DE YUCATAN

TENENCIA		AÑO Y CABEZAS CENSADAS		
		1950	1960	1970
Privada	No.	15 067	38 975	64 133
	%	74.3	82.5	93.7
Ejidal	No.	2 529	4 767	2 167
	%	12.4	10.	3.1
En poblado	No.	2 577	3 479	2 103
	%	12.7	7.3	3.
Total	No.	20 263	47 221	68 403
	%	100.	100.	100.

Fuente: Censos Agropecuarios y Ejidales.

Cuadro No. 14

SUPERFICIE PECUARIA EN EL ORIENTE DE YUCATAN EN 1980

MUNICIPIO	POBLACION GANADO BOVINO	SUPERFICIE (Ha.)			TOTAL (Ha.)
		PASTOS INDUCIDOS	PASTOS NATURALES	MONTE USO PECUARIO	
Tizimín	149 474	124 657	41 823	50 577	217 057
Calotmul	6 426	1 769	3 593	4 727	10 089
Chemax	26 857	2 722	25 802	13 642	42 166
Temozón	11 221	5 580	1 630	10 407	17 617
Total	193 778	134 728	72 848	79 353	286 949

Fuente: SARH-CPNH, 1980

5.3 La depredación

Tizimín fue hasta la década de 1950 el centro maderero de la región, a partir de entonces se ha transformado en un centro de importancia ganadera; ambas situaciones han atentado contra la preservación del monte y, por tanto, han representado una ofensiva contra la población campesina. Este hecho ha reducido la fuente de subsistencia de los campesinos, igual que se ha reducido el espacio para la existencia de la flora y la fauna originales.

Los procedimientos de la milpa maya no han variado sustancialmente en la actualidad pero sí su contexto físico y social. La selva se ha reducido en extensión y ha disminuido su capacidad de regeneración, a lo que se agrega el crecimiento de la población humana. Ahora hay más demandantes de medios de subsistencia y, sin embargo, son menores la precipitación pluvial, la fertilidad del suelo, las especies florísticas y de la fauna, que constituían parte de los satisfactores de alimento, medicina y materia prima para la economía campesina.

Paradójicamente, a causa de la depredación de los recursos naturales a través de la silvicultura y de la ganadería, ahora la roza-tumba-quema que se practica en la milpa maya tiende a volverse contra sí misma, en este contexto contribuye, minoritariamente, a alterar más el equilibrio del sistema ecológico y el de éste con la economía campesina.

Antes el monte podía recuperarse a lo largo de décadas enteras, hoy en cambio, ya no tiene la extensión suficiente ni la fertilidad necesaria para recuperarse en periodos semejantes.

En Popolnáh los campesinos manifiestan que en 1989 las milpas ya no dan lo mismo que hace 40 años, debido a que falta la lluvia, porque ahora, continúan, sólo llueve una vez a la semana.

En el área de estudio, en 1978 el 20% de una muestra de productores entrevistados dejaban descansar el predio de 1 a 3 años y el 67% lo dejaba descansar de 4 a 6 años (SARH-CPNH, 1978). Actualmente se tiende a realizar un uso continuo del suelo, cuyos efectos en la productividad ya son palpables, tanto en los registros documentales como en el testimonio generalizado de los campesinos.

Antes de 1950 en Sisbicchén cosechaban de 60 a 90 kg de maíz por mecate, es decir de 1.5 ton. a 2.250 ton. por hectárea. Pero de 1955 a 1970 la productividad disminuyó de 40 a 50 kg por mecate, es decir de 1 ton. a 1.250 ton. por hectárea y, actualmente, desde la década de 1980 se cosecha un promedio de 600 kg por hectárea.

Desapareció virtualmente en la dieta campesina la carne de venado, jabalí, pavo de monte, tepezcuinte y otras especies más, al dejar de ser piezas de cacería, debido a su extinción absoluta o en proceso de serlo. Así, la cacería en la que se organizaban grupos de campesinos

para cobrar piezas, las cuales eran distribuidas de acuerdo con sus normas tradicionales, nunca puso en peligro la supervivencia de esas especies. Ahora en cambio, la reducción de la selva hace que la cacería, también contradictoriamente, se vuelva contra sí misma.

La vivienda tradicional se hace con más de 20 especies vegetales, seleccionadas de acuerdo a su resistencia, flexibilidad y duración, pero en la actualidad ya no es posible seguir los mismos criterios y se emplean especies con calidades menores, sin la madurez necesaria; y la vivienda, diseñada tras milenios de experiencia para resistir ciclones poderosos y calores extremos, ahora sus materiales vegetales se van substituyendo por láminas de cartón enchapopitado o por pedacería de láminas metálicas.

La palma de guano con que se cubre la techumbre ha desaparecido de múltiples pueblos y además, igual que el venado o el jabalí, se han convertido en mercancías que cada vez tienen menos posibilidad de reproducirse.

Antes se cazaba y se talaba lo necesario para satisfacer ampliamente las necesidades de los campesinos, hoy, lo que queda, se caza o se tala para venderse sin haber un límite que no sea la escasez y la extinción.

Finalmente, vienen los cambios en la estructura de la tenencia de la tierra, en San Pedro Juárez, municipio de Tizimín, una ejidataria planteaba que *"...antes todos tenían tierra, trabajaban el monte donde les daba la gana, pero últimamente la parcelaron"*.

El uso del monte había sido comunal, cada campesino, al seleccionar el terreno para sembrar, solicitaba autorización a la Asamblea del Pueblo, presidida por las autoridades ejidales, posteriormente, la autoridad de la Asamblea comenzó a debilitarse con la introducción de la ganadería y ahora, con los cambios al artículo 27 de la Constitución del país, se aceleró el proceso de parcelar los ejidos y de legalizar su venta.

Según el Censo Ejidal de 1990, de los 10 977 ejidatarios y comuneros que hay, 6 522 tienen actualmente parcelada su tierra, es decir, el 50% (VII Censo Ejidal, 1994).

La ganadería practicada bajo una lógica de acumulación capitalista, con una tasa de ganancia alta, apoyada en bajos costos de producción y en la propiedad privada de la tierra, constituyen la causa originaria de la depredación de la selva y han generado a su vez el desequilibrio de la agricultura, la caza y la recolección en contra de sí mismos y de la conservación de los recursos.

Con base en la depredación del monte se ha nutrido la ganadería y con base en depredar la economía campesina ha crecido el capital.

Yokdzonot Presentados, ejido de Temozón, lo sabe bien, aparentemente es el único ejido que

ha conservado una parte importante de su monte.

Desde 1946 en que este ejido vendió su madera a un aserradero de Colonia Yucatán, la Asamblea Ejidal decidió que cada ejidatario tenía la responsabilidad de cuidar el monte. Desde entonces se protege; cada campesino puede sembrar 50 mecates, es decir, 2 hectáreas, representando en total 240 hectáreas que no perjudican sus recursos naturales y al monte se le deja descansar 15 o 20 años.

La conservación de los animales es más difícil, según lo dicen los ejidatarios, porque vive mucha gente alrededor del ejido, llegan al clamoreo gentes de San Pedro Chemax, de Tixcanal y de otros lugares donde sólo tienen pasto.

En Yokdzonot Presentados tratan de conservar la seguridad de producir su consumo alimentario y, consecuentemente, no aceptan la ganadería.

"El monte se siembra: que macales, que tepanotes, que yucas, que plátanos, que cacahuates, que pepitas, que membrillos, que repollos, que xpelón, que sandía. Con el ganado no puedes sembrar nada, sólo zacate, nada más para los animales.

"Con el ganado primero hay que pagar la deuda con el banco, pero el zacate no crece ¿cómo va uno a vivir? El ganado es como si no fuera de uno porque no se debe vender.

"En esta comunidad no se deja que entre el ganado porque se sabe aprovechar la tierra y se sabe que el ganado es malo ¿qué es lo que está pasando allá en Tixcanal, la gente no tiene dinero, ni milpa, ni maíz, sólo ganado, pero no lo deben vender ni pueden comerselo.

"Hay apicultores, pero nunca han dejado el trabajo de la tierra porque vivan de las abejas. La abeja es buena pero no para perder la tierra, sino para aprovechar más el monte."

Yokdzonot Presentados, sin embargo, también presenta indicios de abrirse a la ganadería, la Asamblea General es un órgano de decisión que se constituye sólo en periodos relativamente largos, una parte de sus jóvenes emigra y hay ejidatarios que están decididos a introducir la ganadería y aguardan el momento propicio para hacerlo.

6. LA EMIGRACION

El área de estudio tenía en 1910, justamente al empezar la Revolución Mexicana, una población de 4,726 habitantes y en 1950, poco después del periodo de mayor importancia en el reparto agrario en Yucatán, eran ya 30 273.

En 1980 la población asciende a 70 955 habitantes, año en que ya habían emigrado algunos solicitantes de tierra hacia los nuevos centros de población establecidos en Quintana Roo y, finalmente, en 1990 la población asciende a 85 164 habitantes.

La reducción de la agricultura y de la selva generaron consecuencias aún más críticas con el crecimiento demográfico, el nivel de vida de las comunidades se contrajo y muchas familias campesinas emigraron a los centros urbanos, particularmente Can Cun, Chetumal, Mérida y a los ranchos ganaderos de la región.

La emigración ha adquirido cierto grado de importancia en las economías de las comunidades a partir de la década de 1970, cuando Can Cun demandaba fuerza de trabajo para la construcción y otros servicios. Emigraron particularmente los hombres jóvenes, hijos de ejidatarios y también una parte de ejidatarios, es decir, campesinos con y sin tierra, para trabajar en la albañilería, la jardinería y la servidumbre, tanto en los hoteles como en la industria de la construcción.

La ganadería ofrece pocos empleos y consecuentemente la mayor parte de la emigración se dirige hacia las ciudades, sin embargo, al concluir las obras que se generaron en la construcción de hoteles, comercios y casas y aumentar la oferta de mano de obra de origen campesino, han propiciado que la escasez de trabajo se acompañe de un empeoramiento en las condiciones generales en que laboran como asalariados. Desde la década de 1990 es poco probable encontrar trabajo en Can Cun.

Una parte emigró definitivamente para asentarse en las orillas marginadas de las ciudades, otros mantienen constancia en un trabajo temporal, pero constituyen una gran minoría, los demás, los que permanecen en los ejidos, continúan creciendo como población para encontrarse con una tierra cada vez más limitada y acechada por los ganaderos.

Las familias obtienen alimento e ingresos del trabajo en la parcela, del trabajo femenino en diversas actividades económicas, de la apicultura, del arrendamiento de la parcela y del trabajo asalariado. Las combinaciones entre estas fuentes de ingresos son diversas y de esa manera las familias alcanzan la subsistencia.

Sólo una parte minoritaria se ha estabilizado en un oficio que puede desarrollar dentro o fuera de sus comunidades, como la albañilería, la mecánica y otros; en contraparte una mayoría de

los que emigran siguen conservando su expectativa de obtener tierra.

En el área de estudio sólo el 44% de la fuerza de trabajo disponible compone la población económicamente activa (Censo General de Población de 1960).

A su vez, se estima que el 10% de esta población emigra entre enero y abril básicamente, es decir, en tiempo de secas. (SARH-CPNH, 1986.)

7. LA CULTURA NO MATERIAL

La forma en que las comunidades mayas producen, establece una relación estrecha con la tierra, en su contexto selvático. Desarrollaron una sociedad precapitalista a niveles muy avanzados y tras la destrucción de su orden social por la invasión española, lograron mantener su misma agricultura, que en la actualidad sobrevive en un contexto socioeconómico diferente y hostil.

Con la roza-tumba-quema se conservó una parte de su cultura ancestral que conserva vigencia en la organización y cohesión de sus comunidades, pero que afronta el embate de un proceso de acumulación capitalista a través de la ganadería extensiva.

En el plano ideológico, las concepciones y prácticas que son parte de una determinada cultura se les denomina como cultura no material, como una abstracción de la dicotomía que tiene la ideología en sus aspectos material y no material.

Dichas manifestaciones de la cultura no material participan aún hoy en la producción y la reproducción de la economía campesina del oriente de Yucatán a través de organizar y normar el proceso productivo y las relaciones internas de la comunidad.

7.1 El idioma

El idioma maya se divide en tres familias, la Huasteca, la proto-Chiapas y la proto-Guatemala-Yucatán, de éstas se derivan en la actualidad 9 grupos y 25 lenguas, una de ellas es el maya que se habla en Yucatán, Campeche y Quintana Roo, México. En El Petén, Guatemala y en Corozal, Orange Walk y en Cayo, Belice.

Probablemente desde el siglo IV de nuestra era se originó el idioma maya que se habla en la península de Yucatán, en Belice y Guatemala, y hacia el siglo X recibió algunos vocablos del náhuatl.

Con la invasión española no fue posible quitar a los mayas su idioma, pero el español pasó a ser, lógicamente, el idioma oficial de la corona y se inició su aprendizaje. A la vez el clero español necesitó aprender el maya para iniciar la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo. Al paso del tiempo se produjo una influencia recíproca entre ambos idiomas, en el medio rural, y sobre todo entre los pueblos refugiados en la selva, el maya mantuvo un menor sincretismo idiomático y por su parte, en las ciudades, el maya penetró y constituyó el medio de

comunicación entre sectores extensos de sus poblaciones.

Los testimonios de viajeros que recorrieron diversos lugares de la península en el siglo XIX y en los albores del XX coinciden en que el idioma de toda la gente era el maya, a excepción de las principales ciudades, en las cuales se hablaban tanto el maya como el español.

Durante siglos en Yucatán y por extensión en toda la península, la población conservó su idioma e inclusive una parte de la población se hizo bilingüe. Sin embargo, gradualmente el español ha desplazado al maya, en 1895 en Yucatán el maya era hablado por 209 599 personas que representaban el 70.55% de la población y las cuantificaciones censales posteriores indican una disminución progresiva.

En sólo 55 años la reducción en términos relativos de los mayaparlantes fue drástica, en 1950 en Yucatán hablaban maya 45 523 habitantes y maya y español lo hablaban 235 857 habitantes, es decir, el 8.8% y el 46.5% del total, respectivamente. Es posible que en el censo de 1895 se hayan cuantificado en un mismo concepto a los que hablaban sólo maya y a los que hablaban además español, aún en este caso, en 1950, ambos casos representaron el 55.3% de la población, es decir, el 15.25% menos que en 1895. (Ver cuadros No. 15 y 16).

En el área de estudio, el fenómeno es paralelo, en 1950 había 8,095 personas que hablaban solamente el maya y representaban el 26.7% de la población total, mientras que 13,887 personas hablaban maya y español, es decir, el 45.7%. Entre ambos grupos sumaban el 72.4% del total de la población, en tanto que la población monolingüe de español sólo representaba el 9.96%

La disminución de los mayaparlantes es notoria en la actualidad, cualquier gente da un testimonio en ese sentido. Los monolingües del maya en 1950 eran 8,095 y representaban el 26.7% de la población total, en tanto que en 1990 son 8,918, los cuales representan sólo el 10.4% de la población total, por tanto, en cuarenta años disminuyeron porcentualmente más de la mitad; de cada diez personas que hablaban maya en 1950, ahora, en 1990, sólo lo hablan cuatro.

Los bilingües en cambio, se han mantenido con una variabilidad poco significativa en el mismo periodo, en cambio, los monolingües del español se incrementaron del 9.9% que representaban en 1950 al 23.2% que representan en 1990, es decir, aproximadamente el porcentaje de mayaparlantes que había en 1950. (Ver cuadro no. 19).

La tendencia de estas cifras es la pérdida progresiva del idioma maya tanto en el estado de Yucatán como en la región estudiada, fenómeno que se hace notorio en la cotidianidad de las comunidades. Abundan los casos en que las familias intencionalmente dejan de enseñar el maya a los hijos por motivaciones diversas como que el español es necesario para poder trabajar fuera

de las comunidades y que su aprendizaje sería dificultado por el idioma indígena o porque se le considera un elemento de identidad maya que ya no se quiere tener, o bien, por indicaciones de las sectas religiosas protestantes. Además, hay un núcleo considerable de la población que manifiesta que puede entender el maya pero no hablarlo.

La educación escolar no se imparte en maya, ni siquiera es bilingüe, a excepción de pocas escuelas en que a partir del idioma indígena se alfabetiza y se enseña el español; éstas se destinan obviamente a niños monolingües del maya y cuando han asimilado mínimamente el español se abandona el uso del idioma materno. Ocurre lo mismo en la reconversión religiosa del catolicismo a las sectas protestantes, se hace inicialmente el proselitismo en maya, inclusive se escribe literatura religiosa en ese idioma y posteriormente se hace en español.

La base de este fenómeno se encuentra en el proceso de descampesinización de una parte de la población; la separación de los campesinos de su tierra, de su comunidad y el enfrentarse a un medio diferente y hostil, ha generado la tendencia progresiva de asimilar un idioma ajeno y dejar el propio.

Cuadro No. 15

IDIOMA DE LA POBLACION DE 1895 A 1940

LUGAR	IDIOMA	AÑO Y POBLACION CENSADA				
		1895	1900	1921	1930	1940
Edo Yucatán	Español	87 225	95 165	93 722	335 495	
	Maya	209 599	95 168	210 016	113 121	98 325
Tizimín	Español	1 865*	2 162* 1 066			
	Maya	7 555*	6 776* 3 636			4 291
Calotmul	Español	311				
	Maya	2 301				692
Chemax	Español					
	Maya					2 813
Temozón	Español					
	Maya					2 004

* Cifras correspondientes al Partido de Tizimín, cuyo territorio era mayor al del actual municipio de Tizimín.

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 16

IDIOMA DE LA POBLACION DE 1950 A 1990
Yucatán

LUGAR	IDIOMA		AÑO Y POBLACION CENSADA				
			1950	1960	1970	1980	1990
Edo. Yucatán	Español		156 845	228 924			651 796
	Maya	E	235 857	229 477	295 435	395 043	475 962
		NE	45 523	66 403	54 195	71 511	40 813
	Otomí	E			3 987	225	
		NE			855	4	

E: También habla español
NE: No habla español

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 17

IDIOMA DE LA POBLACION DE 1950 A 1990
Oriente de Yucatán

LUGAR	IDIOMA		AÑO Y POBLACION CENSADA				
			1950	1960	1970	1980	1990
Tizimin	Español		2 492	5 462			18 282
	Maya	E	9 281	15 585	16 778	22 316	24 865
		NE	2 374	1 827	3 303	4 136	2 436
	Otomí	E			95		
		NE			7		
Calotmul	Español		41	87			935
	Maya	E	1 201	1 542	1 969	2 123	2 227
		NE	576	542	435	231	122
	Otomí	E			14		
		NE			2		
Chemax	Español		445	464			169
	Maya	E	3 245	2 906	4 155	5 007	8 290
		NE	1 488	4 342	3 798	5 183	5 020
	Otomí	E			44		
		NE			108		
Temozón	Español		40	56			392
	Maya	E	110	2 136	2 966	7 271	6 343
		NE	3 657	2 092	1 863	2 518	1 340
	Otomí	E			2		
		NE			2		

E: También habla español

NE: No habla español

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 18

IDIOMA Y POBLACION EN YUCATAN

IDIOMA	AÑO Y PORCENTAJE DE LA POBLACION								
	1895	1900	1921	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Español	29.3	30.7	26.1		30.3	37.2			47.8
Maya	70.5	68.4	58.6		8.8	10.7	7.1	6.7	2.9
Maya-Español				23.5	45.6	37.3	38.9	37.1	34.9

Una parte de la población mayaparlarante no figura por no especificarse si habla o no el español.

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 19

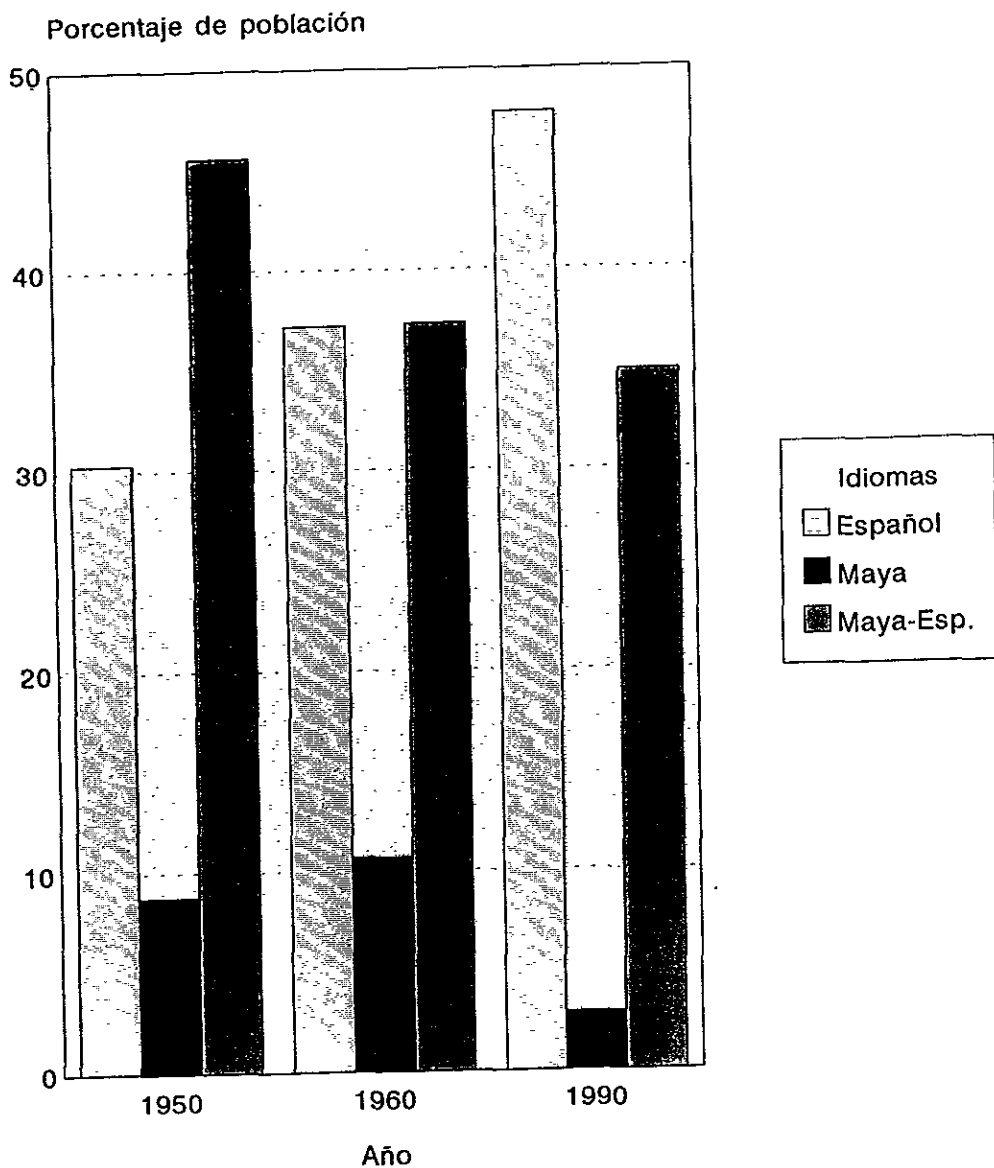
IDIOMA Y POBLACION EN EL ORIENTE DE YUCATAN

IDIOMA		AÑO Y POBLACION					
		1940	1950	1960	1970	1980	1990
Español	No		3 018	6 069			19 778
	%		9.9	13.5			23.2
Maya	No		8 095	8 803	9 399	12 068	8 918
	%		26.7	19.6	16.5	17.	10.4
Maya-Español	No	8 000	13 837	22 169	25 868	36 717	41 725
	%	39.7	45.7	49.5	45.6	51.7	48.9

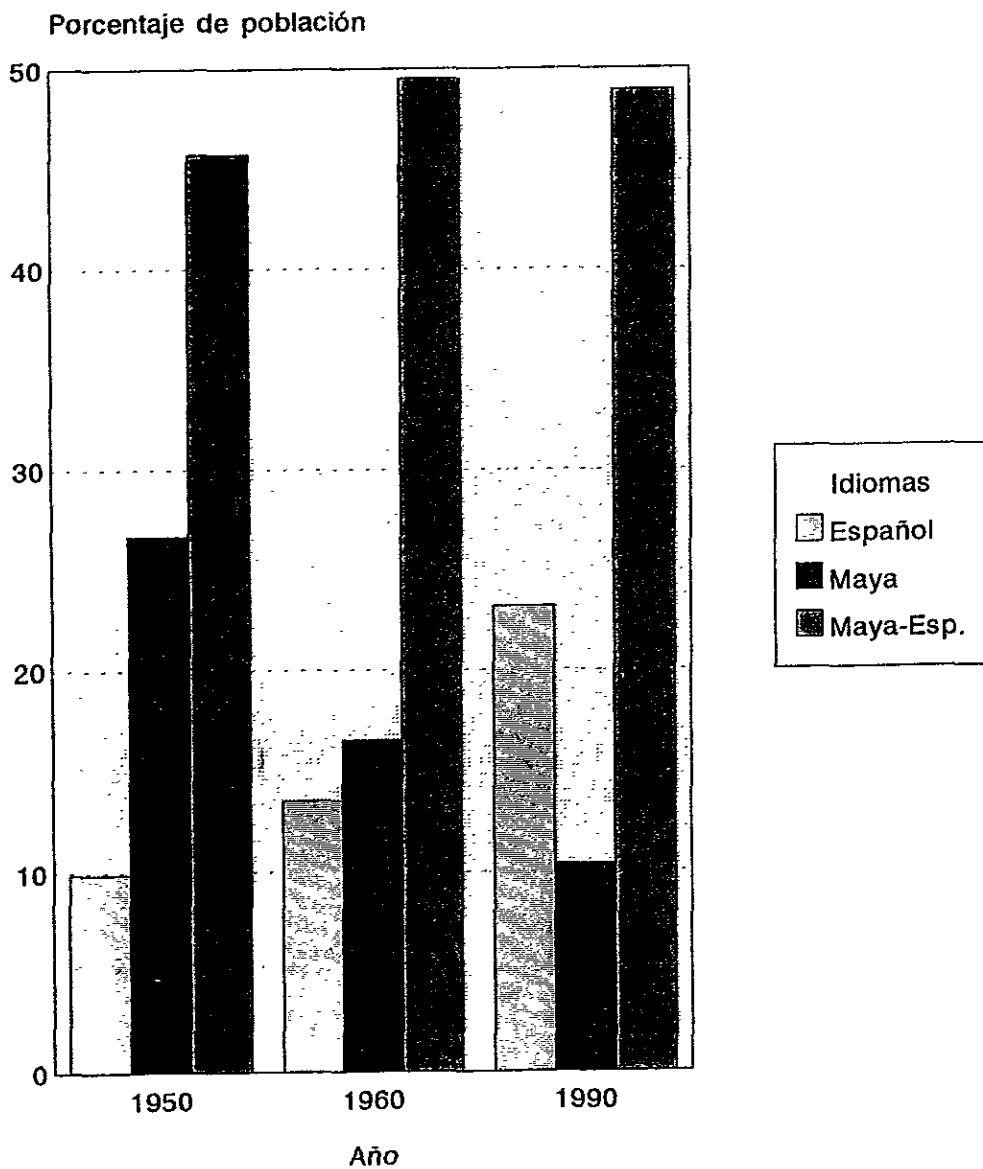
Una parte de la población mayaparlarante no figura por no especificarse si habla o no el español.

Fuente: Censos Generales de Población.

Idioma y población de Yucatán



Idioma y población del oriente de Yucatán



7.2 La reconversión religiosa

La conversión de la población maya al catolicismo no desplazó a la religión nativa en su totalidad, se produjo un *sincretismo religioso* que por la vía de los hechos, estableció una coexistencia entre credos diferentes, pero poseedores de algunos elementos compatibles entre sí.

La religión maya desapareció en diversos aspectos, su panteón caducó, su estructura clerical virtualmente fue acabada, pero se preservó básicamente a nivel de las prácticas y concepciones colectivas de la comunidad, teniendo como oficiantes a los H-Men.

Igualmente surgió un *cristianismo amalgamado con prácticas mayas* en el correr de los siglos, penetró incluso en el oriente de la península pero dio lugar a un cristianismo distinto al original.

La coexistencia de ambos credos, a su vez, no se manifestó en una contradicción en la conciencia de los mayas; a las prácticas mayas se les denomina actualmente como la *costumbre* o la *tradición* sin identificarla como una reminiscencia religiosa que ocupa, a despecho del cristianismo, un lugar en el credo de los mayas.

Desde 1940 hay registros censales de la población de credo protestante en el área de estudio y se integran por una gran variedad de sectas que interpretan el cristianismo de manera diferente entre sí pero se aglutinan en oposición al catolicismo. Algunas sectas ya se han consolidado, en tanto que surgen otras que a su vez son variantes de las primeras. De acuerdo con los censos, se consideran como protestantes a las sectas de carácter evangelista como la presbiteriana, metodista, bautista, pentecostés, sabatista, cuáquera, testigos de Jehová, adventistas del séptimo día, anglicana, luterana, calvinista, etc., las cuales tienen presencia en el oriente de Yucatán.

El año 1950 es una fecha límite entre dos situaciones, hasta ese momento virtualmente la gran mayoría de la población de Yucatán y particularmente del área de estudio, era católica, en ambos casos representaban el 98% de la población.

A partir de entonces, paralelamente con el ganado de las explotaciones capitalistas, la población de credo protestante se ha multiplicado. En Yucatán creció del 1.5% de la población que había en 1950 hasta el 8% en 1990, en tanto que el catolicismo decreció del 98% al 74.7%.

En el área de estudio la situación sigue la misma tendencia pero con mayor intensidad. En 1940 había 19,790 católicos y sólo 226 protestantes, concentrados éstos en Tizimín, junto con Calotmul, donde había 14 protestantes. En los demás lugares no se registró ningún adepto. Representaban los católicos el 98.2% y los protestantes el 1.1% con respecto a la población total.

Es en la década de 1950, cuando comienza la introducción de la ganadería y el descenso vertiginoso de la población mayaparlatante y cuando también principia un crecimiento cada vez mayor de los convertidos al protestantismo y un decremento de los católicos.

Para 1990 se registran 12,061 protestantes, que son el 14.1 % de la población, en tanto que los católicos son 55,970, es decir, el 65.7%. En este periodo de 40 años los cambios son impresionantes, particularmente de 1970 a 1980, en que los protestantes del 5.5% ascienden al 12.8% de la población y que es también el periodo de mayor emigración de los campesinos, particularmente a Can Cun.

Asimismo, en 40 años a partir de 1950, las sectas protestantes han crecido de 562 personas que representaban el 1.8% de la población a 12,061 personas, que representan el 14.1% de la misma.

En tanto la población católica ha realizado sus prácticas religiosas apegadas esporádicamente con el clero, es común además, que en ausencia de un sacerdote católico sus funciones las realice alguien de la propia comunidad, muchas veces substituyendo el ritual católico por el de corte maya, a cargo de los H-Men.

En cambio, los evangelistas han penetrado en las comunidades con base en un proselitismo directo y han mantenido una presencia constante en ellas, primero a través de agentes externos, inclusive extranjeros y, posteriormente, por líderes religiosos nativos.

Además, han aprovechado en su labor proselitista la aportación de servicios médicos, ropa, alimentos y otros servicios para la gente y, también, ataca un problema que clínicamente se considera incurable: el alcoholismo.

Estas sectas se caracterizan conjuntamente por un puritanismo protestante en el que se excluyen tajantemente diversas concepciones, como el culto maya, y prácticas como el consumo de estimulantes, entre ellos el alcohol. También se caracterizan por cuestionar con relativa facilidad las bases teológicas tradicionales que sustentan el catolicismo de los mayas.

Esta situación les ha retribuido adeptos, y ahora no hay en el oriente de Yucatán alguna comunidad donde no los haya.

Cuadro No. 20

RELIGION DE LA POBLACION DE YUCATAN

LUGAR	RELIGION	AÑO Y POBLACION CENSADA				
		1895	1900	1910	1921	1930
Edo. Yucatán	Católica	297 755	308 849	333 451	330 088	374 249
	Protestante	311	308	1 859	8 145	3 712

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 21

RELIGION DE LA POBLACION EN EL ORIENTE DE YUCATAN

LUGAR	RELIGION	AÑO Y POBLACION CENSADA					
		1940	1950	1960	1970	1980	1990
Edo. Yucatán	Católica	400 737	506 980	591 225	722 587	947 729	1 019 814
	Protestante	4 218	8 012	14 925	21 610	70 716	110 377
Tizimin	Católica	9 251	16 583	25 801	32 221	36 217	35 312
	Protestante	212	451	1 275	2 659	7 090	8 857
Calotmul	Católica	2 172	2 110	2 385	2 898	2 961	2 834
	Protestante	14	75	199	107	201	300
Chemax	Católica	4 079	6 350	8 979	10 528	11 293	10 554
	Protestante		35	300	346	1 377	2 153
Temozón	Católica	4 248	4 646	5 151	6 922	8 180	7 270
	Protestante		1	56	22	468	751

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 22

POBLACION Y RELIGION EN YUCATAN

RELIGION	AÑO Y PORCENTAJE DE LA POBLACION										
	1895	1900	1910	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Católica	100	99.7	98.1	92.1	96.9	95.8	98	96.2	95.2	89	74.8
Protestante	0.1	0.09	0.5	2.2	0.9	1.0	1.5	2.4	2.8	6.6	8.0

Fuente: Censos Generales de Población.

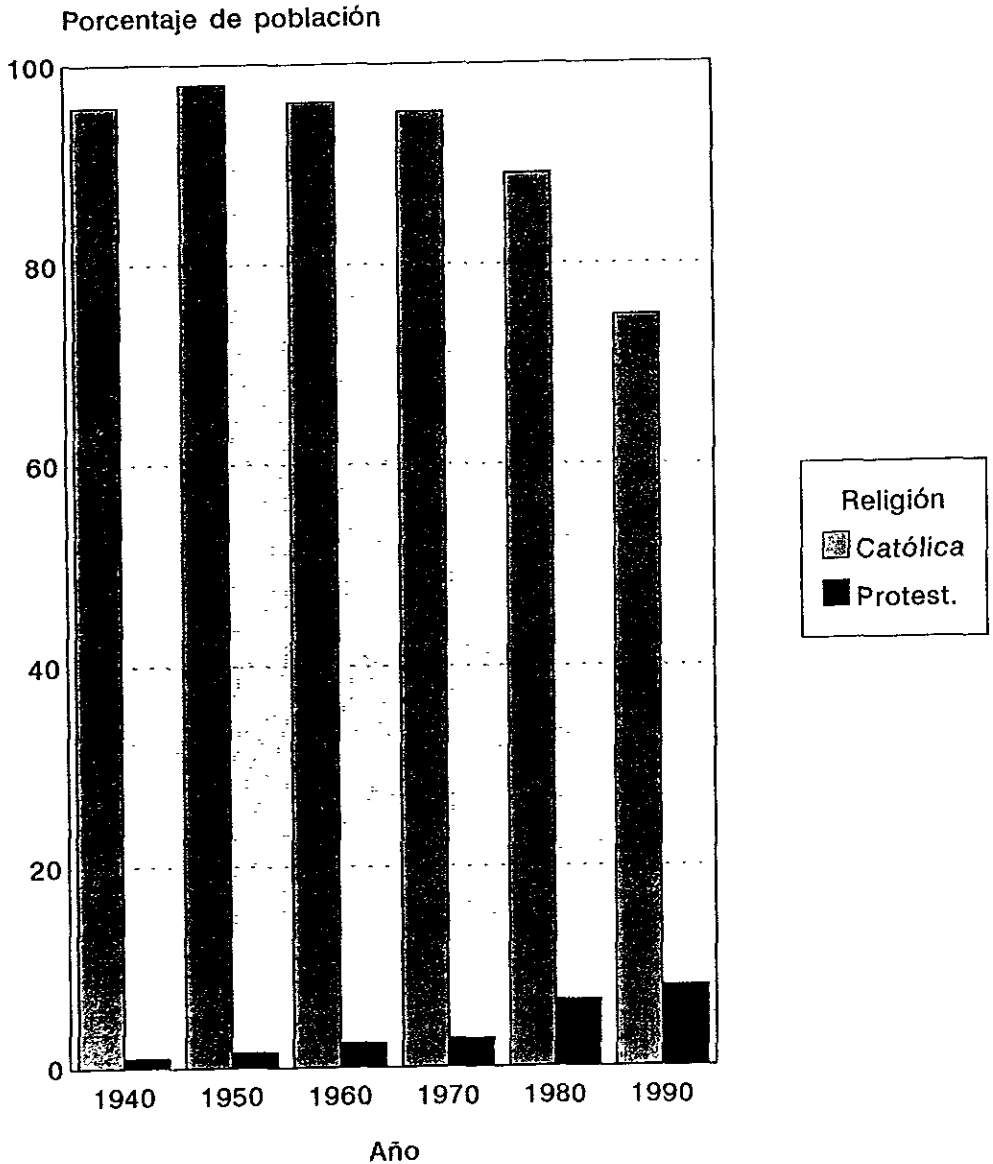
Cuadro No. 23

POBLACION Y RELIGION EN EL ORIENTE DE YUCATAN

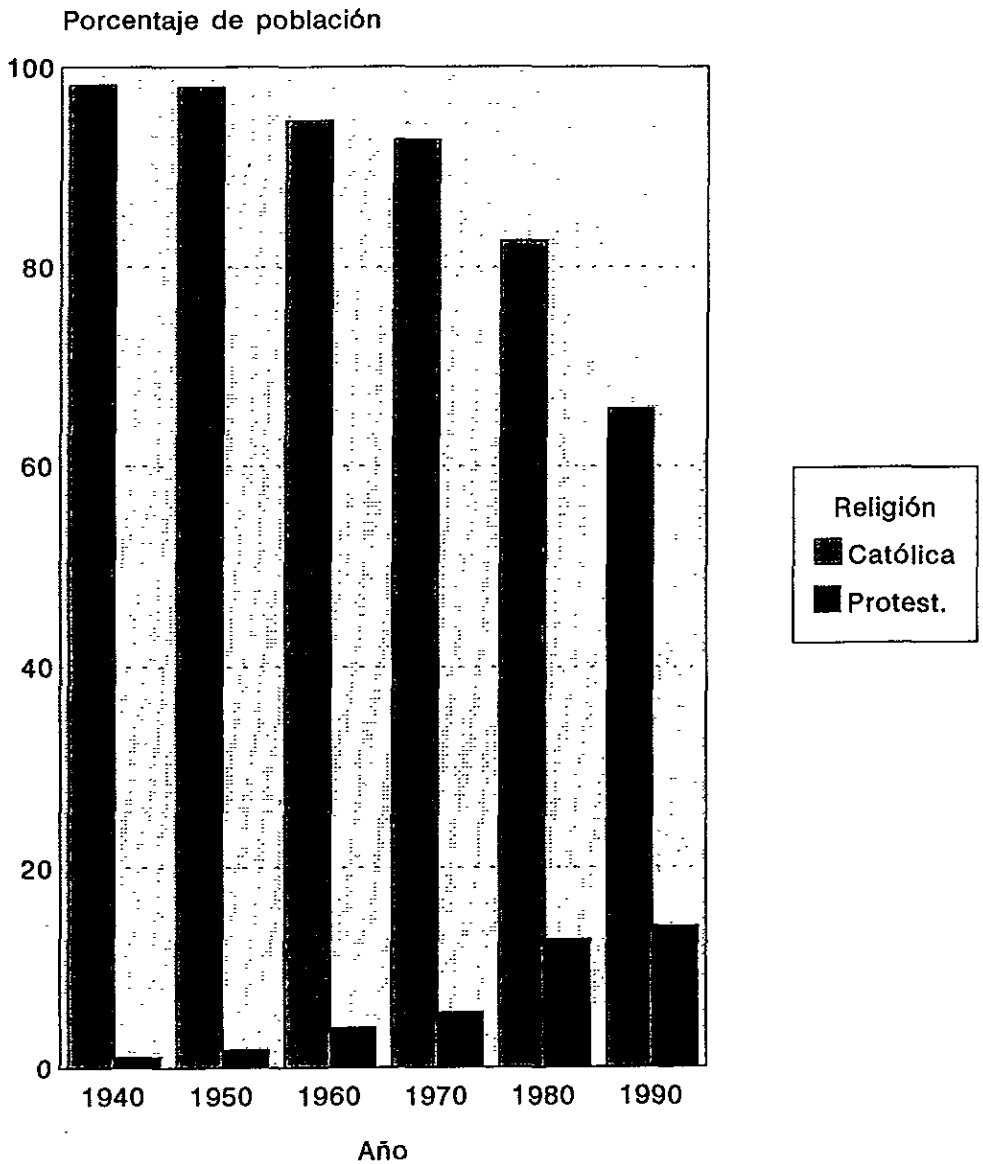
RELIGION		AÑO Y POBLACION					
		1940	1950	1960	1970	1980	1990
Católica	No.	19 750	29 689	42 316	52 569	58 651	55 970
	%	98.2	98.	94.6	92.7	82.6	65.7
Protestante	No.	226	562	1 830	3 134	9 136	12 061
	%	1.1	1.8	4.	5.5	12.8	14.1

Fuente: Censos Generales de Población.

Religión y población de Yucatán



Religión y población del oriente de Yucatán



7.3 La cosmovisión maya

7.3.1 Las crónicas antiguas

La cultura, como producto social, tiene una historia que sigue el curso de los cambios en las relaciones que los hombres contraen entre sí, también posee la especificidad de la sociedad de que se trate y del contexto socioeconómico de ésta.

La cultura se transmite de unos hombres a otros por conducto de las propias relaciones sociales, se reproduce en las generaciones nacientes de manera simultánea a su existencia. Dada su historicidad, cambia de acuerdo a la tónica de la sociedad, es decir, pueden ser cambios de diferente grado y en lapsos también variables.

La cultura da identidad social a un grupo o sector social y consecuentemente aporta elementos de cohesión interna, no es independiente por completo de otros tipos de fenómenos, como la estructura económica, pero tampoco es un reflejo mecánico de la misma.

La cultura se encuentra en cualquier bien donde haya intervenido el trabajo humano, por lo que el objeto más simple es resultado de una actividad humana y por ende social, los bienes pueden ser materiales, constituidos por una corporeidad física, y también por bienes no materiales, que no están constituidos por un ente físico sino por elementos de fuerte componente ideológico de las relaciones sociales.

Entre estos tipos de bienes materiales y no materiales, también hay una complementariedad recíproca; cada bien material está relacionado con una serie de actividades, concepciones y demás relaciones sociales que son inmateriales. Asimismo, los bienes no materiales se relacionan con los elementos físicos, materiales, por ende, con la producción material.

En el caso de los bienes culturales no materiales figuran todos los productos vinculados con la ideología y que representan sistemas de ideas, concepciones y prácticas. El idioma y la religión son dos factores importantes de la *cultura no material* de la sociedad y dentro de la filosofía religiosa figura la conceptualización globalizadora del mundo, de la vida, de su origen y de su sentido.

Estas ideas influyen en las normas y preceptos de la conducta humana, en sus prácticas, en la manera de interpretar el universo en su conjunto y en cada fenómeno de la vida.

Los mayas inventaron y desarrollaron una manera de concebir al mundo, a su medio natural y

social, derivaron normas, preceptos y prácticas dirigidas por un clero con funciones muy importantes dentro de la organización de su sociedad antes de la invasión europea.

Hay información suficiente para definir a los estados mayas como teocrático-militares, así como para saber que la superestructura religiosa de los mayas tenía una función determinante en el seno de su sociedad.

Las circunstancias que permitieron que la religión maya no se desarticulara en la práctica de los pueblos y que coexistiera parcialmente con la religión cristiana, dan como resultado que en la actualidad se conserven concepciones y prácticas que norman en parte las relaciones de los pueblos consigo mismos y con su medio.

Las reminiscencias actuales de esa religión maya antigua han participado de una metamorfosis que las hacen diferentes de las prácticas antiguas pero que conservan múltiples aspectos de dicha religión.

Entre las crónicas del siglo XVI, escritas por mayas y transcritas al alfabeto latino, destacan obras como el Popol Vuh, documento maya-quiché, los Libros del Chilam Balam y el Ritual de los Bacabes, procedentes de Yucatán, además figuran crónicas coloniales que narran cuáles eran las concepciones de la población indígena, particularmente "La Historia de las Cosas de Yucatán" escrita por Diego de Landa.

La mayor parte de estas fuentes se refieren principalmente a los mayas de Yucatán pero es extensivo a los pueblos mayas de otras regiones.

En el Popol Vuh, importantísimo documento escrito en las primeras décadas del siglo XVI por los mayas quichés de Chichicastenango, Guatemala, se consigna que el padre de la vida formó el cielo y la tierra dividiéndolos en cuatro partes, cada una identificada con un color: rojo al oriente, blanco al norte, negro al poniente y amarillo al sur.

Este simbolismo en la división del espacio se repite constantemente en las alusiones espaciales y temporales, en todas las escalas. Cada alusión espacial virtualmente lleva una connotación temporal, calendárica, de los que se derivan una serie de valores con los que se interpreta filosóficamente la dinámica de la naturaleza, de la vida de los hombres y de sus dioses. Su importancia es definitiva en la religión maya y, en consecuencia, sus conceptos aparecen también en diversas crónicas.

La medición y la interpretación del tiempo se estructuraba con una amplia gama de deidades y festejos que tenían un vínculo constante con series de cuatro períodos de tiempo, de cuatro dioses y de cuatro rumbos, asociados con colores, árboles, etc.

En este contexto aparecen, como en toda Mesoamérica, los dos calendarios mayas, uno de ellos de carácter ritual, estructurado con la combinación de 13 dioses y 20 signos, con lo que se obtenían 260 días y se llamaba Tzolkín; el otro era de 18 meses, 20 días y 5 más adicionales, llamado Haab.

En ambos calendarios había una alusión intrínseca a la distribución de tiempos y espacios en torno de los 4 rumbos y, asimismo, las deidades tenían una presencia permanente en ellos.

La lluvia ha sido lógicamente un elemento determinante para la vida de los campesinos y sobre todo para los de Yucatán, consecuentemente, los dioses de la lluvia han tenido un alto rango dentro del panteón maya y en ellos también se manifiesta la alusión espacio-temporal de los cuatro rumbos.

Desde tiempos antiguos los mayas concebían que los chaques o dioses de la lluvia, atesoran el agua en calabazos que tienen una jícara y una flor de igual color, el rojo es el calabazo que se derrama sobre las tierras del oriente, el blanco en las del norte, el negro en las del poniente y el amarillo en las del sur (Chilam Balam de Chumayel).

Eran cuatro Chac y a la vez sólo uno, con forma serpentina o no, como es el caso de Uo Chac, deidad a la que se rendía culto durante el segundo mes maya y tenía forma de rana.

El antiguo concepto maya acerca del mundo consistía en que éste era una superficie sostenida por dioses llamados Bacabes, ubicados también en los cuatro rumbos e identificados con un color. Además de Bacabes se les llamaba Chac Pahuatun o Chac Xib Chac al del oriente, Zac Pahuatun o Zac Xib Chac al del norte, Ek Pahuatun o Ek Xib Chac al del poniente y Kan Pahuatun o Kan Xib Chac al del sur. (Landa, 1973).

Los Balames o Pahuatunes también dominaban los vientos y se les concebía además como deidades terrenales, en tanto que los chaques eran deidades del cielo.

El concepto del mundo también se relacionaba con 5 ceibas distribuidas en los puntos cardinales y en el centro, en tanto que el cielo u Oxlahun-tikú se concebía dividido en 13 niveles con un dios en cada nivel.

El Chilam Balam de Chumayel plantea que 13 dioses luchan contra otros 9, lo cual posiblemente indique una correspondencia con 9 niveles en el inframundo, tal como era concebido entre los pueblos nahuas del centro de México.

En el panteón maya destacan dioses con varias advocaciones, que pueden ser hasta cuatro, con atributos a veces muy distintos y en otras poco diferenciados o bien, con cualidades antagónicas entre sí.

En Yucatán fue Itzam Ná la deidad de mayor jerarquía, cuya función era entregar la lluvia, por lo cual duplicaba a Chac. Según Thompson, esta duplicación se debía a que el primero era una deidad de los jerarcas igual que el segundo lo era de los campesinos, y por tanto, hoy no figura en los rituales que se practican en Yucatán. (Thompson, J. Eric, 1980).

Hunab Ku era el dios único, sin forma, etéreo, según es consignado en el Chilam Balam de Tizimín, cuando refiere oraciones para la sequía, pero ese dios era el mismo Itzam Ná. Había además numerosos dioses celestes, terrenales y del inframundo.

Estos conceptos sobre la religión y las deidades mayas provienen de cuando se produjo el contacto entre América y Europa, sus raíces lógicamente se hunden en el tiempo, probablemente la religión maya durante el periodo de esplendor fue diferente, pero en todo caso, la evolución de los sistemas de conceptos religiosos parte de tiempos remotos y lo que conocemos corresponde básicamente a la etapa anterior a la influencia occidental.

7.3.2 El oriente de Yucatán

7.3.2.1 Religión

Para la dominación de España sobre los pueblos indígenas tuvo gran importancia la religión, puesto que se trataba de un contexto en que los mecanismos de represión estaban impregnados de una ideología de corte religioso y, en congruencia, el clero tenía un papel preponderante dentro de la estructura de poder.

Esa fue la situación de las sociedades indígenas y de las occidentales; por tanto, un objetivo de la dominación colonialista de las sociedades indígenas fue tener el control ideológico de la población a través de la religión.

Era así también un objetivo político acabar con la religión indígena y reemplazarla por la propia de la corona española, y en ese sentido se empleó toda la capacidad del poder colonialista para suprimir las religiones nativas.

Las sociedades indígenas con un mayor desarrollo resistieron más la embestida, un caso fue el de la maya, donde finalmente se produjo un sincretismo entre la religión propia y la ajena, teniendo primacía una u otra, según el contexto en que se encontrara.

Para los mayas del oriente de la península hubo condiciones mejores para preservar más de su

religión pero sin dejar de adoptar elementos del cristianismo. La posibilidad de mantener la religión propia, así como su contexto natural y social, constituyeron la base para que en la actualidad aún se conserve parte de aquella religión, ahora más simplificada y con elementos nuevos, producto a su vez de situaciones sociales y económicas ocurridas en casi 500 años.

Actualmente, en el oriente de Yucatán las ceremonias mayas incluyen partes de oraciones católicas junto con rezos mayas, y varias deidades mayas pueden aparecer con su denominación original o bien, con nombres de santos cristianos.

Para los campesinos es normal profesar formalmente el catolicismo y rendir culto a deidades mayas, han hecho compatibles ambos credos a lo largo de coexistir durante siglos. La censura a esta coexistencia se manifiesta en cambio en los sectores ajenos a las comunidades rurales, parcialmente en los sacerdotes católicos y de manera rotunda entre los protestantes, tanto a nivel de sacerdotes como de creyentes simples.

La práctica del catolicismo entre los campesinos prosigue a través de la tradición, las comunidades rurales tienen poca presencia del clero católico, el cual alternadamente acepta y rechaza las prácticas de la antigua religión. Los protestantes atacan tanto al culto católico como al maya y su estrategia consiste en formar sacerdotes locales que conducen, con apoyos monetarios e ideológicos de exterior, un proselitismo cuya tendencia es su incremento progresivo.

El cultivo de la milpa es el soporte básico, aunque no exclusivo, del culto maya, puesto que la variabilidad del temporal, de los vientos, del suelo y de los demás fenómenos que influyen en la agricultura, en la recolección y en la caza implican un culto que, en la conciencia de los hombres, logre mantener un equilibrio interno y además que éste armonice con las relaciones estrictamente humanas. Este contexto abre un campo amplio para el culto religioso.

La generalidad de los campesinos concibe que "todo tiene dueño", es decir, un ente espiritual que puede materializarse, que tiene poder sobre un determinado ámbito, como pueden ser el monte en lo general o los venados en particular, y que posee una voluntad propia que tiene la cualidad de ser perjudicial o benéfica, o bien, puede tener ambas facultades.

En consecuencia cada persona y cada comunidad deben seguir un protocolo para pedir y agradecer a esos seres de poder sobrehumano y sobrenatural.

La ruptura de este protocolo o la transgresión a las normas tradicionales en la relación con el monte y con los humanos mismos implican castigos que se conceptualizan como de orden sacro.

Este complejo de fenómenos naturales y conductas sociales e individuales se entretajan en una dinámica coherente en su lógica interna, que da una identidad cultural a los campesinos mayas

que viven básicamente de la agricultura y en las comunidades rurales.

En estas comunidades son innumerables los testimonios de fenómenos que aparentemente no son explicables en términos racionales, lo cual retroalimenta la fe de los campesinos en esas reminiscencias de la religión maya. Así también, conocedores del cuestionamiento de diferente índole a sus concepciones, los campesinos mayas no las manifiestan abiertamente, las mantienen casi ocultas en el interior de sus comunidades y del monte.

Por un lado, la práctica tradicional de la milpa maya implica el culto devoto de su religión, el cual se liga a la producción y al monte, y por el otro, asumen un carácter local que en algunos aspectos coinciden con las referencias de las crónicas antiguas y en otros son diferentes.

Entre la generalidad de los campesinos, frecuentemente se simplifica la conceptualización de las deidades y de las categorías de los fenómenos, y en contraparte, son los ancianos, y sobre todo los H-Men, sacerdotes tradicionales, quienes guardan una conceptualización más profunda de las reminiscencias mayas.

Hay prácticas y concepciones ligadas a la producción y son las más importantes, por orden de importancia les siguen las que se refieren a la protección, tanto de los bienes como de las personas y de los pueblos, y las relacionadas con las prácticas de salud, en las que se manifiestan conocimientos, a veces insólitos, para sanar enfermos que desahució la medicina occidental.

De esta manera, la cultura maya representa una identidad de los campesinos y un recurso propio para satisfacer sus necesidades básicas que frecuentemente no pueden satisfacer por otros medios, como es la alimentación, la salud, la vivienda y la conceptualización del mundo.

Hoy se conservan numerosas ceremonias religiosas ligadas a la producción, a la protección y a la salud. Básicamente, hay variaciones de región a región e inclusive de un pueblo a otro, y las directrices intelectuales están depositadas en los H-Men, sin embargo, éstos decrecen en cantidad, difícilmente se encuentra H-Men jóvenes y en ocasiones los H-Men carecen de continuadores.

7.3.2.2 Principios generales

Los principios generales sobre el concepto del espacio de la antigua religión maya indican que el cielo tiene 13 niveles y, seguramente por coincidir con las sucesiones de 13 y 9 dioses, el inframundo tiene 9 niveles, cada uno con una deidad respectiva. Este concepto en el oriente de

Yucatán ha trascendido invirtiendo parcialmente las cantidades. Según uno de los H-Men de mayor prestigio en las cercanías de Tizimín, es el cielo quien tiene 9 capas y en ellas están las siguientes deidades:

Sosbi Chac en la primera capa
Ua Chac en la segunda capa
Tzana Chac en la tercera capa
Oho Chac en la cuarta capa
Regadera Can en la quinta capa
Tup Chac en la sexta capa
Uala Chac en la séptima capa
Ohua Chac en la octava capa
el descanso en la novena capa

De acuerdo al mismo testimonio, en estas capas hay luz del día, mucha gente, vegetación y ciudades. En la novena capa posiblemente se olvidó a qué deidad corresponde y Regadera Can es una deidad, que, como ocurre en regiones de Chiapas, ha occidentalizado en parte su nombre.

La ceiba, como referencia espacial sacra, conserva parte de esa importancia, en el área de estudio son abundantes los pueblos donde aparecen ceibas en el centro de las plazas centrales, posiblemente en alusión al lugar que ocupan en la conceptualización antigua. La importancia conceptual de las ceibas también se manifestaba en que hasta hace pocas décadas los matrimonios se pactaban a través de Ah Atanzah o casamentero y se celebraban precisamente bajo la sombra de una ceiba.

De acuerdo con los ancianos de Yaxchekú, la siembra de una ceiba la hacen mujeres o vaqueras, la siembran de noche y realizan una fiesta, depositan ofrendas, debido a que la ceiba es el árbol de la Xtabay: la culebra que se hace mujer. Esta alusión también se refiere a una deidad antigua y de amplio conocimiento en toda la península.

En general, las calles de las comunidades presentan una traza que tiende a ser reticular, con una plaza central y con la misma orientación y forma en que es concebida la milpa, es decir, orientada de norte a sur y de este a oeste y de forma cuadrada.

Asimismo, las iglesias católicas que datan de uno o más siglos de antigüedad, se orientan hacia el poniente, como ocurría con los antiguos templos y palacios mayas; a su vez, esta orientación determina a la que tienen las calles de los pueblos.

De acuerdo con el testimonio de un H-Men del área de estudio, la petición de agua para la milpa consiste en ruegos a los chac-chaques, primero se pide a Dios que perdone a los que están en la tierra y después, al oír truenos, es la señal de que están recibiendo el mensaje que se les mandó.

El H-Men agrega que los chaques al recibir la ofrenda deben corresponder con la lluvia, "...la cual tienen guardada en un calabazo y se derrama en cada uno de los cuatro puntos cardinales, puntos donde a la vez hay cuatro personas.

"Los rayos son chicotazos y quienes chicotean son los cuatro que riegan, los que tiran el agua para que llueva y se les llama regadera.

"Hay descargas donde hay algo malo, como ocurre cuando un animal, como un iguanito que se esconde atrás de la masa, se burla del dios Chac y por eso le cae la descarga."

Lo anterior es la expresión contemporánea de lo que fue escrito en el siglo XVI en el Chilam Balam de Chumayel y que además guarda una asombrosa similitud con el fenómeno de la lluvia tal como lo realiza Tláloc y los Tlaloques, dioses de la lluvia de los mexicas, descripción que también data de tiempos antiguos. (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1882).

Los vientos son un elemento importante para las lluvias y para interpretar otros fenómenos, en el oriente de Yucatán el viento del este es el Lak In, el del norte es el Xaman, el del poniente es el Chiquin Ik y el del sur es el Nohol; exactamente igual a lo consignado en las crónicas del siglo XVI y a como se llamaban ya desde tiempos más remotos.

En el oriente de Yucatán actualmente se considera que el Lak In, viento del este, es el más poderoso de todos y es dañino para las milpas en los meses de julio a septiembre. También del oriente proceden los Chac Kal que son los ciclones, algunos de ellos con una velocidad superior a los 200 km por hora y que varias veces han destruido edificaciones, inclusive de Tizimin.

EL Xaman es el viento del norte, en ocasiones es fuerte y daña las milpas, pero en diciembre se le escucha por encima del elote sin tirarlo, pues hay vientos que son altos y vientos que son bajos.

Estos vientos, junto con el ciclón que procede del suroeste, o Xaman Chiquin, son los más peligrosos y en contraposición, el más sereno es el del sur, el Nohol, que es cálido y seco y pasa a baja altura. Dicen los campesinos que en la época de secas se puede observar cómo ese viento se clava en el suelo. En agosto hay vientos llamados de San Lorenzo y San Bartolo y en septiembre de San Lucas.

En la antigüedad, los vientos se relacionaban con fenómenos astrales, una herencia de esto es que la aparición de cuerpos celestes, llamados cometas en la región, se vinculan con los vientos.

De esta manera, el cometa del sur produce aire que aleja la lluvia al impedir el paso al viento del este, que es el portador del agua, por eso, un tanto por observación de la naturaleza y otro por razones religiosas, los vientos del sur son propios de los tiempos de secas.

Y cuando viene el viento del sureste, el Nohol-Lak In, es cuando se hace la quema del monte para sembrar. Así, los vientos del sur y del oriente luchan entre sí, la victoria de uno o de otro determina que el tiempo sea de secas o de lluvias. Si el viento del sureste es predominante, ocasiona que la lucha entre los vientos del este y del sur se decida en favor de este último, y por tanto, habrá sequía.

El oeste es una región de donde casi no proceden los vientos, por lo que éstos y los del sur no son peligrosos.

Al viento, además de percibirse por su fuerza, se le reconoce por el color con que tiñe a las nubes, así, los vientos del oriente son rojos y los del sur son amarillos, tal como lo dijeron los campesinos mayas a Diego de Landa en el Siglo XVI; a diferencia de la información de esa época, hoy, en el oriente de Yucatán se reconoce a los vientos verdes o Yaax Ik como procedentes del norte y multicolores a los que vienen del poniente, en lugar de blanco y negro, como se informó en esa época.

Asimismo, las estaciones del año, que reúnen toda una serie de características climáticas que se manifiestan en toda la naturaleza, y por ende en el ciclo productivo de las comunidades, también se vinculan con los vientos y sus direcciones: el viento del oriente, que es de donde proceden las lluvias, representa la primavera; el Nohol-Lak In, del sureste, representa al verano, que es tiempo de secas y de quema; el del sur representa el otoño y el del norte representa el invierno.

Los vientos como el agua, también se asocian con las cuatro regiones, las cuales para los antiguos mayas también se relacionaban con períodos de tiempo, de abundancia o escasez de lluvia, de cultivos, de deidades, de fenómenos astronómicos, de ciclos de vida y muerte, de enfermedades, de augurios y otras manifestaciones ligadas a su vida.

Antes como ahora, los pueblos mayas tienen real o simbólicamente cuatro entradas orientadas hacia los puntos cardinales que obedecen al antiguo concepto de orientación. En diversos pueblos como Yokdzonot Presentados tienen en las entradas una cruz y un amontonamiento de piedras para indicar las esquinas.

Según la antigua concepción del espacio, éste se formaba por cinco rumbos o bien por cuatro y uno implícito, es decir, cuatro de ellos ubicados hacia los puntos cardinales y el quinto en el centro, igual al concepto que tenían sobre la distribución del cuerpo humano.

En 1932 Thompson recogió el testimonio de un viejo Ah-Kin, que fue el último Batab o Gobernador de Chemax, dentro del área de estudio, quien le indicó que el cielo tenía cuatro esquinas y correspondían a los puntos intercardinales, aproximadamente. (Thompson, 1984.).

Sin embargo, la convicción más arraigada y extendida en la actualidad, es la del peligro del

"mal viento", el cual está en la casa, en los muebles, en las entradas, etc. Además, el color de los vientos puede ser anuncio de enfermedades.

Los "malos vientos", relacionados fundamentalmente con enfermedades, tienen su "contra", que es su parte antagónica para devolver la salud.

El mobiliario doméstico tiene una individualidad propia, es decir, tienen un *suhuy*, que es como un alma y una virginidad que se pierde al ser usado por primera vez. Lo mismo ocurre con la ropa que al quedar sin *suhuy* se hace parte del que la usará en adelante y, como la hamaca, no debe prestarse ni tirarse.

También es importante interpretar los sueños y contarlos a las personas cercanas y, así, se suceden múltiples hábitos que tienen un determinado valor conceptual, un ejemplo más es cortar en nueve pedazos un *ciempiés* si es encontrado en día martes, lo cual puede asociarse con el hecho de que entre los antiguos este animal representó a la tierra y a sus entrañas y ésta se dividía en nueve *inframundos*.

Estas prácticas responden a necesidades espirituales de una parte de la población, principalmente ancianos, y los campesinos que más se apegan a su tradición, sin embargo, es en los hábitos cotidianos en los que se encuentran múltiples asociaciones con elementos de la cultura maya, y por tanto, es categóricamente mayoritaria la población que participa en ellos.

7.3.2.3 Los dioses

El actual panteón maya en el oriente de Yucatán es amplio todavía, no obstante la desaparición de muchos como *Itzam Ná*, *Ixchel* y otros más.

Conservan los dioses sus características relativas a tener diversas advocaciones o equivalencias de unos con otros. De acuerdo con los testimonios recogidos en el área de estudio, *Balam* es el mismo que *Nucux Yum* y éste que *Ah Canul*, el que a su vez es también *Yum Balam* o *Yum Tzilob*, quien es igual a *Yum Chac*, el que es igual a *Nucux Yum*.

Así, *Balam*, *Nucux Yum*, *Ah Canul*, *Yum Balam*, *Yum Chac* y *Yum Tzilob* resultan ser la misma deidad, aunque cada uno con características específicas.

Hay jerarquías de poder entre ellos, pueden luchar entre sí, algunos son temidos, otros son benefactores; así, suelen luchar *Pisté Balam* contra *Yum Balam* y *Tipté Balam* contra *Ah Canul*.

Entre los campesinos hay un amplio conocimiento de Chac, Alux y Balam , en tanto que Bacab y Pahuatun reciben culto básicamente de los H-Men. Y todos son dioses de origen antiguo, a quienes se les ha rendido culto desde muchos siglos antes de la invasión española.

En Yokdzonot Presentados dicen que los Pahuatunes son los que dirigen la lluvia. Sac-Pa-Batum está donde sale el sol, en el oriente y Ca-Pa-Batum está en el occidente.

Para todos, las ceremonias de petición y de agradecimiento se acompañan de un determinado ritual familiar, de grupo o de la comunidad en la que se realizan invocaciones, se construyen altares rudimentarios y precederos y se les ofrendan alimentos.

CHAC

El dios más venerado actualmente es Chac, definido como el dios de la lluvia y también como viento, su importancia es determinante entre los campesinos y sus ceremonias igualmente son las principales y las más antiguas. Tiene varias advocaciones, un H-Men plantea que Sis Ol Camp es el padre del dios Chac y en consecuencia es quién ordena que llueva.

En Yokdzonot Presentados el Yum Tzil es Yum Chac, que también es la lluvia. En toda el área de estudio, Chac, en sus conceptos de deidad de la lluvia y como lluvia misma, también se asocia con los dioses de los vientos, el del oriente es Chac Lak Ik Chac, el del sur es Nohol Ik Chac, el del norte es Xaman Ik Chac y el del oeste es Chikin Ik Chac. Además, en este contexto espacial hay un Chac que complementa a los cuatro rumbos y que es el más poderoso, el Tup Chac, ubicado en el centro. Su primacía es ratificada constantemente en diversos testimonios.

En Yokdzonot Presentados se recoge el testimonio de que Tup Chac fue un hombre bautizado y robado por los Yum Chaques y que ahora es invocado cuando ocurren desgracias.

YUM BALAM

Yum Balam es definido en Santa Rosa como dueño del rayo y en Yokdzonot Presentados como dueño del monte, se manifiesta a través de su "*...rugido o silbido, él puede perderlo a uno en el monte o bien, ayudar a sacarlo*".

Otros testimonios indican que son cuatro, o bien, nueve, los Yum Balam y que silban desde los 4 puntos cardinales.

Hay testimonios que indican que no tienen forma física, que no se ven y que cuidan el pueblo de noche, y también hay otros en sentido opuesto; así, en Yokdzonot Presentados se le considera un protector, "*...el Yum Balam cuida a la gente, a los pueblos, son sus soldados. Es un viejito con pelo blanco, pero si lo llegas a ver, tu vida no durará.*"

Un H-Men plantea que en la jerarquía de poderes, Yum Balam tiene un rango menor a Yum Dzil.

BALAM

Los Balam son deidades que cuidan los pueblos y las milpas apostados en los cuatro puntos cardinales, en Tizimín se dice que el Balam cuida, pero a diferencia del Alux, no hace travesuras, y que inclusive es posible escuchar sus pasos.

También en Sucopo se les define como cuatro hombres viejos y barbados "*...son cuatro Balam porque cada camino está vigilado, no dejan que entre ningún animal malo.*"

"Un señor de este pueblo -mi finada madre me dijo- andaba mucho de noche, no tenía necesidad de llevar lámpara, y se encontró a dos señores en el camino que le dijeron que aquí se acababa todo, porque ya no volvería a salir. Cómo no voy a seguir, -respondió- si es mi costumbre, no puedo trabajar de día, no veo, me gusta ir a trabajar de noche, qué otra hay."

"Le dijeron que le dejarían una raya pintada para que no pasara ningún animal. Bueno, pues acercó su calabaza y estaba tomando su agua y en una de esas vio un ratoncito, pero bien flaquecito, cayéndose, llorando, estaba pidiendo le dejaran cruzar esa raya para entrar al pueblo a buscar qué comer, y ese señor le dijo que no, el ratoncito quería pasar y le decía que no, cuatro veces estuvo pidiendo, pero casi muriendo, cayendo por su flaqueza, quería cruzar siquiera un metro para buscar qué comer."

"Lo convenció y luego que pasó el ratón se hizo del tamaño de un cochino, entonces ahí fueron hacer la lucha para sacarlo, lo agarran de su cola y lo jalar pero entonces se hizo del tamaño de un toro y al ver eso, el hombre chifló a los Balam, quienes vinieron enseguida corriendo, empezaron a luchar y vieron que no podían con ese animal y entonces que chiflan a Tup Balam, él tiene más poder, más fuerza y por eso pudo destrozar a ese animal tan grande. Los Balam le dijeron a ese señor que no vuelva a suceder, que no vuelva a pasar ¿ya viste lo que pasó nomás por pasar a un pobre animal? ya viste, por poco te mata."

En la jerarquía de poderes divinos, lo anterior coincide con las prácticas de Cham Kom, en Quintana Roo, donde se concibe que las 4 entradas principales ordenadas conforme a los 4

puntos cardinales son vigiladas durante las noches por los Balam, entre los que figura el más poderoso, el cual se ubica en el centro, llamado Thup Balam (Villa Rojas, 1981).

En los rezos a los Balam, el H-Men emplea ruda y los aleja con un movimiento, para a su vez invocar a otros, pues hay malos y buenos. *"...Pisté Balam es ratero, roba a los niños y es Yum Balam quien los devuelve a sus padres.*

"Tipté Balam es el más malo, puede matar y comer a los niños, pero Ah Canul los protege, los llevan a una cueva y los alimentan con noh-hua. El Ah Canul da de cintarazos a Tipté Balam por haber robado a un niño, puesto que es más poderoso.

"Los Balames son Hay Na Balam, Chuy Ka Balam, Uo Balam, Pisté Balam, Aka Balam, Chic Balam y Sotzi Balam. Son siete buenos y siete malos".

Otra versión, recogida de un H-Men prestigiado en la región, indica que la familia de los Balam principia por X-Uiuil Balam, la madre y el más poderoso de los vientos; y por Yum Balam, el padre. Sus hijos son Na Balam y Ch'uy Ka Balam, los que son a la vez madre y padre, respectivamente, de Ho Bon Balam, Pisté Balam, Yum'e Babatún, Chac Tun y E Batún.

Balam es considerado igual a Nucux Yum o Ah Canul y, a la vez, Yum Balam es igual a Yum Dzul.

NUCUX DZUL

En Yaxchekú afirman que *"...los Nucux Dzules silban en las cuatro esquinas del pueblo por la noche, ahí hay cruces, y ellos pueden transformarse en animal por la noche para pelear contra el enemigo, que también tiene forma de animal y que intenta entrar. Ahí se ven las huellas en el suelo cuando hay pelea".*

En el mismo sentido, de la lucha entre la deidad y un enemigo, se da testimonio en Sucopo, que hacia 1960 o 1965 en Culubá se robaron a niño, ofrendaron pib y camote y dijeron que al niño ya se lo habían llevado los Balames y que al otro día había que pelear contra ellos.

Al día siguiente fueron a Culubá donde encontraron al niño con una bolita y al padre le recomendaron llevarse a su hijo a Tizimín porque uno de los Nucux Yumes iba a morir y buscaba relevo.

Agregan que *"...a cada persona la cuidan dos Nucux Yumes o Ah Canules y cuando se juntan los cuatro vientos para luchar contra el enemigo dejan palos donde pelearon.*

"Una vez oí un chiflido, luego otro y otro, uno en cada punto cardinal, dije: no se desesperen, nomás tiro al jaleb y me voy".

En el área de estudio se menciona poco a los Bacabes, se les relaciona como equivalentes de los Nucux Yumes pero también se les menciona como los apóstoles de Dios, ya en un contexto cristiano.

NUCUX YUM

En Sucopo se dice que *"...los Nucux Yum son los mismos que Chac, son los que riegan y son muchos"*, que están en los cuatro puntos cardinales y hacia esas direcciones se les invoca.

"Si les das Sa-ká y pozole se les ofrenda tirándolo hacia los cuatro vientos. Ellos tienen chicote y carabina".

Los Nucux Yum, los Yum Chac y los Yum Tzilob son los mismos.

ALUX

Los Alux o Kat son concebidos como los dueños del monte y por tanto cuidan las milpas y tienen la particularidad de ser seres físicos, a los que es posible crear y destruir, no son concebidos propiamente como una deidad pero sus funciones son equivalentes a tal condición. Según las descripciones que actualmente hacen los campesinos, estos seres están hechos de barro, miden aproximadamente 75 cm. de estatura y andan por el monte, particularmente en las aguadas y en las cuevas, donde suelen vivir.

Son huidizos, se les ve de noche en el monte, son benefactores pero se pueden contraer enfermedades si se camina por donde ellos pasaron, por eso se dice que llevan "mal viento".

En Tizimín se recoge un testimonio que sintetiza muchas características que son referidas en la región, se dice que *"...se puede crear un Alux haciendo un muñeco de barro al que, durante 13 viernes, se le pondrá en la boca sangre de uno mismo, después de ese tiempo cobra vida y se va, cuida la milpa pero siempre hay que darle de comer Sa-ká. Si se le abandona, el Alux hace destrozos porque siempre requiere de atención"*.

"También se le puede matar con una trampa para tuza hecha con una madera llamada hol; en el momento que va a comer se le ataca con esa madera".

"Sin embargo, normalmente no se ven, suelen estar en los ahtumes (cuevas pequeñas), su esencia principal es el aire, cualquier persona puede cargar ese aire y pierde la conciencia. Quienes les ha ocurrido platican que ven cosas y tienen que ir con un H-Men, para que les devuelva la razón.

"En ocasiones se escucha fuera de las casas un ruido similar al de un palo que es arrastrado alrededor de ella, es el ruido que hace un Alux y no se debe salir porque puede cargar el mal aire.

"Los Aluxes también están en las aguadas, por eso se evita pasar por ellas, pueden escucharse ruidos de árboles que se caen, por ejemplo, y sin embargo, no ocurre nada, o ver animales, como un toro negro que no son tales, pues otros no los ven ni sus perros les ladran."

En Yokdzonot Presentados se afirma que están hechos de barro, se les crea, tienen mujer y se les puede quitar la vida y también pueden morir en hechos circunstanciales, como quedar atrapados en la quema de la milpa.

En Sucopo, un H-Men dice que *"...los señores antiguos los hacen de barro y les dan vida, los ordenan que no dejen pasar a nadie y no le roban ni un chile, no le roban ni una sandía, pero nada le roban.*

"Por ejemplo, tu llegas a una milpa y ves cosas buenas: cebollas, chiles, tu te pones a arrancarlo, quieres arrancarlo, y te chiflan y si no haces caso o no regresas lo que arrancaste entonces te tiran, tienen carabina, te clavan un dolor en tu corazón y ese te va a matar; son chingones.

"En Sucopo creo que no hay, ya no existen. Los matan con una trampa. Buscan donde duermen y con una piedra así grande, una piedra plana, preparan dos palos así, lo amarran con majagua, lo alzan y cuando se pudra cae sobre él".

En Yaxchekú coinciden en que el Alux cuida el monte y pueden golpear con una piedra que causa la muerte. Habita en las montañas y anda de noche *"...yo conocí uno -dice un campesino- es un ser de piedra o de barro, está así (de cucullas, como de 30 cm de altura) es gordo y vive en las cuevas.*

"Si el cazador no se espanta ante un Alux, de todas maneras no tira ningún animal, hasta se oyen disparos que nadie tiró o chiflidos que nadie chifló, habita en las cuevas".

En Yokdzonot Presentados dicen que *"...si uno va a una cacería a una milpa y el campo está trillado y ves que se acerca un jaleb y cae una pedrada y no lo tiras, lo que pasa es que el Alux no te deja tirar. Pero si le das pozole entonces confiado viene, porque le das alimento*

a él que es el dueño.

"Cuando te chifla es un aviso para que te vayas o te sucederá una desgracia; si uno es terco, en el camino se encuentra una culebra para que te asustes más.

"Cuando escuchas que en la noche alguien está gritando y no ves nada, o ladrar un perro o un balazo y no ves nada, es el Aluxe que cuida el monte.

"En el monte ves cosas extrañas y hay gente que no lo cree. De noche hay animales que gritan, la gente sabe que un búho grita igual que un niño, pero también conoce el chiflado de un Yum Balam: ¡mare, ese es un Yum Tzil!"

AH CANUL

En Santa Rosa el Ah Canul es referido como el mismo que Yumbalam, *"...es dueño de las almas, guardián de nuestro espíritu"*, anuncia los peligros que pudieran presentarse, a través de la inquietud que generan los presentimientos, aunque a veces también se comunica con silbidos.

Un testimonio de uno de los campesinos de la región indica que en una ocasión caminaba de noche y de pronto, sin motivo aparente, se sintió inquieto, sintió que algo lo seguía atrás y a los lados, recordó que traía vela y cerillos, la encendió y descubrió a pocos metros de él a una serpiente nauyaca o "cuatro narices", y comprendió que era el aviso de peligro de Ah Canul.

Esta deidad cuida de la salud a condición de que el enfermo tenga la voluntad de sanar, pues de lo contrario, el Ah Canul acude a Yumbalam para castigarlo con la muerte.

En Yokdzonot Presentados coinciden en que avisa de los peligros a través de presentirlos y se comunica a silbidos.

En los testimonios de Tizimin se dice que el Ah Canul *"...es el espejo de uno mismo, es la parte buena del alma: si la conducta es mala el Ah Canul se rebela, se sale y se transforma en animal y puede lastimarte físicamente y su presencia no causa que los perros ladren"*.

Además, en su calidad de Yum Balam puede anunciar la lluvia si silba en 4 lados, si silba sólo en uno, dos o tres lados significa que hay peligro de algo.

En su denominación de Yum Balam también son conocidos como Nucux Yumes y son dueños del monte y de los cuatro vientos, son dioses invisibles y temidos y sin embargo, cuidan de los pueblos.

Este es un dios ambivalente de valores antagónicos entre sí.

En algunos lugares del área de estudio, como Chan Tres Reyes, se le nombra a Ah Canul como Yacanul, se afirma que no se le ve, salvo cuando uno va a morir. Los describen como hombres grandes, altos y de cabello blanco.

En las cercanías de Tizimín, el H-Men define al Ah Canul semejante a una iguana.

En el oriente de la península, particularmente en la región que fue centro de la Guerra de Castas, en el actual estado de Quintana Roo, se agrega la terminación del sufijo del plural ob por lo que se le nombra Ah Canulob y es protector de cada línea de la plantación de maíz y ayudante de Balam Col, quien protege a toda la plantación de maíz y está en cada esquina de la milpa. (Bartolomé, M, 1981).

ZIP

Zip es dueño de los venados y su forma es la de un venado con un nido de avispas entre los cuernos, está hecho de aire y sólo los poseedores del Yut, (pequeña piedra que se encuentra ocasionalmente en el estómago de estos animales), logran no ser engañados por Zip. Pero el poseedor del Yut no puede ser su dueño para siempre, ya que debe arrojarlo a un cenote después de haberlo tenido durante algún tiempo.

X-JUAN THUL

Es definido como dueño de los animales, particularmente del ganado vacuno y tiene forma de toro negro.

OTROS

También hay referencias sobre la Xtabay, que se concibe como una mujer que aparece entre las ceibas y atrae a los hombres, hasta perderlos en el monte.

La religiosidad de los mayas se refleja también en los nombres de sus pueblos, en el oriente de Yucatán muchos de ellos fueron nombrados como sus deidades: Hunukú, que fue la máxima deidad de los mayas; Nabalám o casa de los Balam; Ek Balam, Chac Abal, X Nabatum, X Pan Balam, etc., en referencia a dichas deidades, o bien, nombres cristiano-mayas como San Pedro Bacab.

7.3.2.4 Cargos sociales

El H-Men es un cargo de origen religioso que tienen actualmente en la península los hombres que son médicos y sacerdotes tradicionales. En su carácter de médicos realizan prácticas herbolarias e inclusive de acupuntura con espinas vegetales, acomodamiento de huesos, curan males específicos que no son considerados como tales por la medicina occidental, etc.

Algunos tienen prestigio por saber curar mordeduras de serpientes, cuyo veneno es letal, y por curar enfermos desahuciados por la medicina alópata. Asimismo, representan los H-Men un recurso propio de las comunidades para recibir atención médica.

Además de sus facultades para curar, los H-Men offician como sacerdotes tradicionales, son ellos quienes dirigen el ceremonial relacionado con las deidades y los ritos mayas, tienen conocimientos acerca de las normas que implica el ritual, como la selección de lugares y especies vegetales para la erección de los altares, los rezos en maya antiguo, la disposición de ofrendas, el simbolismo de los ceremoniales y la conceptualización global de los poderes sacros que invocan. Son sacerdotes de las reminiscencias de la religión maya que satisfacen las necesidades espirituales de la comunidad, a veces como un sustituto alternativo de los sacerdotes católicos que sólo ocasionalmente acuden a las comunidades más pequeñas.

Los H-Men no hacen de sus actividades una profesión de tiempo completo, son campesinos que trabajan la tierra como los demás y que también desempeñan sus funciones tradicionales, se les paga cantidades en especie y en efectivo que no son onerosas para la economía familiar. Tienen un cargo que proviene de la antigua organización sacerdotal maya que comenzaba por el sumo sacerdote o Ahau Can, al cual le seguían en jerarquía los Ah Kines o sacerdotes divinos, en Yucatán este rango sacerdotal correspondía al Ah Kin Mai; finalmente, estaban los Chilanes o sacerdotes menores.

Todos desaparecieron con la invasión europea, menos los H-Men, "los ejecutantes, los que hacen", quienes han pasado a ser el único o el principal ente intelectual del culto maya.

Las mujeres no son H-Men, pero pueden ser "yerbateras" o médicos tradicionales; aunque también son conocedoras de las concepciones y rituales mayas, no pueden dirigirlos ni participar en ellos.

De acuerdo con la opinión de la gente, y en paralelismo con el carácter de algunas deidades, hay H-Men que pueden producir intencionalmente algún perjuicio a determinada persona y en contraparte, hay quienes pueden contrarrestarlo. Asimismo, los H-Men tienen una diferenciación jerárquica de poder, se considera que unos tienen mayores conocimientos y facultades que otros y también reciben una diferenciación de índole ética que separa a los que hacen el bien de los

que hacen el mal.

En torno del H-Men hay una interpretación mágico-religiosa de sus funciones, en el área de estudio coinciden en que sus conocimientos sobre enfermedades y sobre los medios para curarlas las aprendieron de sus mayores y de sus sueños e intuición.

En la región se concibe que los H-Men no reciben una determinada formación sino que nacen con facultades innatas para serlo; en Yokdzonot Presentados se dice que poseen secretos, que reciben del Alux un verdum, que es una virtud y lo guía, todo lo cual representa un llamado del dios Chac. Oficia con 3 elementos: un sastun, que es una roca translúcida; un sipché, el cual consiste en 13 ramas del árbol del mismo nombre y aguardiente .

Los H-Men transmiten sus conocimientos directamente a quienes habrán de continuarlos, transmiten así una herencia generacional. En el área de estudio esta herencia tiende a ser asimilada por los futuros H-Men en términos simplificados. La gente coincide en que el nivel de conocimientos de los H-Men era mayor en tiempos pasados.

7.3.2.5 Las prácticas rituales

En el oriente de Yucatán se practican una gran variedad de ceremonias, agrarias en su mayoría, y son parte de un conjunto de ceremonias aún mayor de la antigua religión maya.

Cada fase del ciclo agrícola se asocia a prácticas ceremoniales, lo mismo ocurre con la cacería y con la recolección, son prácticas complementarias a la tecnología tradicional que giran en torno a la petición y al agradecimiento con ofrendas de alimentos sagrados, en rituales dirigidos por los H-Men o en rituales individuales de cada campesino.

En todas las ceremonias es una constante la alusión a los cuatro rumbos y la veneración a diferentes deidades que frecuentemente tienen funciones y poderes duplicados o diferenciados sólo a nivel de matiz.

La función de médicos tradicionales, los H-Men y yerbateras se realiza también acompañada de invocaciones religiosas y simbolismos sacros.

Tradicionalmente había ceremonias en las que participaba toda la comunidad, ahora en el oriente de la península se realizan con la participación de grupos de campesinos, tanto por la penetración de las sectas protestantes como por el alejamiento de una parte de los católicos respecto a las ceremonias mayas.

Asimismo, las ceremonias familiares tienden a reducirse y van asimilando rezos cristianos, cambian con más frecuencia la ortodoxia de los rituales. Por ejemplo, el vino sagrado, el balché, que se hacía con la corteza del árbol balché, miel fermentada y "agua virgen", la cual se recolecta durante la madrugada de un cenote llamado Suhuy Ha, cuya localización es conocida sólo por el H-Men, y su uso es estrictamente ceremonial, ahora, la especie de árbol escasea y la tradición casi se ha olvidado, por lo que se le substituye con bebidas alcohólicas industrializadas. A la vez que hay simplificación de los ritos y ocurre un alejamiento gradual de sus prácticas.

El acto fundamental de las ceremonias es la ofrenda a los dioses, que consiste en alimentos ceremoniales que posteriormente son repartidos entre los presentes. La ofrenda se hace con la aportación de todos, igual que en otros festejos religiosos, de cuya organización se responsabilizan personas que reciben el cargo tradicional de diputados, se hace comida para todo el pueblo y visitantes.

En las ofrendas, repetidamente se disponen en 9 o en 13 partes, lo cual indica una alusión calendárica a las cantidades de días y meses, de dioses y de niveles de las capas del cielo. También se disponen en cantidades de 4 o 5, en alusión a las direcciones del mundo.

Hay ceremonias en las que específicamente se pide protección para los pueblos, para el monte y la parcela y para cada persona. En general, consisten en rezos que invocan a sus dioses en la solicitud de expulsar o de evitar malos espíritus. Con esas invocaciones se intercala la ofrenda de alimentos, que después de entregarlos en el ritual a las deidades son repartidos entre los asistentes.

Hay gran redundancia en solicitar protección contra los animales dañinos, los cuales consisten en aquellos que depredan las milpas; desde insectos hasta aves y mamíferos y lo mismo ocurre en la petición a los dioses para que el campesino no sea atacado en el monte por los animales, en particular las serpientes.

7.3.2.5.1 La producción

En un pasado del que los adultos aún dan testimonio, se hacían grandes actos religiosos colectivos, como peregrinaciones a Uxmal y Chichén Itzá. Ahora los actos religiosos mayas tienden a practicarse entre grupos de campesinos de las comunidades o entre familias individuales.

Originalmente, los rituales abarcaban una gama amplia de situaciones, cada actividad agrícola tenía una correspondencia ritual, para iniciar la tumba, para hacer la quema, para que germinen las semillas, para que la lluvia sea abundante, etc.

En la región de estudio han desaparecido muchos, y se conservan algunos como el Kin Hosiic Sacah Timkol que se realiza en Sisbicchén cuando se va a quemar el monte, de esa manera piden que el fuego pueda ser controlado y que estén a salvo de él los campesinos.

CHA-CHA'AC

La ceremonia más importante y de mayor arraigo es el Cha-Cha'ac, se hace en numerosos pueblos cuando se está en espera del temporal. Es una ceremonia de petición de la lluvia al dios Chac y paralelamente a otras deidades. Un H-Men indica que invocan a los chaques y a los pahuatunes y a la vez, en Dzonot Akeé afirman que el Cha Cha'ac es para pedir la lluvia a San Isidro Labrador.

Es una ceremonia en la que no deben participar las mujeres, solamente pueden hacerlo los hombres de la comunidad en general, norma que se ha conservado, pero los participantes ahora son grupos de familias, e inclusive familias individuales, y no toda la comunidad, tal como es referido por la tradición.

Se debe hacer en el monte y se ofrenda carne de venado y otros animales cazados expreso para la ceremonia, además de otros alimentos preparados ritualmente. En el área de estudio, en la actualidad se realiza en el monte y también en la parcela, e inclusive dentro de los poblados, y la ofrenda procedente de la cacería casi ha desaparecido por la extinción de mamíferos en áreas extensas que han perdido la totalidad o una gran parte de sus montes.

El balché ya no se usa en la generalidad de los casos como bebida ritual. Los rezos en maya a sus deidades ahora se hacen más breves e incluyen rezos e invocaciones cristianas junto a las mayas.

Según el testimonio de un anciano de Yaxchekú, el Cha Cha'ac se hace cuando se retarda la lluvia, entonces se llama un H-Men y se prepara la ofrenda: panes, balché y en las esquinas se purifican los vientos con rezos que hace el H-Men.

Los hombres que participan corren el riesgo de llevar a su casa un viento que perjudique a sus hijos, por esa razón, al comenzar la ceremonia el H-Men reza y aporrea a los presentes con una madera llamada sipché para que no adquieran el mal viento o dolores de cabeza. por lo que también al término de la ceremonia, antes de comer la ofrenda dada a los dioses. destruye el

altar.

En Sucopo dura tres noches, sin embargo, en la mayoría de los casos se hace hasta que llueva o hasta cumplirse 9 días, como en San Isidro Cancabchén donde acostumbran hacerlo en mayo o como en Nabalám, donde se realiza en junio o julio.

En este último lugar se reúnen 10 campesinos o más, chapean un claro alrededor o fuera del pueblo, hacen una mesa de balché y rezan 9 días en las mañanas y en las noches en casa de uno de los participantes.

En San Pedro Chemax, lugar ubicado en una región predominantemente maicera, el Cha Cha'ac se hace en un claro del monte, ahí se construye un altar con imágenes, flores y el H-Men pide al dios Chac que deje caer la lluvia.

Previamente van al clamoreo para cazar un animal y ofrendarlo al dios. Asimismo, en Dzonot Mezo la ceremonia se realiza en la milpa y se caza un animal silvestre, se avisa al H Men y a los demás participantes, los cuales llevan cigarros, velas, incienso, ron, condimentos y otros bienes para la ofrenda.

El noveno día es la culminación de la ceremonia en la que se ofrenda a Chac, se reza, se escenifica una tempestad y se reparte entre los presentes lo ofrendado.

En Yokdzonot Presentados dicen que *"...el H-Men hace que se acerquen los dueños del monte, de los cenotes, de los animales, de todo, se les pide que todo el día estén ahí y en la tarde se van yendo, por lo que el reparto de la comida al finalizar la ceremonia, cuando la gente se va con el cargamento de la comida, simbolizan a los Chac y a los dueños del monte, y al Alux que va con un pan chiquito"*.

El altar se hace sobre una mesa, a la que se le colocan arcos de ramas, imágenes, flores, con 13 elotes colgando y la ofrenda en la que figuran 13 jicaritas de atole.

En Yokdzonot Presentados ponen una mesa especial para el Tup Chac y otra para los dueños del monte.

En San Isidro Cancabchén se caza un jabalí o venado, se seca la carne y se prepara una comida llamada col, se sancocha la carne, se saca del caldo y se le pone condimentos y masa, luego se prepara el Noh-hua (tortilla grande) con pepita molida hasta llegar a 13 tortillas y se cuecen en pib. En Dzonot Mezo se hacen además Noh-hua más pequeños con 4 capas.

Para tal efecto, excavan una oquedad rectangular adonde depositan piedras que previamente fueron calentadas con fuego. Sobre las piedras se depositan los alimentos envueltos en hojas, se

les cubre con más piedras calientes y finalmente se tapa con tierra.

Después de enterrar la ofrenda inicia la parte central de la ceremonia, que consiste en escenificar una tormenta. En Dzonot Mezo, como en la generalidad de los casos, el H-Men elige a cuatro personas, a veces niños, para amarrarles de un pie a una pata de una mesa, quienes representan a los sapos y gritan como tales para llamar la lluvia.

Otros aporrean el suelo como si estuvieran cayendo rayos, unos soplan en botellas como si fuera el viento y otros tiran agua como si lloviera, se pega o se sacude a cada uno de los presentes en el momento de rezar, con la madera llamada sipché, para que no tengan mal viento, se toma el arco que sirvió de altar y lo tira el H Men, luego se come y se bebe la ofrenda.

En San Pedro Chemax y en Tahcabo también se representan a las chachalacas y a los jabalíes y al terminar se reparte sac-ha (agua con azúcar hecha con maíz cocido).

Durante el ofrecimiento del Noh-hua a los dioses, también figuran panes de siete capas llamados Siete Yala Ka-an y pozole, repartido en 9 jícaras, como lo hacen en Tahcabo. El H-Men conduce los rezos, invoca a las deidades dirigiéndose a los cuatro rumbos y pide la lluvia, buena cosecha y alejar los malos vientos, las plagas, las enfermedades y las serpientes de las parcelas. Esta ceremonia originalmente se hacía de noche y en la actualidad se hace en el día.

En Yokdzonot Presentados se realizó recientemente una ceremonia del Cha-Cha'ac dentro del poblado, a la vista de las mujeres, sin balché y con plegarias en maya, invocando a San Juan Bautista, Jesucristo, San Marcos, San Bartolomé, San Isidro Labrador, Santa Esther, Santa Guadalupe, Santa Matilde, Santa Concepción, Santa Rosario, Santa Socorro, Santa Ana y Santa Candelaria, entre otros santos cristianos, en el mismo tono del ceremonial católico se rezó el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo en español, y se hizo un acto similar a la comunión cristiana.

Abundaron en contraparte, las menciones a Balam Tum Chac, se construyó un altar, fueron invocados los cuatro vientos y se hizo una ofrenda con masa de maíz y carne de pollo.

En Dzonot Akeé hay memoria de diferencias entre la forma actual y pasada de la ceremonia: *"...esos que deveras saben hacer el Chac-Cha'ac lo hacen de día, yo he visto que lo hacen así, deveras así, haciendo sol, deveras sol; primero ponen Sa-ká desde las siete de la mañana en la mesa, fuera del sol.*

"Yo era chico en esa época y Don Pedro Cab sacó yerbas y dijo: señores ¿qué quieren sol o lluvia? todos contestaron que lluvia y empezó a rezar y se hincaron junto a la mesa. Rezó con el sipché sólo y luego dijo: vamos a oír si es que nos contestan los Señores, porque eso quiere decir que están recibiendo el Sa-ká. Y al rato se oyó un trueno, --jah, vamos bien!--

y luego se vio una nubecita en el oriente --¡ah, ya se están preparando, en media hora está con nosotros! ¿qué es lo que quieren ustedes, la lluvia o el sol?-- ¡la lluvia!

"Después se repartió el mole, el venado, el Noh-hua, capa de frijol, capa de pepita, capa de frijol, capa de pepita y así".

HOOL CHE

Después de la primera cosecha se hace otra ceremonia asociada a la del Cha-cha'c que es para agradecer a Chac, fundamentalmente, y se le llama el Hool Che.

En San Pedro Chemax se realiza en la milpa o en el solar, donde se construye un altar en el cual colocan imágenes y la ofrenda, que consiste en elote cocido y pivinal que son depositados en 13 jicaritas.

Solo participan hombres, quienes rezan, o bien, sólo reza el dueño de la parcela y dan gracias al dios de la lluvia, del monte y del viento, a la vez que reiteran la petición de ahuyentar a los animales peligrosos de la milpa y finalmente, se reparte la ofrenda entre los participantes.

Hay lugares como Sucopo, donde previamente al Hool Che, se reza a Jesucristo, destinan lo primero que cosechen para la ceremonia del Hool Che *"... si es maíz se sacan 10 elotes y se ofrendan a cada punto cardinal y al centro, con dos elotes para cada lugar"*.

CONJUNTA

El binomio de las ceremonias del Cha Cha'ac y Hool Che tiene una contraparte católica, que se desarrolla paralelamente o en substitución, pero que también tiene una influencia maya, se les conoce como La Conjunta y la Primicia. En la primera, se dice en Sucopo, se hace *"...para rogar a Nuestro Señor Jesucristo que nos llueva, es lo que queremos con la Conjunta"*.

La Conjunta es una ceremonia anual, *"...por más sol que haya y por más fuerte que sea, comienza a caer la lluvia; no es tan fuerte la llovizna pero quiere decir que está recibiendo el pozole que le damos"*.

Antiguamente se preparaba el vino con balché, tabaco y mucha miel *"...pero ya ahorita es puro ron y borrachera. Ya no se organizan como antes. Desde hace dos o cuatro años se dejó de hacer en Sucopo."*

En Yaxchekú, desde hace dos décadas han dejado de hacerla, es una ceremonia que los campesinos reconocen como propia de los católicos y conserva, sin embargo, parte de la usanza maya, como el altar, la salutación a los cuatro vientos y la ofrenda.

La separación entre el carácter de las ceremonias mayas y católicas no es muy clara para los campesinos, en ambas hay presencia de elementos de las dos religiones, por lo que también hay la opinión de que deben hacerse todas las ceremonias, así, en San Lorenzo Chiquilá, el Cha-Cha'ac se hace después de la Conjunta.

PRIMICIA

La Primicia tiene un sentido católico aún más tenue, en ocasiones lo llaman Cha-Cha'ac los propios campesinos, en San Pedro Juárez se recoge el testimonio de que los poseedores de ganado hacen una acción de gracias en Culubá (sitio arqueológico maya) y también hacen el Cha-Cha'ac porque *"creemos en el Chac, creemos que si no hacemos eso no llueve"*.

La Primicia es definida en Sucopo como la petición de ayuda a Jesucristo para cuidar la milpa, los animales y los bienes, así como para que se coseche todo lo que se cultive, *"...se hace cuando uno quiere; es lo mismo que un novenario"*.

En Tixcancal se realiza cuando comienzan a espigar los elotes, se procede a escoger un lugar del monte, antes de despejarlo rezan para alejar a los malos vientos y serpientes, llaman al H-Men, se eligen personas mayores responsables y de respeto para hacer la ceremonia, los cuales llevan gallinas, pavos, masa, tortillas, pozole, ollas y se excava un hoyo para los pibes con toda clase de carne.

En tanto preparan la ofrenda, otros, junto con el H Men, rezan en maya ante una mesa-altar donde hay imágenes de santos católicos, posteriormente comen entre todos los alimentos que ya fueron ofrendados. Cuando la Primicia se hace en la época de la cosecha se prepara atole nuevo y pivalal.

LOL CAX

En las épocas críticas, cuando las cosechas son malas o mueren los animales, los campesinos dicen que hay malos vientos; ante estas situaciones de gran urgencia se realiza la ceremonia del Lol Cax, en ella participan solamente los hombres mayores de 14 años cuyo ritual transcurre entre las seis de la tarde y las tres de la mañana.

En el lugar elegido ubican cuatro puntos donde ponen una cruz que representa a los Aluxes y una persona reza en cada una de las cuatro esquinas. Después, dan dos vueltas alrededor del pueblo y una persona va por delante haciendo agujeros en la tierra cada 5 metros y en ellos deposita chile, tancahché y ortiga; al terminar la vuelta recorre el mismo camino de regreso y va cerrando los agujeros.

Antes de terminar, se invocan a los nueve dioses o Yumbalam para que desaparezcan los males, los animales dañinos del monte y las enfermedades. Reparten entonces el Noh-hua y el Sa-ká con tres elotes sancochados y molidos. Además se sirven 13 jícaras de Yum-Kax, (nombre que es igual al del antiguo dios del maíz), tabaco, y para terminar, hacen el Paa-Ik (desbaratar el aire) para romper los malos vientos y en cada esquina prenden una veladora cada mes. Esta ceremonia se repite cinco o seis años después.

LOH CAH TAH

El Loh Cah Tah es una ceremonia para detener las muertes de cerdos, gallinas y demás animales domésticos, lo cual es interpretado como la presencia de un viento malo dentro de la comunidad; en Dzonot Akeé se hace cada 2 años.

Es realizada en las afueras del pueblo, tomando como referencia sus cuatro puntos cardinales, preparan balché con la corteza de árbol, la cual es secada y remojada en una paila y se le pone miel para endulzarla.

El H-Men reza alrededor del pueblo y riega el vino para evitar así al Yumbalam. En Yaxchekú se dice que el H-Men reza en un idioma desconocido y con yerbas aporrea a la gente para sacar los malos espíritus.

Se hace durante la noche y no participan las mujeres ni los niños.

KEKEN

Cuando específicamente hay epidemia en los animales porcinos, se realiza la ceremonia del Keken para detener la muerte de los animales.

LOH CORRAL

Una ceremonia singular por adaptar al culto maya un fenómeno ajeno a la antigua civilización, es la del Loh Corral, dedicada a X-Juan Thul, dios del ganado vacuno, para que lo proteja.

Antes de la década de 1950, la introducción de este ganado se hizo a escalas que no alteraron los ecosistemas ni las relaciones sociales entre los hombres, en consecuencia, fue aceptado dentro de la cosmovisión maya.

Es una ceremonia que tarda varias horas y es oficiada por un H-Men cada dos años; para realizarla se siembra un poste en medio del corral y se cuelgan de él lazos de corteza de árbol Pol.

X-Juan Thul es representado por una persona, la cual es amarrada al poste o bramadero y se le dice: *"X-Juan Thul, debes de saber que tu eres el rey de todos los animales que hay aquí, no les pegues ni les hagas mal, cuidalos"*.

Después le dan tancáxché o balché, surre ik (chiles paraídos) y le ponen colillas de cigarro y tabaco quemado. De esta manera, el que personifica a X-Juan Thul se enfurece como un toro, muge, pateo, se le abre la reja del corral y sale. Atrás de él van los participantes para atraparlo en el monte y curarlo de las heridas que se haya hecho en la huida.

OTRAS

Entre las ceremonias que se realizan con menor frecuencia figuran la del Ho Saá Saká Bate Katoó, que es para que los Aluxes cuiden la milpa; el Sah-Chac, para prevenir el viento y el Puuk-Tzu para cosechar tubérculos.

El Sac Sa es para agradecer la buena cosecha o una buena pieza de caza, al respecto, se coloca una ofrenda de 13 jícaras con atole de maíz nuevo o remojado.

El Hol Bex es una ceremonia que se realiza cuando se ha logrado la milpa, a fines de septiembre. Se pone en un altar con 9 o 12 jícaras de atole e igual número de elotes, una cruz y una vela; ante él reza una persona y al término se consume el elote; se hace en la casa y en la milpa.

Para el corral también se realiza una ceremonia, así como para proteger a las aves de los zorros. Se forma una línea con los intestinos de una gallina alrededor de un espacio del solar, en cada esquina de éste se pide a los Balam protección para las aves, que los zorros no tomen ninguna

pluma, ni pisen ese lugar. Finaliza el ritual con oraciones católicas. En ocasiones, se ofrenda una gallina que es cocinada sin sal y es comida por 13 personas.

7.3.2.5.2 La protección

Otro aspecto importante de la relación entre los pueblos mayas y sus deidades es la búsqueda de protección divina ante las situaciones de peligro, tanto en la propia persona como en sus bienes en particular y en los bienes colectivos, que básicamente se sintetizan en el monte. Una ceremonia para este fin es la del Hetz Lum.

Según el testimonio recogido en Yokdzonot Presentados es similar a la del Cha- Cha'ac, *"...pero toda la gente debe estar concentrada en el pueblo, que nadie salga ese día"*.

El H-Men pide a los participantes que haya fe y pide a Balam o Yum Dzil que protejan al pueblo durante varios años, para que no haya desgracias. *"Es una ceremonia de todo el pueblo, en Yokdzonot Presentados se hizo como en 1960 o 1965; ahora, después del Cha-Cha'ac, tal vez se haga"*.

Para talar los árboles donde se sembrará, se escoge cuando haya luna llena y se pide permiso a Yumbalam a quien se ofrendan nueve jícaras de Sa-ká, de lo contrario, su silbido puede anunciar desgracias.

Según el testimonio de un H-Men de la región, también se debe ofrendar a los 13 Yum Kax, deidades agrícolas que ahora son conocidas con los nombres occidentales de Dios, San Luis, San Bartolo, Santa Verónica, Santa Concepción, Santa Rita, Santa Ana, Santa Guadalupe, Santa Fátima, Santa Mercedes, Santa María, San Román y San Andrés. A ellos se les ofrenda 13 jícaras de Sa-ká.

La ofrenda se hace en el monte, antes de cortar la madera y se rezan oraciones católicas, así, en caso de que la madera sirva para construir su casa, estarán seguros de que no les causará un daño a ellos, a sus hijos o a sus animales.

Este afán en la búsqueda de protección física y espiritual constituye una práctica de cohesión social, en el caso de la vivienda se reafirma una vez que ya ha sido construida. En ese momento debe asegurarse la protección de la familia respecto al mal viento, por tanto, se pide a los Balam que no los perjudique por hacer la casa con las maderas de sus dominios y que por el contrario, les dé su protección.

De esta manera, en cada uno de los cuatro horcones, que poco antes habían sido troncos de árboles de habín, se coloca el Sa-ká simple en pequeñas jícaras o en K'ax, que son jícaras dedicadas expresamente a los Balam y se cuelgan de los horcones con hilos de majagua llamados chuyumitos; al colgar y al descolgar la ofrenda se realizan los rezos.

Se acostumbra poner esta ofrenda durante tres días, colgándola a las cinco de la tarde y descolgándola en la madrugada, momento éste en que se hace un pequeño hueco al pie de cada horcón para verter el Sa-ká o el pozole. Al colgar el Sa-ká duermen los Balam y despiertan al descolgarlo, para finalmente abandonar la casa.

En el último día, manifiestan en Santa Rita, se reúnen varias personas con el dueño de la casa o con quien sepa hacer los rezos y en la puerta de la misma, rezan la "bendición de la casa nueva", para después avanzar hacia el interior de la casa caminando por la derecha de la puerta y a su paso bendecir, con agua bendita, ruda o sipché, los horcones, el bajareque, los culubes; después se colocan 13 velas, con lo cual se va desalojando el "mal viento" hasta un rincón del solar. Enseguida, una persona entierra al pie de cada horcón nueve maíces tup, amarillos, por ser ese el color de los Balam.

En otras ocasiones, si no hay sacerdote cuando se termina una casa y se quiere evitar los vientos, entonces sancochan 4 huevos y ponen uno en cada uno de los horcones de la casa y llaman por su nombre a cada uno de los 4 vientos o Yumbalam, se les dice que se les hace un festejo, que no molesten y en cambio cuiden la casa.

Asimismo, conciben que por la puerta aún pueden entrar nuevos vientos malos, por lo que se siembran a la entrada determinadas plantas que lo eviten.

También se hace Sa-ká, que es maíz sancochado y molido durante 9 días, Se prepara con las 3 mejores mazorcas y con la primer agua de la mañana se cuecen con cabello de elote y macal y el agua se tira sobre la casa.

En algunos lugares como Chan Tres Reyes se le llama dueño de la casa a Ah Canul, a él le ofrendan 5 jícaras de pozole, una en cada uno de los 4 horcones y una quinta al centro, de esta manera, junto a sus conocimientos sobre las características de las maderas, los campesinos tienen seguridad de que su casa será resistente.

En la casa se simboliza también al concepto de la familia, así como los Balam son una familia de nueve entre hijos, padres y abuelos, la estructura de la casa repite ese esquema: los cuatro horcones son los abuelos; los culubes los hijos y el bajareque los nietos y el techo les da sombra a todos, y por eso es el guardián que los protege.

Las puertas de la casa, deben ubicarse una hacia el oriente y otra hacia el poniente, no sólo para

que pueda pasar el aire ciclónico que viene del oriente, también, dicen los campesinos, porque *"...Dios está por donde sale el sol y ahí es donde él cuida"*, además de *"...seguir el ejemplo de las iglesias"* y *"...porque es costumbre del pueblo"*.

Si la casa no se orientara conforme al horizonte sacro, sino de norte a sur, el cual es "la contra de Dios", podría recibir "malos vientos", por lo que deben hablarles a los cuatro vientos, que son los Balam de cada punto cardinal y les rezan en maya invocando a cada uno por su nombre, en todas las esquinas de la casa.

7.3.2.5.3 La salud

Las prácticas relativas a la salud parten de un conocimiento detallado sobre propiedades de la flora y la fauna locales, así como de métodos no convencionales para la medicina occidental. Además en el plano ideológico, estas prácticas participan de un sentido mágico-religioso, propio de los mayas.

Hay testimonios diversos de que un prestigiado H-Men de la región cura las mordeduras de víbora de cascabel con la aplicación de su propia saliva y con la aplicación de determinadas yerbas: *"...me puso en la mordida de la víbora de su saliva, con su mano, y me dijo que regresara al día siguiente. Al otro día la pierna la tenía hinchada hasta el muslo, sentía que se reventaba y fui. Don Sixto, quien, como si no pasara nada cortó algunas yerbas, las molió y las puso sobre la herida. Yo sentía caliente, que me quemaba y con las yerbas sentí bonito por lo fresco que estaba y con eso sané"*.

Entre la gente de la región se dice que alguien mordido por una víbora cascabel no se salva si se le acerca o lo ve una mujer embarazada o en periodo de menstruación. Por eso aíslan a todo convaleciente de mordedura de víbora para que no se acerque ninguna mujer.

Una práctica también arraigada es llamado el Keex, consiste en sanar de una enfermedad con base en traspasarla a un animal, por eso lleva el enfermo una gallina, para que en ella recaiga la enfermedad y la muerte.

La connotación religiosa está presente constantemente para explicar la naturaleza de una enfermedad y el modo de curarla, en Yokdzonot Presentados, un campesino relata: *"...mi hermano estuvo muy grave, los médicos no lo pudieron curar, entonces yo agarré dos elotes x-tut y los puse enteros en la candela; si se abre el maíz y se va partiendo en 13 pedazos es que el enfermo fue tocado por el dueño del monte como un castigo"*.

"Así fue y después, en San Luis, el H-Men empezó a sacar granos de maíz y ahí lo veía todo, mi hermano estaba muy grave, lo había tocado un Yuntzil porque le ofreció algo y no cumplió. Había que darle 4 veces seguidas a tomar Sa-ká y en la última que se bañe con él y así se curó, al día siguiente hicimos una Primicia.

"Los doctores no lo aceptaban; a veces no lo creemos pero si tu lo haces, lo pruebas, y lo vas creyendo."

Igualmente, la interpretación de los sueños es importante: *"...si en el sueño veo a un viejito que pide pozole en una jícara, le digo a mi esposa: hazme sa-ká, y lo llevo al monte".*

En Sucopo un campesino relata que: *"...una vez quedé muerto, me agarraron y me llevaron, pasamos donde había muchos señores, tenían sus barbas y dijo uno: no, no mandé buscar a éste, tienes que regresarlo. Me agarró de los hombros y me echó en un canastito y es cuando mis ojos se abrieron y vi que estaban encendidas cuatro velas. Yo estaba muerto y mi madre rezando y llorando: mamacita no llores, me llevaron pero ya me regresaron, no sé quienes eran ellos, yo creo que eran las autoridades del Señor".*

7.3.2.5.4 El parentesco

El Poh Cab o Lavado de Manos es una ceremonia en que los padres de un niño manifiestan su agradecimiento a quienes aceptaron ser padrinos de él, a partir de este acto se llamarán entre sí compadres.

Para tal efecto, se hace una ceremonia en la que se prepara una comida para los compadres, en la mesa se hace un arco y en cada silla se pone un ramo de flores en el respaldo.

Se hincan uno por uno los padres del niño y con agua y ruda lavan la mano al compadre, luego se seca con un paño nuevo, se besa y se le manifiesta agradecimiento por el padrinazgo. Finalmente, marcan una cruz en el reverso de la mano de los padrinos con ruda mojada con agua bendita.

Este acto, después se repite con quien será la comadre. A la vez, los compadres manifiestan su sorpresa por esos halagos y enfatizan que juntos velarán por el niño como sus segundos padres que son.

Después de esta ceremonia se hace la del Hetz Meek en la que los niños son apadrinados cuando éstos tienen tres o cuatro meses de nacidos.

La ceremonia consiste en colocar al niño o niña a horcajadas sobre la cadera de sus padrinos, quienes le dan nueve vueltas alrededor de una mesa-altar hacia uno y otro lado, al tiempo que le entregan pequeños objetos relacionados con sus futuras actividades y le explican su uso. Los padres agradecen a los padrinos y comienza la repartición de alimentos como parte del festejo.

Para los niños, esta ceremonia se realiza a los cuatro meses, porque son cuatro los lados de la milpa. Para las niñas a los tres meses, porque la casa se simboliza con las tres piedras del fogón.

8. CONCEPCIONES Y PRACTICAS

8.1 Proceso de abandono

La religión maya es de carácter fundamentalmente campesino, sus concepciones y prácticas se realizan en torno a las actividades productivas en el monte y cohesionan a las comunidades dentro de ese contexto. Así, el debilitamiento de la agricultura, y en general de la economía campesina, tiene una expresión clara y en el mismo sentido en el culto religioso.

Las ceremonias, vistas como un indicador de la práctica religiosa, indican cambios que manifiestan la disminución de la cantidad de las ceremonias que tienen vigencia, así como un proceso de simplificación de las mismas. Además de que ahora son menos, también se realizan con menos adeptos, lo cual se asocia con un proceso de transformaciones y de desaparición gradual, que es plenamente advertido por los propios campesinos.

Particularmente los campesinos de edad madura y ancianos constatan los cambios ocurridos en periodos relativamente cortos; uno de ellos, de Hunukú, ejemplifica esos contrastes: *"...hace 40 o 50 años (1940 o 1950) había todo, maíz, dinero; hoy todo se compra, la tierra está cansada y el Cha-Cha'ac ya no se hace como antes.*

"Los jóvenes no lo hacen, no tienen fe, ahora quieren ir a Can Cun y dejan la parcela. Hace 40 años se hacía el Cha-Cha'ac y no había Can Cun; Hunukú estaba incomunicado y la gente hacía su propia ropa de las matas de algodón".

Hay múltiples coincidencias en los testimonios sobre el hecho de que la gente ya no tiene fe en las ceremonias y en sus dioses, la efectividad de las ceremonias también tiende a ser menos evidente, lo cual hace que disminuyan sus adeptos. Al respecto un H-Men plantea que *"...mucha gente no cree en esas cosas porque cuando llueve sólo ocurre en ciertos lugares y no en todos, ya que no en todos los lugares se hace el Cha-Cha'ac".*

La relación entre los recursos naturales y las prácticas religiosas es preocupación de los campesinos, no de quienes están en proceso de descampesinización al rentar la parcela o emigrar consuetudinariamente de las comunidades.

Los cambios que ha causado el crecimiento de la explotación extensiva de la ganadería es un hecho del que están conscientes los campesinos, uno de ellos explica que *"...antes había monte porque no había ganadería. La milpa entonces daba resultado, también había más Aluxes, ahora quedan pocos por los ranchos y se convierten en X-Juan Thul".*

Dentro del contexto religioso, el abandono de las ceremonias mayas es asociado por los campesinos con un castigo divino que consiste en el robo de niños por parte de los Balam y de los Aluxes: "...ahorita ha habido mucho robo de niños, son los Aluxes los que se los roban y se los llevan a las cuevas. Y la gente tiene que recurrir a un H-Men para que haga una oración en un cántaro de barro para buscar a los niños perdidos, porque aunque estén lejos, los niños lo escuchan.

"Los Aluxes roban niños porque no los atienden, no les dan su bebida como debe ser. Porque mucha gente acostumbraba hacer eso y ahora son pocas las gentes que siguen esas tradiciones, por eso los Aluxes roban a los chamacos, pues tienen hambre.

"Antes, toda la gente cuando iba a quemar la milpa les ponía su ofrenda y cuando cosechaba, también.

"Ahora que mucha gente ya no tiene creencia en eso, se están olvidando y por eso roban a los niños.

"El X Juan Thul es un Alux que puede entrar como si fuera ganado a tomar agua y luego al salir se transforma en una persona con caballo y si se encuentra a alguien en el camino lo puede agarrar y robar.

"Antes no había X Juan Thul porque toda la gente daba su ofrenda, los atendía bien".

La importancia del robo de niños también se vincula con las relaciones que entre sí tienen las deidades, de esta manera Tup Chac, dios benefactor y el más poderoso de los Chaques, se concibe que originalmente fue robado por los Yum Chac.

Dentro del sentido antagónico de las funciones que tienen los dioses mayas, entre los Balam se produce el robo de niños y también su rescate, así, Pisté Balam y Tipté Balam son considerados los responsables de los robos de niños y, en contraparte, Yum Balam y Ah Canul son los que tienen el poder suficiente para rescatarlos, inclusive se afirma que Ah Canul castiga con golpes a Tipté Balam.

Sin embargo, además del sentimiento de impotencia ante las transformaciones que llevan al abandono de las prácticas religiosas y agrícolas tradicionales, también aparecen sentimientos reivindicatorios, poco comunicables e inertes, que hasta el momento no han trascendido en una acción concreta y coordinada. En este sentido, hay opiniones que hablan de la cultura maya como una cultura menospreciada, como una cultura de los pobres, "...los maestros no creen en los dioses porque eso no viene en los libros, sino en la vivencia del hombre con su tierra".

Hay entre los campesinos cierta renuencia a hablar acerca de sus concepciones religiosas como

una manera de evitar el menosprecio, acceden a hacerlo cuando se aseguran de que son escuchados con respeto, en estas situaciones se encuentra la convicción de que es esperada la restitución del esplendor de la antigua civilización maya, y en el contexto de que el monte es concebido en un sentido mágico-religioso, se afirma también que Chichén Itzá está encantado y que un día se desencantará para que todo vuelva a ser igual que antes.

8.2 Ofensiva ideológica

Los cambios en el modo de vida y en las prácticas culturales han sido constantes, no representan un proceso nuevo, sin embargo, actualmente tienen la particularidad de que las transformaciones afectan la estructura productiva de la economía campesina y, por ende, generan cambios más radicales y más rápidos.

Indicadores complementarios de la identidad cultural, como el vestuario tradicional y hábitos cotidianos que ocurrían antes de la introducción de servicios públicos, actualmente se han abandonado sustancialmente, los hombres han adoptado el vestuario urbano y las mujeres lo han hecho parcialmente, han desaparecido múltiples técnicas para elaborar instrumentos y muebles propios para el uso familiar y se han incorporado prácticas que comúnmente dependen de bienes obtenidos a través de la comercialización.

Un elemento cultural que puede trascender cambios importantes en otras esferas de la vida social es el idioma, el cual, en el caso del maya, sigue un proceso de decrecimiento en su riqueza idiomática y en la cantidad de población que lo habla. Su uso continúa disminuyendo en todo Yucatán y particularmente en el área de estudio. No hay medios para compensar estos efectos causados al extender las relaciones de los campesinos con su exterior, es decir, no hay una instrucción bilingüe, ni instituciones que rescaten y difundan el maya dentro de las comunidades.

Un indicador grave es que dentro de las comunidades se repite cada vez más el fenómeno de que las familias intencionalmente evitan la enseñanza del maya a sus hijos, fundamentalmente por motivos de connotación ideológica.

Así, el olvido del maya se concibe como un símbolo de superación social entre las gentes cuya vida se desarrolla más distante del trabajo de la tierra y de la concepción tradicional de la misma. El contacto de los emigrantes con Can Cun, con los proselitistas de las sectas religiosas y con los medios masivos de comunicación, la televisión particularmente, ha significado una creación de valores, ahora de orientación anglosajona.

De esa manera, los hijos de los campesinos empiezan a recibir nombres ingleses y también a traducir al español sus apellidos mayas y ese hecho se acepta ya con normalidad al interior de las comunidades.

La introducción de la ganadería y la desaparición de la selva, reducen el contexto natural y social de una identidad cultural de historia antigua y, en el plano ideológico, contribuye también la reconversión religiosa a numerosas sectas protestantes, cuyo radicalismo ataca directamente a las prácticas y concepciones que estructuran dicha identidad, además de atacar el catolicismo, e inclusive, algunas llegan a cuestionar hasta la propia identidad nacional.

Estas sectas disponen de financiamientos externos que generan proselitistas entre los propios campesinos.

La iglesia católica a su vez, tampoco es aliada de los campesinos mayas en el culto de sus propias deidades; la coexistencia de las dos religiones es sólo de hecho, por lo que también tiene una aportación en la ofensiva contra el culto maya.

Hay lugares, como Sisbicchén, que en alguna época no acudía el sacerdote católico como medida de presión para que abandonaran las ceremonias mayas, lo cual significaba que éstas abarcaban todo el espacio en las prácticas religiosas.

Sin embargo, en las poblaciones mayores, la presión de carácter religioso para abandonar las prácticas mayas es más intenso, en Yokdzonot Presentados que es de los últimos bastiones campesinos donde se preserva el monte y sus tradiciones y se oponen a la introducción de la ganadería, dicen que: *"...hay mucha gente apegada a la iglesia, la religión católica viene mezclándose con la protestante y niegan que haya Alux, niegan que existan otros dioses"*.

El cambio de los principios de la fe religiosa de los campesinos implica que cambie también la concepción que tienen acerca de la naturaleza, rompen definitivamente con el significado que para la comunidad tiene el culto al agua, a la selva, a la tierra, cambian muchos de sus hábitos y prácticas tradicionales. En este contexto, las comunidades tienen ya una población dividida de acuerdo a su credo religioso y a las prácticas que se relacionan con éste. Los protestantes, aunque aún no son la mayoría, tienden a crecer y en general hay el riesgo latente de que las diferencias ideológicas, de corte religioso, se asocien a cualquier otro aspecto de la vida comunitaria.

Los campesinos reconvertidos a las sectas protestantes tienden a adoptar una actitud de menosprecio hacia las prácticas católicas y hacia sus propias raíces culturales. Sus dirigentes religiosos pasan a tener una importancia básica que puede competir y hasta superar la que tienen otros cargos públicos ya instituidos, como es el comisariado ejidal o el H-Men.

En este contexto, los miembros de las comunidades que se interesan en la ganadería y que en cierta medida conocen los mecanismos para acumular de esa manera, se ligan más a las sectas protestantes o, al menos, se alejan más de las tradiciones mayas.

..4

9. NIVEL DE VIDA

Originalmente la milpa maya era fuente de maíz y de múltiples cultivos asociados como la calabaza, el frijol y una gran variedad de tubérculos, hortalizas y frutos destinados básicamente al consumo familiar. Asimismo, la proteína animal tenía como fuente la cacería de venado y de otras especies menores y la cría de animales de traspatio.

En este contexto de una relación mínima con el mercado, las comunidades tenían un nivel de nutrición aceptable o alto y, en contraposición, carecían de servicios de energía eléctrica, agua entubada, comunicaciones, etc., y en su mobiliario no figuraban aparatos electrónicos ni otros utensilios de origen industrial.

Esta situación englobaba a la generalidad de los miembros de las comunidades. Después de un periodo de cuatro décadas, ahora hay dos causas fundamentales que hacen variar la dieta alimenticia: la tendencia al monocultivo y la comercialización de los alimentos.

Los campesinos que conservan la práctica de la milpa maya se encuentran con un suelo menos fértil y con un clima más aleatorio en la abundancia y en la puntualidad de la lluvia y, además, con la ofensiva de plagas y de agroquímicos que afectan la producción diversificada de la parcela.

Se han manifestado ya protestas de los ejidatarios que son perjudicados por las fumigaciones que los ganaderos hacen con avioneta en sus pastizales, lo cual les perjudica los productos de sus parcelas.

El uso progresivo de agroquímicos tanto en la agricultura como en los pastizales, debido a la proximidad de éstos a las parcelas, tiende a perfilar una tendencia hacia el monocultivo de maíz, lo cual se refuerza con la población que emigra.

En consecuencia, el monocultivo se asocia con un alejamiento de los procesos naturales que los campesinos conocen empíricamente, y que, por tanto, depende de ellos la posibilidad de aprovechar óptimamente el suelo y la humedad. La milpa maya implica la observación de los procesos de los cultivos para resolver los problemas que se presenten, y que, sólo puede hacer un campesino que atiende la parcela directamente y de tiempo completo durante todo el ciclo agrícola.

Por otro lado, se ha ampliado en las comunidades el mercado de alimentos industrializados, a la vez que ha disminuido la aportación de alimentos para el autoconsumo, lo que significa que en general, las familias ahora tienen una alimentación menos variada de productos agrícolas y más reducida de proteína animal, la cual tiene, actualmente, como fuentes la cría de aves, cerdos

y otras especies de traspatio y los mercados local y regional.

La creciente necesidad de recursos monetarios implica que los campesinos participen en el mercado con sus productos a precios especulativos, que frecuentemente constituyen un freno para la comercialización misma.

En los pueblos hay abundancia de cítricos y otros frutales que crecen en solares y que para su comercialización enfrentan diversos problemas, de los cuales, el principal, es el de los bajos precios. En consecuencia, es común que ni siquiera se cosechen debido a la posibilidad de no tener ganancias e inclusive de tener pérdidas económicas si llevan sus productos al mercado.

Hay comercio de maíz localmente, en muchos casos la necesidad de obtener recursos monetarios obliga a sacrificar una parte de lo que constituye el volumen destinado para el autoconsumo familiar y sólo en pocos casos se debe a que represente un excedente de su producción. Para 1990 el 68% de los ejidos comercializaban una parte de su producción. (VII Censo Ejidal, 1994).

La emigración hacia las ciudades y la ampliación de la variedad de mercancías que expende el comercio local y regional han generado a su vez nuevas necesidades de consumo, por lo que se incrementa también la necesidad de recursos pecuniarios. Por tal motivo, se recurre a limitar el consumo familiar de bienes alimentarios, así, los animales de traspatio y sus derivados, huevo y leche, tienden a destinarse al comercio local y no a la alimentación de la familia.

El agravamiento de las condiciones económicas de las familias ha llevado a emigrar a los hombres para trabajar por salarios frecuentemente menores al mínimo legal y a disponer de la fuerza de trabajo femenina, que tradicionalmente se limitaba al trabajo doméstico.

Las actividades como el bordado de hipiles y otras prendas y el urdido de hamacas, se destinaban al consumo de la propia familia y ahora se destinan al mercado regional; implica el trabajo tanto de mujeres como de niños y obtienen ingresos aún menores a los salarios agrícolas.

En algunos casos, grupos de mujeres han emprendido actividades económicas en la parcela de la mujer campesina de los ejidos, o han establecido molinos, tiendas de comestibles, etc., sin embargo, como lo plantea Warman, esta situación lejos de significar una elevación en el nivel de vida de las familias campesinas ni siquiera ha podido contrarrestar el proceso de deterioro de la economía familiar y de la clase campesina en general. (Warman, 1985).

La amplia oferta de fuerza de trabajo en la región ha contribuido a mantener salarios bajos y, asimismo, la integración de la mujer al trabajo productivo ha significado una necesidad para contener en parte el deterioro de la economía familiar.

La ganadería, la concentración de tierras y el comercio en diferentes escalas, han diversificado la división socioeconómica de la población; dentro de las comunidades se han polarizado diferencias y hay grupos muy reducidos que obtienen ingresos más altos a través del arrendamiento de parcelas, de pequeñas explotaciones ganaderas y del comercio de miel, abarrotes u otros bienes. Son una parte minoritaria en las comunidades que colateralmente también se han desprendido de las prácticas culturales mayas, que a veces incluye el idioma.

En el aspecto de la salud, hay casas de salud en más de diez comunidades de las más pobladas, donde periódicamente se da atención de primer nivel, además se han realizado proyectos de desarrollo y campañas sanitarias en los que se da asistencia sobre salud y nutrición. Hay también en la región 3 clínicas rurales y dos hospitales regionales.

Estos servicios, sin embargo, no son suficientes para satisfacer las necesidades de la población y en las comunidades continúan teniendo como principales padecimientos los relacionados con la desnutrición y la insalubridad: trastornos gástricos y de las vías respiratorias, en diversos grados.

Los curanderos o médicos tradicionales dan atención a una clientela aún relativamente amplia, de manera esporádica, puesto que atienden principalmente casos de mayor complejidad o que se presentan en situaciones extremas. Estos médicos tradicionales tienen especialidades en cuanto a los padecimientos que atienden e inclusive en el método que siguen, pero su fuente de medicamentos también ha disminuido con la reducción del monte, además de que también se enfrentan a padecimientos poco comunes en la región que no pueden resolverlos a partir de sus recursos.

Desde la década de 1980 se amplió la red de caminos secundarios que comunica ampliamente a las comunidades entre sí y con las poblaciones principales, el 38% de las comunidades ejidales se comunica a través de carreteras pavimentadas y el 74% tiene caminos de terracería (VII Censo Ejidal, 1994).

Las comunidades mayores cuentan con energía eléctrica y en 1990 representan el 62% de las comunidades ejidales, en tanto que el 23% disponen de agua entubada, aunque los pozos siguen siendo el principal medio para abastecerse de agua. Sólo el 9% de las comunidades no cuenta con ningún servicio urbano. (Ibídem).

Estos servicios han abierto una posibilidad para ampliar las opciones de servicios médicos, sin embargo, para una población creciente no han disminuido las causas de la desnutrición y de insalubridad. La excreta al aire libre y la basura, representan problemas sanitarios que aumentan de acuerdo al crecimiento poblacional, sin tener en contraparte una solución.

Tradicionalmente, las casas de las comunidades se hacen con ramas de palma de guano y con

diversas especies de maderas, actualmente esa especie de palma casi se ha extinguido y muchos de los árboles cuyos troncos y ramas son necesarios, también están en proceso de desaparición. Sin embargo, en la imagen de conjunto de las comunidades predominan las casas tradicionales, pero las que se hacen recientemente y las que son reparadas, emplean materiales sustitutos, a veces industrializados. Otra parte de las viviendas, poco abundantes, se hacen de tabicón de cemento y arena, techadas con láminas o con mampostería.

Esta situación tiene muchas implicaciones para las comunidades, la construcción de la casa requiere de un conocimiento detallado de las propiedades, dimensiones y cantidades de los árboles, arbustos y bejucos que se van usar, así como de los lugares donde éstos se localizan.

Debe conocerse también el proceso de preparación de los materiales, los rituales con que se relacionan y, por supuesto, el proceso de construcción de la casa.

Esta suma de conocimientos y habilidades la posee por lo general todo campesino, así, el tener un conocimiento común de su territorio y de su flora y un adiestramiento continuo en la construcción de casas de la comunidad, permite que cualquier campesino encuentre con facilidad, la ayuda necesaria para construir su casa.

Sin embargo, la escasez de los materiales significa la pérdida de una tecnología de acceso directo de los campesinos, a través de la cual se satisfacen sus necesidades funcionales, espaciales e ideológicas que buscan en la vivienda. Asimismo, se desvinculan de las relaciones de trabajo que contraen entre sí y quedan enfrentados a reparar o construir casas con materiales que son costosos, que desconocen su manejo y que se contraponen al clima, a la funcionalidad e inclusive a la concepción cosmogónica de los mayas.

La vivienda actual ya se introdujo en una dinámica de cambio que apunta a ser substituida por viviendas de materiales industrializados ajenos a la protección contra el clima y los ciclones principalmente, a una insalubridad mayor y a un divorcio con sus necesidades espirituales.

En este contexto, la casa tradicional va perdiendo sus características originales y se hace progresivamente una necesidad obligada el uso de materiales de lámina de cartón, de asbesto o de metal, así como los tabicones, que en vez de representar un mejoramiento de la vivienda constituye un medio, de costo pecuniario, que agravará las deficiencias de vivienda y la desprenderá del contexto sociocultural al que pertenece.

En pocos años creció el mercado de productos manufacturados procedentes de las ciudades, así como la comercialización de ganado, miel, maíz y otros productos agrícolas. Una parte de la población ha tenido acceso a servicios urbanos, sin embargo, el nivel de vida de la población ha disminuido en cuanto a la alimentación, a la conservación de sus recursos naturales y a diversos aspectos de su salud.

Respecto a la instrucción escolar, ésta se imparte en planteles ubicados en las comunidades más grandes y abarcan una parte o la totalidad de la enseñanza primaria. Hay también planteles para la educación preescolar y en Tizimin y Temozón existen planteles de enseñanza media y media superior.

En el área de estudio se registran 48 712 personas que saben leer y escribir y 20 585 analfabetos, es decir, casi el 30% de la población en edad de saber leer y escribir. (Censo General de Población de 1990). La tendencia ha sido el incremento de la población alfabetizada y el decremento de la población analfabeta.

La población alfabetizada no escribe en maya ni conoce los elementos metodológicos para escribir en el alfabeto latino los tonos fonéticos de la lengua maya.

Siendo el área de estudio un lugar de población maya donde muchos elementos de su cultura persisten vivos, al margen de las prácticas propias de las comunidades, no hay alguna actividad dirigida al rescate o preservación de esos aspectos.

Cuadro No. 24

**ANALFABETISMO
1895 a 1940**

LUGAR	ANALFABETISMO	AÑO Y POBLACION CENSADA			
		1895	1900	1930	1940
Edo. Yucatán	S L	2 341	51 387	138 601	188 695
	N L			142 601	150 495
Tizimín	S L	75	660	1 843	3 671
	N L	75		2 969	3 994
Calotmul	S L		215	534	855
	N L			816	842
Chemax	S L			153	330
	N L			1 729	2 782
Temozón	S L			895	1 188
	N L			1 520	2 152

NL: No sabe leer

SL: Sí sabe leer

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 25

**ANALFABETISMO
1950 a 1990**

LUGAR	ANALFABETISMO	AÑO Y POBLACION CENSADA				
		1950	1960	1970	1980	1990
Edo. Yucatán	S L	266 295	332 633	391 842	515 538	970 494
	N L	149 220	173 472	139 243	121 160	180 446
Tizimín	S L	8 024	13 165	15 624	17 856	33 391
	N L	5 327	8 740	8 124	7 640	11 429
Calotmul	S L	987	1 279	1 420	1 360	2 490
	N L	731	818	695	479	709
Chemax	S L	761	2 492	3 386	3 213	7 186
	N L	1 730	4 907	3 975	4 415	6 156
Temozón	S L	1 421	1 856	2 461	2 763	5 645
	N L	1 759	2 257	2 120	2 100	6 971

NL: No sabe leer

SL: Sí sabe leer

Fuente: Censos Generales de Población.

Cuadro No. 26

ANALFABETISMO EN EL ORIENTE DE YUCATAN

CONCEPTO		AÑO Y POBLACION CENSADA						
		1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Alfabeto	No.	3 425	6 044	11 193	18 792	22 891	25 192	48 712
	%	32.7	38.2	53.9	52.9	60.5	63.2	70.2
Analfabeto	No.	7 034	9 770	9 547	16 722	14 914	14 644	20 585
	%	67.2	61.7	46.0	47.0	39.4	36.7	29.7

Fuente: Censos Generales de Población.

10. CONCLUSIONES

Los mayas del oriente de la península, históricamente tuvieron más recursos de defensa y de resistencia, tanto por el medio geográfico que representó una barrera física protectora, como por el aislamiento y por el espíritu de independencia y orgullo al respecto. En ese contexto se generaron las insurrecciones de Jacinto Canek, Chilam Ambal, Cecilio Chi, Jacinto Pat y otros, que han tenido un carácter mesiánico y casi han asumido formas de guerras santas, pero ante todo, han sido esencialmente guerras libertarias y campesinas.

Hoy la selva se extingue y a la par cambia el modo de vivir de los campesinos.

El área de estudio se ubica en un punto del oriente de la península donde casi colinda con la selva alta y constituye el punto de origen y de máxima concentración de la ganadería extensiva y de carácter empresarial.

Las comunidades campesinas mayas de hondas raíces históricas, arriban al siglo XX con una economía autárquica, en la que con un bagaje de conocimientos, técnicas y tradiciones ancestrales dominaron un medio difícil para obtener por sí solos lo necesario para continuar como comunidades campesinas autónomas.

Vivían en una economía campesina con pocos vínculos con su exterior, su producción consistía en la milpa, en la caza y en la recolección, a través de un uso colectivo del monte. Sostenían relaciones de producción que alcanzaban un alto margen de igualitarismo y una organización del trabajo que giraba en torno de una autoridad religiosa.

En el curso del presente siglo irrumpen explotaciones madereras primero, y ganaderas después, las cuales acaban virtualmente con la selva, hasta entonces virgen o de monte alto.

Con este fenómeno, penetraron formas de organización y producción ajenas a la economía campesina y se generó desde entonces una presión sobre la tierra y un desfasamiento entre la milpa y los campesinos, entre la ganadería y la silvicultura.

La superficie ejidal es mayor a la propiedad privada, en 1970 había 308 948 has. de ejidos y 186 942 has. de propiedades privadas pero la destrucción del monte y la reducción de la agricultura han avanzado sobre los ejidos al convertirlos en pastizales, actualmente en proceso de parcelización y de transformar la estructura jurídica para venderlos legalmente.

Paradójicamente, una parte de las superficies de selva que sobreviven, se ubican en las propiedades privadas, en 1970 el 24.9% de la selva estaba en propiedades privadas, puesto que sus dueños prefieren acabar con la selva ejidal y todo lo que se le asocia, y eso les permite hasta

fungir como protectores del medio ambiente y, a la vez, aumentar la cantidad de ganado sin invertir en la compra de tierra, o bien, contraer el tamaño de las explotaciones si así lo exigen las condiciones del mercado.

A la vez que se reducen los recursos naturales para producir, se incrementa la población, la cual inicia una emigración temporal en busca de trabajo, que implica abandonar o rentar la milpa, si se tiene y, además, desprenderse del contexto de la comunidad a que pertenece y de sus prácticas tradicionales.

La base de la cohesión social y cultural de las comunidades campesinas mayas ha sido el trabajo de la tierra, y hoy viven la situación dramática de que la regeneración de los nutrientes del suelo no tiene, ni el tiempo necesario ni las condiciones climáticas propicias, como antes las tenía.

Esto ha originado el debilitamiento de su cohesión, su dispersión social al emigrar y polarizar los niveles de subsistencia dentro de las propias comunidades y con todo ello la pérdida gradual de su identidad cultural.

Además de este proceso que se dirige hacia la base de su economía, en el plano propiamente ideológico se agrega el acoso de la enorme cantidad de sectas protestantes que buscan hacerlos sus adeptos, lo que representa una reconversión religiosa que se asocia con la aparición de las explotaciones ganaderas capitalistas en la década de 1950, pero la reevangelización que realizan se ha acelerado en los últimos 20 años y con eso se sientan las bases para una división interna de las comunidades por diferencias que potencialmente pueden atomizarse a través de un cariz de carácter religioso.

Las empresas ganaderas capitalistas y las que controlan la comercialización de agroquímicos, de productos agropecuarios y otros bienes, son las beneficiarias de este proceso de transformaciones, el cual representa para las comunidades campesinas la pérdida de sus excedentes económicos, su cohesión comunitaria y su identidad cultural.

Este proceso constituye una forma de acumular y expropiar la tierra a los campesinos, quienes son expulsados a un mercado de fuerza de trabajo competido y barato, que excluye a la mayoría y los somete a una explotación extrema, en la cual figura su identidad cultural, la cual es comercializada por dichas empresas y, a la vez, es arrancada a la población rural.

Este proceso del desarrollo del capitalismo en la agricultura se genera dentro de un marco de lucha, de resistencia, que impide que la desaparición de la cultura se reduzca a un hecho mecánico y necesario. Así lo indican en Yokdzonot Presentados, dentro del área de estudio y en Kanxoc, muy cerca de la ciudad de Valladolid.

Además, en una región donde ha sido milenaria la práctica de la roza-tumba-quema en parcelas

"errantes", que cambian de lugar a costo de talar la selva, la cultura indígena ha representado paradójicamente un equilibrio con su medio ecológico que hoy se relaja por causas diferentes, fundamentalmente la deforestación masiva y permanente por parte de las empresas ganaderas.

La perspectiva ante las nuevas condiciones que se presentan, apuntan de manera directa hacia un debilitamiento de la cultura indígena, secularmente acosada. Para acabar con su manera de producir y vivir se deteriora su entorno natural, principalmente a través del cambio del uso del suelo, lo que significa arrasar selva, romper su equilibrio ecológico que subsiste y abandonar la producción de alimentos.

A lo anterior, se agrega la necesidad de los campesinos de vender su fuerza de trabajo y los productos de su trabajo para complementar la subsistencia, debido a que ésta ya no es posible obtenerla ante las condiciones prevaletientes.

Al enfrentarse las comunidades con otros sectores sociales a través del mercado, aquellas virtualmente quedan indefensas para vender sus productos, su mano de obra, su tierra, y ocurre lo mismo para comprar las mercancías que les son necesarias.

Este fenómeno se reproduce en otros aspectos de la vida de los campesinos, particularmente en los aspectos no materiales. El idioma, sus hábitos, sus festividades, sus conocimientos y sus concepciones también se pierden al enfrentarse a un contexto social hostil y desconocido.

Por otro lado, la economía campesina tampoco ha sido substituida por una de tipo comercial, ni lo será plenamente. Una parte de la población que emigra se ha proletariado, y otra, la mayoría, persiste en sus comunidades. El nivel de vida de las comunidades campesinas es crítico, y los medios de subsistencia que no podría generar para ellos una economía capitalista, los siguen obteniendo de la agricultura tradicional, pero ahora en un grado menor, a causa del deterioro de su infraestructura productiva.

La cultura no es un arcaísmo social ni una imagen folclórica, tampoco es un bien que se consume y se desecha o que se tira para cambiarlo por otro, porque representa la identidad histórica de un grupo social y su vínculo de cohesión interna.

No obstante el choque brutal con la sociedad occidental a partir del siglo XVI, las comunidades mayas viven dentro de una cultura ancestral de rasgos propios y amalgamados y es así como perduran muchas reminiscencias de su antigua religión.

La vida comunitaria de los mayas y la protección de sus recursos productivo y naturales se vinculan con su culto religioso, en este sentido, los dueños del monte, los Balam, los Alux, regulan en el seno de las comunidades el cuidado y la conservación de los bienes colectivo e individual, que, sin embargo, al acabarse el monte, también se acaban ellos.

En el contexto de sus prácticas y concepciones, la explotación de la tierra, y por extensión del monte, requiere el permiso de su dueño y guardián sacro, lo cual marca normas y sanciones que evitan su sobreexplotación. Por tanto, este equilibrio de la comunidad con la naturaleza es a la vez un equilibrio de cada campesino con el conjunto de la comunidad, pues no atesora, no acapara, no acumula bienes comunales en términos de bienes privados, y a la vez, los bienes privados que se originan del monte se norman bajo el interés comunitario. En esto radica la esencia de la forma en que se vincula el campesino indígena con su visión mágico-religiosa del mundo.

A través de la cosmovisión maya se sacraliza y se norma la relación del hombre con la naturaleza y de ésta consigo misma, lo cual lleva a la conservación de sus recursos naturales y productivos y a su aprovechamiento igualitario.

Originalmente, cuando la extensión de la selva no implicaba una limitante para la milpa maya, los preceptos religiosos mayas normaban la protección de los recursos para producir de manera que no se permitía su sobreexplotación, ni la explotación para acumular; es decir, se podía obtener el permiso divino para obtener lo necesario para cada campesino y su familia, pero aprovechando y conservando el monte, desmontando lo necesario para sembrar y permitiendo su recuperación de flora y fauna.

De igual manera, la división del trabajo también sigue una norma de cariz religioso, por lo que se establece que el trabajo de la milpa corresponde a los hombres y también determina la edad en que éstos pueden comenzar en el trabajo del monte.

En ese sentido, las mujeres y los niños no deben estar en el monte por el peligro de ser robados por entes sobrenaturales, lo cual, de ocurrir, significa una sanción sacra por transgredir tal norma.

Por tanto, se concibe a Nohol Dzul o dios grande, como el que cuida la milpa y a los hombres, pero no a las mujeres, porque si éstas andan de noche en el monte se las llevan y lo advierten previamente al chiflar como humano, lo cual, además, se relaciona con la prohibición para que las mujeres intervengan en las ceremonias relacionadas con la producción y en general con el monte.

Así también, los campesinos plantean que los niños tampoco deben llevarse al monte, porque, igual que ocurrió con Tup Chac, puede ser robado.

La edad permitida en los cánones religiosos para que comience la vida productiva de un hombre es a los diez años, por eso, a esa edad, un niño ya puede ir al monte si es acompañado de un perro para evitar que el Yum Chac se acerque. En Ek Balam ejemplifican: "...tenemos el caso de Fulgencio, después de un día de perdido en el monte la gente se reunió y cuando lo

encontraron, el muchacho dijo: '¡mare, sí me amarraron pero me escapé y mucha gente me quería agarrar pero no me dejó!' Le hicieron perder la vista en el lugar donde iba, regresó noche; la próxima vez ya no regresará."

Con frecuencia son muy referidos los casos de personas extraviadas en el monte y que relatan la imposibilidad de regresar a los lugares conocidos por ellos a pesar de estar muy próximos a los mismos, de perder total o parcialmente la conciencia y de ser encontrados tras búsquedas intensas y con el auxilio de un H-Men.

Estas normas de carácter religioso plantean por la vía de la tradición religiosa, una división del trabajo por sexos y también por edades que actualmente cae en desuso tanto por la reducción de los bienes naturales y productivos como de la cantidad de los productos con que se logra la sobrevivencia familiar, hecho que determina la integración de mujeres en la producción.

Las prácticas religiosas, particularmente, se concatenan con diferentes aspectos de la vida de las comunidades, de manera que hay una complementariedad recíproca en la que el olvido de los rituales tradicionales propicia el desuso de normas y, en consecuencia, su transgresión. Desde otra perspectiva, si es el monte lo que desaparece primero, queda sin soporte material la práctica de rituales y de concepciones que identifican a la familia con una comunidad y con una historia común.

La desaparición de la selva ha contribuido significativamente en la alteración del ciclo del temporal, del clima y de la fauna y eso representa transformar el medio que era plenamente conocido por los campesinos en sus condiciones normales, en las cuales se asienta además la base para tener la respuesta invocada y esperada en sus rituales. Por tanto, el conocimiento detallado y profundo sobre los ciclos productivos se altera y tiende a desvincularse de la normatividad que existe entre los hombres para explotar los recursos y conservarlos, simultáneamente.

Así, el conocimiento de un medio complejo, pero equilibrado permitía producir y reproducir tanto los bienes materiales como los no materiales, entre los que figura la fe en el ritual maya, estableciéndose un equilibrio entre el medio ambiente, las prácticas productivas y el culto religioso.

El cambio en el medio ambiente trastoca las prácticas productivas e ideológicas, no a cambio de una interpretación racional del mundo, sino por otra de corte religioso, normalmente importada de las sociedades industrializadas, ajena al medio cultural propio de los mayas y contraria a la cohesión política del país.

Sus concepciones milenarias son plenamente coherentes para interpretar desde la génesis del mundo hasta la inserción del quehacer de cada campesino en un orden general. Pisa los mismos

terrenos que cualquier credo religioso, incluidos los occidentales, sin embargo, no es la cultura maya, como tampoco lo son las demás culturas indígenas, las propias de la economía de mercado.

Por ende, las culturas indígenas son negadas frente a las culturas afines a economías diferentes. Las culturas indígenas han sido aporte importante del patrimonio espiritual de la población oprimida socialmente y, por tanto, han tenido una posición marginada en la sociedad, a veces reivindicada en el discurso oficial de Estado pero generalmente con una praxis de relegamiento. Ha ocupado una posición marginada pero sin ser una cultura marginal en sí.

Por una parte la cultura indígena es una cultura popular, reivindicativa de la población básicamente campesina, que resiste la embestida de la cultura acuñada por el capital; pero al interior de las comunidades mayas, la cultura indígena adquiere matices que dependen de la diferenciación social interna. Los que constituyen grupos locales de poder político y económico se relacionan con los agentes de penetración del capital y, en el plano ideológico, se diferencian respecto a las bases de las comunidades a través de la dualidad entre cristianismo y religión maya, en la que se inclinan por el primero.

Asimismo, dentro de las concepciones y prácticas religiosas tradicionales, en el culto a la lluvia, dichos grupos se inclinan por La Conjunta y La Primicia que tienden más hacia lo cristiano y no por el Cha-Cha'ac y el Hol Che que se vinculan más con lo maya.

El método de cultivo característico de los mayas guarda paralelismos con áreas tropicales de otras regiones, de otros países y de otros continentes. A mediados del presente siglo, un tercio del área total de la tierra agrícola del sureste de Asia se cultivaba de manera similar, con la roza-tumba-quema, cultivos diversificados y con ceremonias y ritos de agradecimiento y distribución del producto. (Conklin, 1954.)

En el mismo periodo, en la década de 1950, se inició en el oriente de Yucatán la introducción de la ganadería y la exclusión de la selva, y al cabo de cuatro décadas, para los mayas, evidentemente, tienen una mayor dificultad los problemas sociales que enfrentan que los de carácter físico relacionados con la aleatoriedad de la lluvia y la juventud y escasez de sus suelos.

Han logrado vivir milenios sobre los suelos kársticos de Yucatán pero no a coexistir en los últimos cuarenta años con las mercancías rumiantes de las empresas ganaderas capitalistas.

Las prácticas ceremoniales hoy se concentran más entre los viejos que entre los jóvenes, en 1980 el 9.57% de la población era mayor de 50 años, lo cual sólo es un indicador parcial de quienes más se apegan a la milpa maya. Los jóvenes, sobre todo solteros, son los que más emigran, y por ende, quienes menos vínculos tienen con la tierra.

Además de la ganadería, ha aumentado la población humana significativamente, por lo que la milpa maya ya no es una opción productiva para emplear a todos, pero en contraparte, técnicamente es posible adaptar sus procedimientos a una agricultura intensiva. La diversidad de cultivos y su interrelación con las condiciones climáticas y del suelo lo hacen un sistema productivo, eficiente y conservacionista del monte.

En consecuencia, no representa un anacronismo ni mucho menos un sistema erosivo; es posible combinarlo con la explotación maderera dentro de un manejo integral del monte. No ocurre lo mismo con la ganadería extensiva, particularmente la actual, que procura altas tasas de ganancia con base en bajos costos obtenidos con el exterminio del monte y con él una forma de hacer producir la tierra, de organización comunitaria y de identidad cultural.

Las empresas ganaderas capitalistas ni siquiera pueden dar trabajo a quienes son desplazados de la agricultura. Por tanto, con la ganadería las comunidades no han obtenido otro medio para vivir, sino que aún buscan uno que les permita asegurar su subsistencia. Y la tierra sigue siendo para ellos una fuente, detrimentada en su productividad, pero finalmente segura, generadora directa de alimento.

Lo demás no es seguro, apenas es una posibilidad, a veces tan aleatoria como la lluvia pero sin la cualidad de ser un alimento, que de ser necesario, pudiera ser consumido por los campesinos. Este es el caso del trabajo asalariado, la apicultura y la ganadería, por tanto son actividades eventuales y complementarias para una gran parte de la población rural.

La milpa maya abastece directamente de alimento, medicina y materia prima para la casa, muebles y combustible y constituye un acervo productivo que es patrimonio común de los campesinos, al que tienen acceso pero del cual ya no tienen control por causas externas, representadas por la acumulación de capital ajeno.

En contraparte, mientras para los campesinos la venta de su fuerza de trabajo y de sus productos representa un complemento de su subsistencia, para los que son sus compradores, la milpa es un respaldo para especular con los precios que pagan. En este sentido, las necesidades de los campesinos encuentran un refugio en los recursos propios de la comunidad.

Sin embargo, es necesario que la comercialización de sus productos la hagan directamente; su participación en el mercado representa una desventaja para ellos por la falta de recursos económicos, así como de conocimiento y experiencia de este medio.

La ganadería, en las condiciones que se realiza, representa la depredación del monte y un monopolio funcional de empresarios agropecuarios, parcialmente de origen extranjero, quienes cuentan con infraestructura, apoyo crediticio y oficial, experiencia, organización y capital.

Por tanto, no es ésta una situación en la que los campesinos puedan estar en la perspectiva de compensar esas diferencias para competir con ellos. Ni mucho menos en este camino pueden abrir fuentes de trabajo ni conservar su cultura.

Esta situación no es un problema local, por lo que se requiere una solución a nivel nacional, en la que se propicie la protección del monte y de la milpa maya, la diversificación de la producción y la adaptación de la cultura a otras formas de vida.

Evidentemente, en este proceso es insustituible la participación directa de las propias comunidades.

Los cambios en el uso del suelo, y en general en la economía campesina, no implican una transformación mecánica de las comunidades ni la pérdida de su cultura, necesariamente.

De acuerdo con las tesis de Bonfil, las comunidades indígenas persisten porque asumen un proceso de resistencia, innovación y apropiación (Bonfil, 1989). Sin embargo, en esta situación puede ocurrir que se agreguen elementos que enriquezcan el acervo cultural indígena, o bien, que los pueblos indígenas cedan más de aquello a lo que accedan, hecho que actualmente ocurre debido a que esa interacción se condiciona por un enfrentamiento de naturaleza política que es desfavorable para los mayas, y en general para los indígenas.

Evidentemente, la aculturación de los indígenas no representa la supresión de las diferencias sociales, la cohesión social en torno a intereses que se asientan en el marco de la producción es consustancial con la naturaleza clasista de la sociedad. Lo que sí es posible suprimir es una identidad cultural específica que históricamente ha forjado un espacio de cohesión social, la cual representa un obstáculo para la expansión del capital.

La conservación o la transformación de la identidad étnica es un problema político, que generalmente ha sido decidido al margen de los sectores sociales directamente afectados, puesto que así conviene a los intereses de los sectores que toman tales decisiones.

En contraparte, para los indios, concebidos no como individuos sino como colectividad, conviene que estén en condiciones de decidir por sí mismos lo que cambian y lo que conservan de sus propias culturas, libres de la manipulación, de la imposición y de la explotación de sus bienes.

Dentro de este marco, simplemente queda excluida la posición de mantener un estadio de la cultura indígena en una pureza abstracta, romántica, imposible. De acuerdo a su contexto específico, los cambios o la ausencia de éstos pueden tener una dialéctica que resulta favorable o perjudicial para los indios. Por tanto, un factor u otro no es, simplemente por definición, un símbolo de avance y, a la vez, la supresión de la identidad étnica es categóricamente un acto de dominación y explotación.

Los cambios no se producen por sí mismos sino por necesidades sociales que se generan o se inducen, y cuando éstas se producen desde el exterior de las comunidades indígenas para beneficio de otros, básicamente sus enemigos, entonces los cambios indudablemente son nocivos para los miembros de las comunidades.

Por tanto, como lo dice Bonfil, este proceso no debe ser una imposición sino una apropiación (Bonfil 1991).

El problema fundamental de los mayas y generalmente de todos los indígenas *no es que cambien su forma de ser y de vivir hasta llegar a la homogenización cultural de la sociedad*. Por el contrario, la pluralidad cultural tiene un valor histórico para cada etnia y para el conjunto de la sociedad. Lo que debe cambiar y desaparecer son las condiciones de dominación bajo las cuales viven los indios y otros sectores sociales mayoritarios.

Ante una economía de mercado como la que enfrentan los campesinos, en condiciones de total desventaja, en la que están perdiendo los productos de su trabajo, e inclusive su cultura, ésta, paradójicamente constituye un recurso que complementa su subsistencia, por ese medio pueden obtener precariamente alimento, medicina y vivienda que no podrían obtener fuera de sus comunidades, además de una identidad social, que inclusive, puede cobrar un sentido reivindicativo.

En este sentido, en Guatemala ya se han dado pasos para reestructurar la iglesia maya como una respuesta de reivindicación dentro del contexto ideológico.

El reconocimiento a la importancia de las culturas indígenas sólo es ocasionalmente de carácter discursivo pero está ausente en los hechos, el idioma además de ser olvidado, sufre un proceso de simplificación y reducción, así como los antecedentes históricos de los mayas que son poco o nada conocidos en el seno de las comunidades.

Es necesario el reconocimiento social en términos de respeto a las manifestaciones indígenas, a la pluralidad cultural, a su estudio y difusión, con carácter institucional. Por ende, se perfila como una necesidad la participación activa e independiente de los mayas.

La cultura indígena no depende totalmente de la economía que la originó, puede trascender a otros tipos de economía. Pero esa trascendencia no es total, es parcial, puede admitir aportaciones de culturas diferentes y también puede generar modalidades propias.

El caso del oriente de Yucatán es representativo de los procesos de transición de la economía de las comunidades campesinas indígenas y es un problema vigente. Muchas de sus concepciones se van transformando en leyendas, se van quedando en la memoria como una referencia mitificada del pasado pero no como una realidad vigente, otras, se han adaptado ya

a nuevas condiciones, como ocurre con las ceremonias relacionadas con la ganadería, siendo la principal el Loh Corral y representa la transposición de tradiciones en un contexto sin monte, versiones paralelas se encuentran en Tabasco y San Luis Potosí, con nombres que varían pero que indican un mismo origen.

La resistencia de los mayas a dejar de ser precisamente mayas, se asienta en lo que para ellos representa su subsistencia económica y cultural, y no es, evidentemente, como nunca lo ha sido, una presunta resistencia de carácter racial, no obstante que, como siempre ha pasado, de eso se les acusara.

Actualmente, las comunidades mayas del oriente de Yucatán aún no consolidan su organización a través de la cual puedan aumentar su capacidad de autodefensa, en su condición de campesinos. Están inclusive en proceso de perder la selva y con ella una fuente básica de su cultura. Reducen ya su espacio de trabajo colectivo, su idioma no se ha enriquecido con el español ni mucho menos con el inglés y son cada vez menos los que lo hablan.

Así, los cambios que ocurren en su sociedad no evitarán que en un futuro, quizá muy largo, asuman una identidad que les sirva para defenderse como obreros o como campesinos. Lo que es incierto es si podrán preservar su identidad étnica, que es su patrimonio generacional para producir y para conceptualizarse a sí mismos y a su entorno social y físico.

Sin embargo, en la actualidad su identidad cultural no depende sólo de ellos, el problema es mayor. Requieren los mayas y los demás indios de la fuerza que tengan y de la que obtengan en alianza con otros sectores sociales para renegociar su situación en el país como indios y como campesinos. Por sí solos, difícilmente pueden lograr cambios estructurales en la sociedad, cuando mucho pueden aspirar a prolongar la duración de su resistencia.

Si ocurre dicha negociación se producen cambios para resistir, en caso contrario es de esperar más cambios para desaparecer como indios y afianzar su condición de explotados.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ed. Cuadernos de la Oveja Negra, Medellín, 1971.
- Barrera, Alfredo, et al, "El manejo de las selvas por los mayas: sus implicaciones silvícolas y agrícolas" en *Biótica*, INIREB, vol. 2, No.2, Xalapa, 1977.
- Barrera, Alfredo, "Sobre la unidad de habitación tradicional, campesina y el manejo de los recursos bióticos en el área maya yucatanense" en *Biótica*, INIREB, vol. 5, No. 3, Xalapa, 1981.
- Bartolomé, Miguel, A., *La insurrección de Canek un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*, INAH, Cuadernos de los Centros Regionales. México, 1978.
- Bartolomé, Miguel, A. y Barabas, Alicia, M., *La resistencia maya*, INAH, Col, Científica, No. 53, México, 1981.
- Bartra, Armando, et al, *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Ed. Macehual, México, 1979.
- Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*, ERA, México, 1980a.
- Bartra Roger, et al, *Caciquismo y poder político en el México rural, Siglo XXI*, México, 1980 b.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo-CNCA, México, 1989.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México, 1991.
- Breton Alain y Arnauld, Jacques, coordinadores, *Los mayas*, CNCA-Grijalbo, México, 1991.
- Brito Sansores, William, *Tizimín en la historia*. Ediciones Salettianas, Tizimín, 1994.
- Cabral, Amilcar, *L'arme de la théorie*, Maspero, Paris, 1980.
- Conklin, H.C., *An ethnological approach to shifting agriculture*. Trans. New York, Acad. Science 17, 1954.

- Charnay, Désiré, *Viaje a Yucatán a fines de 1886*, México, Fondo Editorial de Yucatán, 1978.
- Chayanov, A. V., *La organización de la unidad económica campesina*, Ed. nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- Childe, Gordon V., "Evolución social" en Seminario de problemas científicos y filosóficos, UNAM, México, 1964.
- Chilam Balam de Chumayel, versión de Antonio Mediz Bolio, Consejo Editorial Yucatán, Mérida, 1987.
- Foladori, Guillermo, *Polémica en torno a las teorías del campesinado*, INAH, México, 1981.
- Freire, Paolo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1970.
- Gómez Pompa, A., Vázquez Yañez, C. y S. Guevara, *The tropical rain forest: a non renewable resource*, Science 177, 1972.
- González, Jorge A., *Cultura(s)*, U. Col.-UAMX, México, 1986.
- González Durán, Jorge, *Los rebeldes de Chan Santa Cruz*, Ayuntamiento de Carrillo Puerto, Mérida, 1978.
- Guerrero, Francisco, J., *Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas*, INAH, México, 1981.
- Gutelman, Michel, *Capitalismo y Reforma agraria en México*, Ediciones Era, México, 1974.
- Hernández Xolocotzi, Efraim, "Agricultura tradicional y desarrollo" en seminario internacional "La capacitación y evaluación en Programas de Desarrollo Regional en áreas de agricultura tradicional: una estrategia en la producción de alimentos", CEICADAR, et al, México, 1980.
- Hernández Xolocotzi, Efraim, "La agricultura en la península de Yucatán" en *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*, IMRNR, México, 1959.
- Ketterer, Gordon y Ann, "El solar de la vivienda maya moderna", *El crecimiento de las ciudades*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1974.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Anales del Museo, 1a. época, v.2, México, 1882.

- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1973.
- Levi Strauss, Claude, "Cómo mueren los mitos" en *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1984.
- Margulis, M., "Cultura popular", en Adolfo Colombres, comp., *La cultura popular*, Premiá Editora, México, 1983.
- Marx, Carlos, *El Capital*, F.C.E., México, 1973.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, F.C.E., México, 1973.
- Marx, Carlos, *Ideología alemana*, ECP, México, 1973.
- Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1971.
- Mc Quown, "Orígenes y Diferenciación de los Mayas" en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Seminario de Cultura Maya, México, 1964.
- Medina Un, Martha, "Dominación y movilización campesina en Yucatán a principios del siglo XX", en *Segundo Encuentro de Investigadores en Ciencias Sociales de Yucatán*, UADY, Mérida, 1990.
- Montoliu, María, "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas", *Anales de Antropología*, Vol. XX, IIA-UNAM, México, 1983.
- Morley, Silvanus G, *La civilización maya*, México, F.C.E., 1980.
- Municipios de Yucatán, *Enciclopedia de los municipios de México*, Secretaría de Gobernación, México, 1988.
- Palma Moreno, Germán, *El concepto de las cinco regiones del mundo en una estructura de la antigua Tula*, tesis de grado, México, 1986.
- Palma Moreno, Germán, *Las comunidades mayas de Yucatán. Pasado y presente*, México, SARH-IMTA, 1988.(a)
- Palma Moreno, Germán, *La casa maya y su solar. Oriente de Yucatán*, SARH-IMTA, Cuernavaca, 1988.(b)

- Paré, Luisa, Coord., "Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano", Ed. Macehual, México, 1979.
- Paré, Luisa, "El proletariado agrícola en México", Siglo XXI, México, 1984.
- Piña Chan, Román, *Los antiguos mayas de Yucatán*, SEP, INAH, México, 1978.
- Pozas, Ricardo y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México, 1974.
- Radcliffe-Brown, A., *On the concept of function in social science*, American Anthropologist, 1935.
- Reed Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, Era, México, 1976.
- Rivero Gutiérrez, Juan, *Monografía de Tizimín*, Ayuntamiento de Tizimín, Tizimín, 1976.
- Roys, Ralph L., *Ritual de los Bacabes*, 1965.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán*, México, 1953.
- SARH-CPNH, (Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos-Comisión del Plan Nacional Hidráulico) *Diagnóstico agropecuario regional, Proyecto, Tizimín*, Puebla, 1978.
- SARH-CPNH, *Estudio de factibilidad, Proyecto Tizimín*, México, 1979.
- SARH-CPNH, *Proyecto Tizimín, Yucatán. Memoria*, México, 1981.
- SARH-CPNH, *Proyecto Oriente de Yucatán. Resumen del estudio de factibilidad de la 2a. etapa. Proyecto Tizimín*, México, 1984.
- SARH-CPNH, *Sistema roza-tumba-quema maya. Análisis de Finca, Cuernavaca*, 1986.(a)
- SARH-IMTA, *Documento base para la promoción de la segunda etapa del Proyecto Oriente de Yucatán*, Cuernavaca, 1986. (b)
- Schmidt, Peter J.; "La producción agrícola prehistórica de los mayas en Yucatán", *Historia y Economía*, año 4, No. 23, Universidad de Yucatán, Mérida, 1981.

- Shanin, Theodor, "Naturaleza y lógica de la economía campesina", Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.
- Sotelo Santos, Laura E., *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, UNAM, México, 1988.
- Soustelle, Jacques, *Los mayas*, FCE, México, 1988.
- Stalin, José, *El marxismo y la cuestión nacional*, Ed. Cuauhtémoc, México, 1970.
- Stalin, José, *Acerca del marxismo y la lingüística*, Ed. Cuauhtémoc, México, 1973.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Capitalismo y campesinado en México: estudio de la realidad campesina", SEP/INAH, México, 1976.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Las clases sociales en las sociedades agrícolas", Siglo XXI, México, 1984.
- Steggerda, Morris, *Rasgos personales y actividades diarias de los mayas de Yucatán*. Enciclopedia Yucatanense, Mérida, 1941.
- Terray, Emmanuel, *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*, Ed. Lozada, Buenos Aires, 1971.
- Thompson, J. Eric; *Historia y religión de los mayas, siglo XXI*, México, 1980.
- Thompson, J. Eric, *Grandeza y decadencia de los mayas*, FCE, México, 1984.
- Ucán Ek, Edilberto, et al., "El cultivo del maíz en el ejido Mucel, Pixoy, Valladolid" en *Nuestro Maíz, SEP*, v. 2, México, 1982.
- Vara Morán, Adelaido, "La dinámica de la milpa en Yucatán", en *Seminario sobre producción agrícola en Yucatán*, recop. Hernández Xolocotzi, Efraim y Padilla Ortega, Rafael, Mérida, mayo de 1980.
- Vázquez León, Luis, "Ser indio otra vez", CNCA, México, 1992.
- Villa Rojas, Alfonso, "Los elegidos de Dios" en *Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.

- Villa Rojas, Alfonso, "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología*, t.II, IIA-UNAM, México, 1980.
- Villa Rojas, Alfonso, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos" en *Tiempo y realidad del pensamiento maya de León-Portilla*, Miguel, UNAM, México, 1986.
- Warman, Arturo; *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*, Nuestro Tiempo, México, 1972.
- Warman, Arturo, *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas*, UNAM, México, 1985.
- Valle Peralta, Rubén Darío, et al, "El cultivo del maíz en Kimbilá, Tixméhuac" en *Nuestro Maíz*, SEP, v. 2, México, 1982.
- Villers Ruiz, L. et. al., "La unidad de habitación tradicional campesina y el manejo de recursos bióticos en el área maya yucatanense. Materiales vegetales en la habitación rural tradicional, Coba, Quintana Roo". *Biótica*, INIREB, vol. 6, No. 3, Xalapa, 1981.

FUENTES CENSALES

- Censo General de la República Mexicana. Yucatán, 20 de octubre de 1895**, Secretaría de Fomento, México, 1897.
- Censo y División Territorial del estado de Yucatán, 1900**. Secretaría de Fomento, México, 1905.
- División Territorial de los Estados Unidos Mexicanos, Estado de Yucatán, 1910**, Secretaría de Fomento, México, 1912.
- Censo General de Habitantes. Estado de Yucatán, 1921**, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928.
- Quinto Censo de Población, 15 de mayo de 1930**, Estado de Yucatán, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1934.

60. Censo de Población 1940, Yucatán, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1943.
- Séptimo Censo General de Población, 6 de junio de 1950, Estado de Yucatán, Secretaría de Economía, México, 1953.
- VIII Censo General de Población, 1960, Estado de Yucatán, Secretaría de Industria y Comercio, México, 1963.
- IX Censo General de Población 1970, Estado de Yucatán, Secretaría de Industria y Comercio, México, 1971.
- X Censo General de Población y Vivienda, 1980, Estado de Yucatán, Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1983.
- XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Estado de Yucatán, INEGI, Aguascalientes, 1991.
- Primer Censo Agrícola Ganadero, 1930, Resumen General, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1931.
- Primer Censo Ejidal, 1935, Resumen General, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1949.
- IV Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1960, Yucatán, Secretaría de Industria y Comercio, México.
- V Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1970, Yucatán, Secretaría de Industria y Comercio, México, 1975.
- VI Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1981, Resumen General, Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1984.
- VII Censo Agropecuario 1991, Resultados preliminares, INEGI, México, 1992.
- Yucatán, Resultados Definitivos, VII Censo Ejidal, 1990, INEGI, Aguascalientes, 1994.
- Yucatán, Resultados Definitivos, VII Censo Agrícola y Ganadero, INEGI, Aguascalientes, 1994.

GLOSARIO

Aguada

Lugar en hondonada que fue fondo de un cenote y conserva humedad permanente.

Balché

Bebida ritual elaborada con la corteza del árbol del mismo nombre, agua y miel. Los trozos de madera se usan durante varios años.

Batab

Jefe de baja jerarquía en la antigua organización política.

Cocomes

Area de Yucatán. Sus habitantes también son llamados así.

Halach Uinic

Jefe de alta jerarquía.

Noh-hua

Tamal grande cocido en pib con trece capas de pepita y masa intercaladas.

Pib

Alimento horneado bajo tierra, con carácter ceremonial o festivo.

Pivinal

Elote horneado en pib.

Pozole

Atole nuevo, en otras regiones se le llama pozol.

Sa-ká

Atole de maíz sin tratamiento de cal y molido durante 9 días, a veces endulzado con miel.

Sac-ha

Agua con azúcar hecha con maíz cocido.

Toti hua

Tortas de masa y pepita molida.

Wahicol

Pan de milpa, se hace después de la cosecha, entre marzo y abril.

Yerbatero

Médico tradicional.

Pronunciación de las palabras mayas.

En Yucatán se ha conservado la escritura de palabras mayas como se estableció desde el siglo XVI, cuando el maya se transcribió en el alfabeto latino.

De acuerdo con lo anterior, la letra "C" se pronuncia invariablemente como la "K"; la letra "H" como la "J" y la letra X como la "SH" del habla anglófona.

INDICE DE GRAFICOS

Plano de localización	22
Cuadro No. 1 Población total de Yucatán. 1895 a 1940	26
Cuadro No. 2 Población total de Yucatán. 1950 a 1990	27
Cuadro No. 3 Población del oriente de Yucatán	27
Cuadro No. 4 Superficie total	30
Cuadro No. 5 Superficie del oriente de Yucatán	31
Cuadro No. 6 Tenencia de la tierra en el oriente de Yucatán en 1980	31
Cuadro No. 7 Uso del suelo en el oriente de Yucatán en 1980	32
Cuadro No. 8 Bosques	46
Cuadro No. 9 Bosques del oriente de Yucatán. Especies maderables y no maderables ..	47
Cuadro No. 10 Pastos naturales en llanura y cerros	52
Cuadro No. 11 Pastos en el oriente de Yucatán	53
Cuadro No. 12 Ganado bovino	54
Cuadro No. 13 Ganado bovino en el oriente de Yucatán	55
Cuadro No. 14 Superficie pecuaria en el oriente de Yucatán	55
Cuadro No. 15 Idioma de la población de 1895 a 1940	64
Cuadro No. 16 Idioma de la población de 1950 a 1990. Yucatán	65
Cuadro No. 17 Idioma de la población de 1950 a 1990. Oriente de Yucatán	66
Cuadro No. 18 Idioma y población en Yucatán	67
Cuadro No. 19 Idioma y población en el oriente de Yucatán	67
Gráfica No. 1 Idioma y población de Yucatán	68
Gráfica No. 2 Idioma y población del oriente de Yucatán	69
Cuadro No. 20 Religión de la población de Yucatán	72
Cuadro No. 21 Religión de la población en el oriente de Yucatán	72
Cuadro No. 22 Población y religión en Yucatán	73
Cuadro No. 23 Población y religión en el oriente de Yucatán	73
Gráfica No. 3 Religión y población de Yucatán	74
Gráfica No. 4 Religión y población del oriente de Yucatán	75
Cuadro No. 24 Analfabetismo. 1895 a 1940	118
Cuadro No. 25 Analfabetismo. 1950 a 1990	119
Cuadro No. 26 Analfabetismo en el oriente de Yucatán	120