



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**El espacio como recurso para apropiarse del “otro”
y construir el “yo”:
un estudio sobre las casas de remesas
y los emigrantes de Xohuayán, Yucatán**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA: CARLA VIDUSSI
TUTORA: DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO
UNAM, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO, D. F., junio de 2015.



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.

El espacio como recurso para apropiarse del “otro” y construir el “yo”: un estudio sobre las casas de remesas y los emigrantes de Xohuayán, Yucatán

Índice general

Carla Vidussi

N. de cuenta 514350536

Maestría en Estudios Mesoamericanos

Índice general.....	2
Agradecimientos.....	6
Prefacio.....	8
I ¿Quiénes son los mayas yucatecos?.....	8
II ¿El problema es nuestra idea de cultura?.....	11
III La gestión del turismo como una forma de endo-antropología.....	14
Introducción.....	19
Objetivos del trabajo.....	19
El contexto: Xohuayán.....	24
El método de investigación: el trabajo de campo.....	35
Capítulo 1 Procesos de transmigración: de Yucatán a Estados Unidos, de Estados Unidos a Yucatán	47
1.1 México en el proceso de transmigración.....	47
1.2 Emigrar desde Yucatán.....	51
1.2.1. La migración indígena desde el sureste de México y sus problemas teóricos.....	51
1.2.2. La primera ola de migración internacional desde Yucatán en el siglo pasado: el Programa Bracero.....	53
1.2.3. La invención de la Riviera Maya y su papel en la migración internacional desde Yucatán..	56
1.2.4. Emigrantes yucatecos: ¿quiénes son, a dónde van y por qué? Algunos datos generales...	58
1.3. El contexto migratorio y las relaciones familiares en México.....	60
1.3.1. Estudios sobre familia y parentesco en México.....	60
1.3.2. La familia yucateca contemporánea.....	64
1.3.3. Familia y migración: antecedentes de estudio en México.....	68
Capítulo 2 Los emigrantes del sur del estado: el caso de Xohuayán.....	72

2.1. El sur de Yucatán: de la “huerta del Estado” hacia el Norte.....	72
2.2. Contar la migración: historias desde Xohuayán.....	74
2.2.1. “Ahora es difícil cruzar”	74
2.2.2. San Francisco: vivir en el “santuario de los migrantes”	80
2.2.3. "Se rompe el alma uno allá... Pero regresa contento".....	84
2.2.4. Los que se quedan.....	88
Capítulo 3. El envío de remesas y sus consecuencias: <i>remittance houses</i> en México, el caso de Xohuayán.....	97
3.1 Las remesas y sus interpretaciones dentro del ámbito académico.....	97
3.2 <i>Remittance houses</i> : usando las remesas para modificar y crear espacios.....	103
3.3. Intercambios de dinero y bienes entre Xohuayán y los Estados Unidos.....	107
Capítulo 4 La casa, el espacio y el territorio en unos estudios sobre Yucatán.....	111
4.1 Una propuesta sobre el espacio y el territorio en Yucatán después de la Conquista.....	111
4.2. Un acercamiento desde la lingüística a los conceptos de espacio y casa entre los mayas contemporáneos del sur de Yucatán: el estudio de William Hanks.....	115
4.3. Relaciones con el espacio doméstico en el sur de Yucatán: el caso de Xohuayán y las casas de remesas.....	119
4.3.1. La vivienda yucateca: dinámicas y relaciones con el espacio doméstico.....	119
4.3.2. <i>Nohoch utanah</i> : las casas de remesas en Xohuayán.....	130
Capítulo 5 Las casas de remesas en Xohuayán: Recursos sociales e identitarios en la relación con el Otro.....	141
5.1. Comunicar a través del espacio: las casas para enfrentarse con el Otro y como representación del cambio social.....	141
5.2. El dialogismo de Bajtín como instrumento de análisis.....	145
5.3. Lotman: la semiosfera y la necesidad del texto ajeno.....	147
5.4. Una idea relacional de las casas de remesas: el gringo como el Otro.....	154
Conclusiones.....	159
Bibliografía.....	162
Webgrafía.....	169

*El sol siempre llega a Mérida
con tigres de piel rayada
que se tienden en los parques
y se meten en las casas.*

*Y yo quise ser tigre
del sol alguna mañana.*

*Y empedernido en el ocio
morir de obsesión de bancas
unguido de éxtasis cósmico
bajo un laurel de la plaza.*

Ignacio Magaloni Duarte (1898-1974)

Allo zio Pierpaolo

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de dos años de maestría en la UNAM y de varios viajes a la península de Yucatán, pero sobre todo de un esfuerzo en el cual participaron, directa o indirectamente, distintas personas que deseo agradecer en este apartado.

Primero, a todas las personas que me acogieron en Campeche y en Yucatán, y que hicieron posible esta investigación mi más amplio agradecimiento: a la familia Tuz Chi, que me recibió en Pomuch durante mi primera visita a la península; a doña Polita, don Pancho, Alfredo, Mari, Wiro, Gorda, Tayra, Abuelita, Abuelito y su maravillosa familia, y a todas las personas de Sisbichén con las cuales conocí el oriente de Yucatán y su cotidianidad, y que me trataron como si fuera parte de su familia; a todos los habitantes de Xohuayán con quienes conviví durante casi 3 meses y que me guiaron cada día en las prácticas y costumbres del pueblo, en particular un agradecimiento a doña Alicia, don Adriano, Mildred, Cleiver, Ángel, Inés, Saidy, Irvin y Yerli, que fueron y son mi familia en el pueblo. Sin estas personas y todas aquellas que me ayudaron durante mi trabajo de campo en varios momentos y situaciones no hubiera podido escribir mi tesis.

Un especial agradecimiento a mi tutora, Ana Bella Pérez Castro, por su apoyo y por confiar en este trabajo, y a los sinodales que leyeron la tesis y me dieron consejos importantes para seguir investigando este tema en el futuro: Johannes Neurath, José Alejos García, Olivier Le Guen y Mario Humberto Ruz. También, quiero agradecer a todos los profesores que conocí durante la maestría en la UNAM, al Posgrado en Estudios Mesoamericano y a María del Carmen Valverde Valdés por ofrecerme la posibilidad de aprender todo lo que aprendí en este periodo en la UNAM.

No puedo olvidar en mis agradecimientos a los amigos que me apoyaron durante estos dos años: los amigos de siempre, que siguen siendo parte de mi vida todos los días, y los nuevos amigos que conocí durante mi experiencia mexicana y que son parte fundamental de mi vida. Asimismo, dedico un agradecimiento sentido y profundo a mi familia, cuyo apoyo, inspiración y colaboración me permitieron estar aquí.

Prefacio

El primer problema con el cual me enfrenté al momento de llevar a cabo una investigación sobre migración de mayas yucatecos a los Estados Unidos fue ese: no encontré personas que llamaran a sí mismas mayas yucatecos. Si mi proyecto empezaba con la certeza de que las personas cuyas vidas me interesaba investigar vivían en la península de Yucatán, hablaban maya yucateco y respondían a ciertos criterios culturales, después de mi primera temporada de trabajo de campo tuve que modificar mi investigación por diferentes razones.

Quiero proponer en este prefacio un breve análisis sobre la cuestión identitaria, y discutir los que inicialmente fueron los fundamentos de mi tesis antes de que mi experiencia con los habitantes de Pomuch, Campeche me hiciera dudar de su validez. Aquí me refiero a una experiencia en este estado, a partir de la cual quiero destacar no una unidad cultural a nivel peninsular, sino una propuesta teórica a través de la cual pude acercarme a la región objeto de mi estudio: el sur del estado de Yucatán.

I ¿Quiénes son los mayas yucatecos?

Hice mi primer trabajo de campo en la península de Yucatán durante la semana del Día de Muertos, en octubre de 2013. Me quedé en Pomuch, un pueblo de casi nueve mil habitantes en el estado de Campeche. Allí me di cuenta de que mi búsqueda sobre familia y migración entre los mayas yucatecos debiera haber empezado por un problema de identidad: ¿quiénes son los mayas yucatecos?

Conversando con la gente sobre el problema de la identidad, me di cuenta de que eran dos las cuestiones centrales sobre las cuales se definía, según ellos, la identidad: la lengua y los objetos materiales de la vida cotidiana. Los hablantes de maya que conocí en el pueblo

dicen hablar una lengua que ya no es el verdadero maya, que ya no es puro, o sea que tiene influencias del español. Quien actualmente habla maya es un adulto o un adulto mayor, y es parte de una minoría; la mayor parte de las personas habla el español como primera lengua y percibe como una lástima el hecho de no haber aprendido el maya, pues sus padres o abuelos, en la mayoría de los casos sintieron vergüenza de hablar el idioma indígena con sus familiares. Esto porque hablar un idioma indígena y, por tanto ser indígena, era y es considerado un hecho degradante y muchas veces significa para quien discrimina a esas personas y para ellas mismas, ocupar la parte más baja de la sociedad.

La segunda cuestión relacionada con la identidad se refiere a la cultura material. Cuando querían demostrarme que no eran mayas —en comparación con otros “más mayas”— las personas del pueblo me indicaban los objetos de uso cotidiano presentes en sus casas, objetos que ellos clasificaban como no mayas. La mesa y las sillas de plástico de la cocina, por ejemplo, indicaban que la familia que usaba aquella cocina no era maya, aunque en esta misma cocina se estuviese festejando el Día de Muertos (*hanal pixan*) según la tradición considerada propia de los indígenas de Yucatán. Por lo menos allí en el pueblo, las personas construyen su “no ser maya” sobre la comparación con la gente de otros pueblos “más mayas” que ellos.

Aunque sea inapropiado considerar mi experiencia en Pomuch como un ejemplo para un discurso general sobre la identidad en la península, el trabajo de campo en el pueblo me reveló la complejidad de la cuestión identitaria en esta zona que a menudo se considera como una unidad cultural. Me parece cierto que, por lo que he estudiado y aprendido durante algunas temporadas de campo en diferentes regiones de la península, no se encuentra una división clara entre indígenas y no indígenas, entre hablantes de maya e hispano hablantes,

entre mayas y no mayas. Es necesario hacer un uso cuidadoso de estos términos, porque existe el riesgo de caer en el error de sugerir que a éstos correspondan categorías sociales e identidades definidas y distintas.

A este propósito coincido con la propuesta de Wolfgang Gabbert (2001), según la cual la etnicidad debe ser considerada un proceso histórico, y debe ser estudiada a través de los usos que los individuos hacen de las categorías sociales. El enfoque de los individuos sobre las prácticas de uso social es el presupuesto del análisis de Gabbert sobre la identidad étnica. Hoy en día, en Yucatán, a juicio de este autor, las políticas del gobierno, los cambios en el sistema educativo y una mayor movilidad social han determinado el despliegue de dos categorías sociales con respecto al uso de lo maya. La primera se manifiesta dentro de cierto sector de la clase media, que niega su origen maya para beneficiarse de los privilegios que otorga una posición social sin los problemas que la etiqueta de indígena lleva consigo. La segunda, corresponde a aquellas personas de diversos orígenes sociales y económicos, que idealizan la lengua y la cultura maya tradicional como resultado del indigenismo participativo de los 70 del siglo XX. Tal percepción social quiere subrayar la importancia de la cultura maya tradicional como herencia de un pasado, del que suponen provienen las antiguas élites mayas, y que se manifiesta en nuestros días. Así, para este grupo social, los indígenas contemporáneos deberían purificar y cuidar su cultura que, considerada como esencial e inmanente, corre el riesgo de perderse dentro de un mundo global (Gabbert, 2001).

Jesús Lizama Quijano (2010) analiza el mismo problema y afirma que, a los que suelen llamarse mayas o indígenas yucatecos, se les niega la posibilidad de ser contemporáneos, cuando se quiere mantener intacta y pura una cultura que ya hace siglos ha estado transformándose y cambiando.

[...] por un lado, muchos de los referentes culturales del grupo son ampliamente elogiados por distintos sectores de la sociedad regional, la cual incluso se ha apropiado de algunos de ellos, como el vestuario o la danza; por otro lado, los poseedores o propietarios —llamémosles “originales”— de esos referentes son estigmatizados, porque a través de ellos se les identifica como parte de un grupo étnico de origen mesoamericano que carga con una serie de atributos minusvalorados. (Lizama Quijano, 2010:141)

No solamente la cultura está muy lejos de ser algo fijo que se tenga que preservar, sino también la identidad, en ese caso la identidad étnica, en cuanto producto de las relaciones sociales, cambia dependiendo del contexto y del punto de vista de quien la considera. Hay que tener en cuenta que la autopercepción (el cómo una persona define a sí misma) y la heteropercepción (es decir, cómo las personas definen a otras personas) la mayoría de las veces destacan dos identidades diferentes, identidades que, al cambiar las personas que interactúan y del contexto, se modifican una y otra vez.

II ¿El problema es nuestra idea de cultura?

El problema al intentar entender quiénes son los mayas yucatecos se puede considerar desde dos puntos de vista. En primer lugar, se puede pensar en una cuestión compleja porque los mayas están perdiendo su cultura y se están volviendo más mestizos y, por esto, más difíciles de definir como categoría cultural. En general, en sus orígenes, la antropología ha considerado la cultura como algo fijo y delimitado por confines definidos (por ejemplo, Tylor, 1871 y Frazer, 1915). Como consecuencia, creo que detrás de los razonamientos sobre los mayas yucatecos hay una implícita certeza de que estas personas están compartiendo una misma cultura y que ésta se presenta de manera más o menos completa dependiendo de las actitudes de las personas. Es decir, de los discursos sobre los indígenas de esta región emerge la idea de que se puede poseer, en mayor o menor grado, una cultura y, además, que esta cultura se puede perder debido a las influencias del mundo global. De allí, no sólo se llama

indígena a una parte de la población que no se define a sí misma de tal manera, sino también se les dice a estas personas que están perdiendo su cultura, o sea, el carácter indígena de sus existencias.

En segundo lugar, el problema de la identidad maya en Yucatán se puede afrontar de manera diferente, es decir, se puede considerar que la noción de cultura de muchos investigadores que la analizan es propia de un contexto particular. Es posible asumir la idea de que la cultura, como algo fijo e inmutable que vive fases de desarrollo pero mantiene una uniformidad en el tiempo, no sea difundida a nivel global. Ya hace unas décadas que una parte de la antropología empezó a considerar las diferentes culturas bajo otra perspectiva.

Roy Wagner desarrolló un concepto de cultura diferente del más difundido en el mundo occidental. Según este autor, la cultura no sigue un recorrido lineal de evolución o desarrollo, sino que es cíclica, en el sentido de que, en lugar de abandonar lo viejo por lo nuevo en etapas estáticas, siempre está en movimiento y en transformación (Wagner, 1972). La innovación, por lo tanto, no es un accidente, sino una necesidad cultural.

If culture were an absolute, objective “thing”, then “learning” it would be the same for all people, native as well as outsider, adult as well as child. But people have all sorts of predispositions and biases, and the notion of culture as an objective, inflexible entity can only be useful as a sort of “prop” to aid the anthropologist in his invention and understanding. For this, and for many other purposes in anthropology, it is necessary to proceed *as if* culture existed as some monolithic “thing”, but for the purpose of demonstrating how it is that an anthropologist attains his comprehension of another people, it is necessary to realize that culture is a prop.¹ (Wagner, 1981:16)

¹Si la cultura fuera una “cosa” objetiva y absoluta, entonces “aprenderla” sería lo mismo para todas las personas, nativos y externos, adultos y niños. Pero, las personas tienen toda clase de predisposiciones y prejuicios, y la noción de cultura como una entidad objetiva e inflexible sólo puede servir como un tipo de respaldo para ayudar a los antropólogos en su invención y comprensión. Por eso, y por muchos otros propósitos en la antropología, es necesario proceder como si la cultura existiera como un objeto monolítico, pero, para el propósito de demostrar la manera en que un antropólogo alcanza su comprensión de otras personas, es necesario darse cuenta de que la cultura es un respaldo (traducción mía).

La cultura, pues, se puede considerar un apoyo o una ayuda en la comprensión de un contexto, sin necesariamente suponer que este contexto se construya sobre una cultura que es única, fija y definida.

Eduardo Viveiros de Castro, en su libro *The Inconstancy of the Indian Soul* (2011), analiza el encuentro entre los misioneros jesuitas y los Tupinambá en Brasil del siglo XVI. Los europeos tuvieron que enfrentarse con la facilidad con la cual los indígenas aceptaban las novedades impuestas por los extranjeros. Al mismo tiempo, éstos demostraban ser inconstantes con respecto a sus propias creencias y a las nuevas. Para explicar este entusiasmo, y a la vez indiferencia con los cuales los Tupinambá aceptaron la religión europea, los misioneros habrían tenido que cuestionarse sobre su propia idea de cultura.

Our current idea of “culture” projects an anthropological landscape peopled by marble statues, not ones made of myrtle: a classical museum rather than a baroque garden. We think that every society tends to persevere in its own being; we believe that a violent, massive pressure is needed for it to deform and transform. But, above all, we believe that the being of a society is its perseverance: memory and tradition are the identifying marble out of which culture is made. Moreover, we judge that, once they have been converted into something other than themselves, societies that have lost their tradition have no way back.² (Viveiros de Castro, 2011:17)

Por lo tanto, en la opinión de este autor, la idea de cultura como algo que se posee y que se puede perder fue construida por un pensamiento de tipo occidental, y muchas veces ha estado proyectada en contextos muy diferentes de éste y diversos entre ellos. Pero, según Viveiros de Castro, es posible que este discurso sobre la cultura no tenga sentido en aquellas sociedades donde el énfasis se pone en las relaciones con los “otros” más que en una identidad singular y definida. Muy lejos de ser una sociedad cerrada con respecto al “otro”, la que los jesuitas

²Nuestra actual idea de “cultura” proyecta un paisaje poblado por estatuas de mármol, no de mirtos: un museo clásico en lugar de un jardín barroco. Creemos que cada sociedad tiende a preservarse en su propio ser; creemos que se necesita una presión masiva y violenta para que se deforme y transforme. Pero, sobre todo, creemos que el ser de una sociedad sea su perseverancia: memoria y tradición son el mármol identitario del cual está hecha la cultura. Además, consideramos que, una vez que se han convertido en algo diferente de sí mismas, las sociedades que perdieron su tradición ya no tienen marcha atrás (traducción mía).

encontraron en Brasil fue una sociedad que necesitaba el Otro para construirse y seguir existiendo.

El discurso de este autor sobre la relación de los Tupinambá con el Otro necesitaría un estudio profundo para confirmarse como posiblemente comparable con las realidades yucatecas, pero las críticas de Wagner y de Viveiros de Castro a nuestro concepto de cultura pueden ayudarnos en la comprensión de los problemas teóricos que se enfrentan en acercarse a la cuestión identitaria en la península de Yucatán. Dejando de pensar en las culturas en términos de totalidades, o sea como si fueran entidades con fronteras, es posible aproximarse más a la idea que la población peninsular tiene sobre su propia cultura.

III La gestión del turismo como una forma de endo-antropología

En los últimos años, Pomuch ha sido visitado por muchos turistas interesados en la tradicional limpia de los huesos que se hace en la temporada del Día de Muertos. Más o menos una semana antes del 31 de octubre, en este pueblo la gente procura limpiar los restos de sus difuntos y arreglar su sitio en el cementerio, cambiando el paño donde reposan los huesos y, tal vez, pintando la tumba con colores vivaces. Es frecuente que las familias paguen a una persona para que haga la limpia en lugar de ellos. Estos trabajos tienen que acabarse antes del 31 de octubre, que se dedica a las almas de los niños difuntos. Para ellos y para los adultos, que se festejan el día siguiente, en las casas se ponen altares con comida. Los turistas llegan al pueblo en grupos numerosos y pasean por el cementerio tomando fotos de los rituales y de los huesos.

Durante mi permanencia en Pomuch, vi llegar al pueblo dos camiones de turistas y varios periodistas, y me pregunté cómo reacciona la gente en frente de esta “invasión” de su espacio en un momento delicado e íntimo como la festividad del Día de Muertos. Sin duda,

estas personas presenciaban las diferentes celebraciones y visitaban el cementerio y los altares domésticos sin preocuparse demasiado por mantener un comportamiento respetuoso. Ahora bien, hablando con diferentes personas y participando en los eventos organizados en el pueblo, me di cuenta de que mi juicio sobre la cuestión del turismo dependía totalmente de mi manera de interpretar la festividad del Día de Muertos, en cuanto a la presencia de gente ajena al pueblo. Ninguna de las personas con quien hablé advertía como molesta la presencia de estos “otros”, sino que la mayoría de ellas quería darles hospedaje, acogerlos y aparecer en sus fotos y en sus grabaciones.

La persona encargada de limpiar los huesos en el cementerio fue quien tuvo mayor contacto con los turistas y los periodistas. Sus comentarios sobre la festividad fueron grabados por una televisión para un posible documental. No era la primera vez que las redes televisivas demostraban interés por el pueblo, puesto que ya hace unos años una asociación conocida a nivel mundial hizo un video sobre la limpia de los huesos en Pomuch. Ahora bien, las personas con quien hablé me comentaron que la mayoría de las cosas que el señor encargado de la limpia dijo en las entrevistas eran inventadas. Sin embargo, no me pareció que entre estas personas alguna tuviera problemas con el hecho de que se estuvieran difundiendo noticias falsas sobre su pueblo y sus tradiciones.

En mi opinión, las declaraciones de esta persona a los periodistas se pueden analizar de diversos modos. Por un lado es muy probable que los periodistas se hayan ido satisfechos de las historias y de los ritos grabados en Pomuch. En efecto, encontraron lo que estaban buscando: prácticas folklóricas para presentar a su público. Por otro lado, las personas del pueblo demostraron una gran habilidad en usar el interés de la gente por su tradición para su propio provecho. El interés, en este caso, era la opinión personal del hombre que limpia los

huesos, pero había uno más general de todas las personas por enseñar a los visitantes sus tradiciones, para que luego hablaran de éstas y para que regresaran otras veces al pueblo como turistas.

Muchas de las personas con quienes hablé demostraron ser conscientes de las posibilidades ofrecidas por el interés de los extranjeros hacia su pueblo. La opinión más difundida era que la población de Pomuch tenía derecho a aprovechar la utilización de las fotos y de las grabaciones que los turistas hacen en el pueblo. Hablando de este tema, algunos propusieron hacer pagar a los turistas la entrada al pueblo o las grabaciones durante la festividad del Día de Muertos. Otros sugirieron construir unos lugares aptos a hospedar a la gente en el pueblo, algo como hoteles en estilo tradicional, es decir, réplicas de las casas con el techo de huano que todavía mucha gente en Pomuch utiliza. De hecho, ya se empezaron unos trabajos en la plaza principal del pueblo: se quiere dar a ésta un aspecto a la vez más nuevo y más colonial, y por esto se restituirá el pavimento de la plaza y se restaurarán las fachadas de los edificios a su alrededor.

A resultas de estos discursos me pregunté por la relación que tenían estas personas con sus propias tradiciones. Y surgieron nuevos cuestionamientos como: ¿dónde está la verdadera tradición del Día de Muertos? La respuesta más obvia sería que esta tradición se encuentra en las prácticas relativas a una determinada manera de pensar sobre los difuntos, sus almas y su regreso a nuestro mundo entre octubre y noviembre de cada año. Por lo tanto, se podría afirmar que, junto a esta tradición, las personas de Pomuch comparten una cultura que consiste en una visión del mundo que se traduce en prácticas diferentes. En el momento en que esta práctica se vuelve menos común o se olvida, se considera que la cultura a la cual pertenece se está perdiendo. Este razonamiento lleva a la conclusión de que las declaraciones

falsas que el encargado de la limpia de los huesos hace a los periodistas están contribuyendo al proceso de olvido de la cultura de los mayas yucatecos. Sin embargo, la situación cambia si se piensa que estas declaraciones no son sólo mentiras, sino el recuento que una persona hace a otros sobre su propia cultura. En mi opinión, el encargado de la limpia de los huesos está comprometido en el proceso que Wagner llama la invención de la cultura (*the invention of culture*) (Wagner, 1975).

Aunque los turistas no sean los antropólogos a los cuales se refiere Wagner, desde la interacción entre éstos y la gente de Pomuch, los primeros reciben una idea de lo que se considera la cultura del pueblo. Antes de contestar a las preguntas de los extranjeros sobre sus tradiciones y sus culturas, las personas de Pomuch tienen que reflexionar sobre éstas o, por lo menos, sobre la idea de su cultura que quieren transmitir. Si comparamos el esfuerzo del antropólogo para entender a los Otros con la curiosidad de los turistas y de los periodistas, podemos considerar que la interacción entre éstos últimos y la gente del pueblo genera un particular concepto de cultura. Lejos de ser general y fijo, este concepto es hijo del contexto en el cual se creó y de las relaciones entre las personas a las cuales se manifestó. El antropólogo, en este caso reemplazado por un Otro más general, inventa una cultura por las personas, y ellos inventan la cultura para él. En palabras de Wagner, el investigador “[...] invents “a culture” for people, and *they* invent “culture” for him”³ (Wagner, 1975:18). Si, como afirma Wagner, “Anthropology is the study of men “as if” there were culture”⁴ (Wagner, 1975:17) en la interacción entre los otros (con respeto al pueblo) y la gente de Pomuch encontramos una idea de cultura como resultado de un proceso de invención y de innovación.

³ Inventa “una cultura” para las personas, y ellos inventan “la cultura” para él (traducción mía).

⁴La antropología es el estudio del hombre “como si” existiera la cultura (traducción mía).

A través de este prefacio no quise proponer la existencia una unidad a nivel peninsular de las poblaciones consideradas indígenas, ni decir que la situación con la cual me enfrenté en Campeche es la misma que conocí en el sur de Yucatán. El objetivo aquí es proponer un ejemplo de las dificultades que se encuentran acercándose a las discusiones sobre cultura e identidad. Si la realidad de las poblaciones que hablan maya en el sur de Yucatán es sin duda diferente con respecto a los otros pueblos de la península, las problemáticas de una investigación antropológica están vinculadas entre sí independientemente del contexto.

Introducción

Objetivos del trabajo

Empecé esta tesis con la idea de analizar los cambios que se perciben en la vida de un pueblo yucateco caracterizado por una fuerte migración internacional. Sin embargo, una vez instalada en Xohuayán, en la zona sur del estado de Yucatán, decidí enfocar mi trabajo en las casas que los habitantes de ese y otros pueblos construyen con las remesas, el dinero enviado desde los Estados Unidos. Las mismas personas de la zona me indicaron que a través del estudio de estas construcciones hubiera podido acercarme al fenómeno de la migración de manera directa. Concentrado mi atención en las fachadas decoradas de esas casas, a menudo muy grandes y construidas según un particular estilo, empecé a preguntarme cuáles relaciones existen entre la experiencia de la migración y la construcción de viviendas de este tipo.

Ahora bien, los comentarios de diferentes personas de Xohuayán y otros pueblos cercanos sobre esas casas, así como mi personal experiencia de trabajo de campo, sugirieron que la cuestión podía ser más compleja que una simple explicación que asociara la experiencia en los Estados Unidos con la adopción, por imitación, de un nuevo estilo de vivienda. Como consecuencia, quise acercarme al tema de las casas construidas con el dinero de las remesas sin reducir éstas a un nuevo tipo de relación con el espacio doméstico, sino buscando qué había detrás de las fachadas decoradas y las puertas de madera maciza. Después de dos meses y medio de trabajo de campo en Xohuayán, consideré que la manera en que los habitantes del pueblo se relacionan con el espacio doméstico que se esconde detrás de esas fachadas no es muy diferente de la de los demás habitantes que no viven en ese tipo de casa o de otros yucatecos cuyos hábitos fueron descritos por diferentes autores. Entonces me

pregunté: si la manera de vivir el espacio doméstico es la misma en todas las casas, ¿qué rol tienen estas particulares casas en la vida de los migrantes y del pueblo?

A mi juicio, los habitantes de Xohuayán que se fueron a los Estados Unidos y regresaron con los recursos necesarios para construirse una nueva casa, a través de ésta, establecen una relación con el “otro”, el estadounidense que conocieron durante sus estancias en el extranjero, y también con los otros habitantes del pueblo. Así pues, están comunicando su éxito en una experiencia de vida que para muchos hombres de Xohuayán empieza al cumplir 15 años y termina 5 o 10 años después y que, para algunos, determina el comienzo de una vida en los dos lados de la frontera. Una experiencia que, como me dijeron unas personas del pueblo, ya es una costumbre allí.

En mi análisis de las casas construidas con las remesas como un recurso relacional, social e identitario me apoyé en algunos conceptos elaborados por dos semiólogos rusos: Bajtín y Lotman. En el caso del primero, me serví sobre todo del concepto de dialogismo y de la necesidad de un Otro para construir la identidad de uno mismo. En el caso del segundo, me apoyé en las ideas de semiosfera y de discurso ajeno para pensar en la comunidad estudiada como en una realidad definida por un adentro y un afuera, ambos móviles, imprevisibles e innovadores. Considerando a los estadounidenses como el Otro en el caso de los migrantes que regresan en Xohuayán, propongo pensar en las casas en cuestión como un reflejo de esa relación de alteridad: el resultado es la construcción de una nueva identidad que funde elementos del Otro y elementos propios para enfrentarse a un contexto en movimiento.

La “conciencia creadora” (Lotman, 1996:43) de los migrantes que construyen sus casas en Xohuayán no se limita a esos espacios, sino que abarca un conjunto de elementos que se vuelven parte del mismo discurso y hacen posible la traducción de la otredad en el lenguaje

propio: la indumentaria, el lenguaje, la música, la actitud en diferentes ocasiones, elementos propios de los migrantes del pueblo, son parte fundamental de un discurso sobre la relación con el Otro. En efecto, interpretando la esencia estadounidense a través de esos factores y llevándola a Xohuayán, estas personas no sólo crean una nueva identidad para sí mismas, sino determinan la presencia en el pueblo de realidades antes ajenas, y ahora traducidas para ser comprensibles y asimilables.

En el primer capítulo de la tesis introduzco el fenómeno de la migración, usando como herramienta conceptos elaborados por la sociología, ciencia que se ha ocupado de este tema más que otras. Entre estos conceptos, es central el de transmigración, entendida como manera para describir movimientos transfronterizos de personas sin considerar que el abandono de un contexto por otro sea definitivo o completo y sin enfocarse en la idea de estado-nación. Abordo ese tema apoyándome en los trabajos de Ludger Pries (1998) y Steven Vertovec (2009). Después, presento la migración mexicana a los Estados Unidos y los resultados de diferentes estudios que se llevaron a cabo sobre este tema y que introducen ideas como la de “cultura de la migración” (Durand, 1998), frontera como *borderland* (Re Cruz, 2009) e “islas sociales” en las cuales los inmigrantes reproducen sus patrones culturales (Good Eshelman 2005). Luego, describo las etapas de la migración yucateca a los Estados Unidos empezando por el Programa Bracero (1942-1964) y terminando con un análisis de la situación actual (Cornelius *et al.*, 2008; Cornejo Portugal *et al.*, 2011). Finalmente, trato la cuestión de la familia en el contexto indígena de México (Robichaux, 2002a, 2002b, 2004, 2005) con un enfoque en la familia yucateca (De Pierrebourg, 2014 y Quintal, 2003) y presento unos estudios que analizan los cambios generados en esos grupos familiares por la migración internacional (Castilleja, 2005; Good Eshelman, 2005 y otros).

En el segundo capítulo sigo analizando la migración, pero me enfoco en el contexto del sur de Yucatán (Cornelius *et al.*, 2008; Fortuny Loret de Mola, 2004; Quintal, 2003) y, en particular, en Xohuayán. Basándome en mi experiencia de campo en este pueblo y en las declaraciones de algunos de sus habitantes, trazo las etapas del recorrido de vida que lleva a los migrantes a cruzar la frontera, trabajar en los Estados Unidos y regresar a Xohuayán. En la mayoría de los casos, este recorrido se repite más de una vez en la vida de estas personas. Al final, describo la situación de los que se quedan en el pueblo, en particular de las mujeres, de los adolescentes y de los niños, para demostrar cómo la experiencia de la migración no afecta sólo a los que vivieron en el extranjero.

El tema de la migración me lleva a tratar, en el tercer capítulo, la cuestión de las remesas, el dinero y los bienes que los migrantes envían a su comunidad de origen desde el extranjero. En este caso, abarco diferentes estudios que se hicieron sobre remesas en el contexto de México y otros países, considerando estos intercambios de un lado a otro de las fronteras nacionales como unos de los factores más importantes en el estudio de la migración (Duany, 2010; Lynn López, 2010; Garip, 2012 y otros). Luego, expongo la cuestión de las casas que a menudo se construyen en las comunidades de origen de los migrantes con el dinero enviado desde el extranjero. Estas construcciones, grandes y con fachadas ricamente decoradas, se consideran, en diferentes casos, como paradojas por el hecho de quedarse vacías, siendo sus propietarios en otro país (Lynn López, 2010 y Fletcher, 1996). Eso no suele pasar en Xohuayán, donde la mayoría de estas viviendas son ocupadas por emigrantes regresado o sus familias. Finalmente, describo la cuestión de las remesas y las casas en este pueblo, presentando las opiniones y observaciones de algunos habitantes de ese y de otros pueblos aledaños. También, destaco que en la vida de Xohuayán las casas construidas gracias

a las remesas tienen un rol importante en la comunidad por la experiencia de vida que representan y los discursos que se crean a partir de ellas.

Habiendo discutido la importancia de las casas en el estudio de un contexto migratorio, en el cuarto capítulo trato el tema del espacio —espacio en general y espacio doméstico— en las comunidades indígenas de Yucatán. Aunque no quiera plantear una uniformidad del área en donde se habla maya yucateco en este sentido, me parece interesante entablar una discusión con estudios que se hicieron en contextos cercanos sobre este mismo tema. Para lograrlo, presento primeramente una investigación sobre el concepto de territorialidad entre los mayas coloniales, concretado a través de las relaciones entre personas y del uso de la tierra (Okoshi Harada, 1995). Este estudio sugiere la existencia de conceptos parecidos —y distintos de los que son propios de la cultura occidental— en el Yucatán contemporáneo. Luego, expongo un estudio que, a través de un acercamiento lingüístico, propone un análisis sobre los conceptos de espacio y casa entre los mayas del sur de Yucatán (Hanks, 1990). Finalmente, a través de la comparación con estudios llevados a cabo en otras comunidades de la península y de los datos de mi trabajo de campo, discuto el espacio doméstico de Xohuayán y la relación que las personas tienen con éste (De Pierrebourg, 2014; Vapnarsky *et al.*, en prensa; Le Guen, en proceso; Le Guen, 2006; Guzmán Urióstegui, 2007; Sánchez Suarez, 2006). Aquí, sugiero que la manera que tienen los habitantes de Xohuayán de ocupar el espacio doméstico no cambia en los casos en que éste es constituido por las nuevas casas construidas gracias a las remesas o por viviendas menos llamativas y más típicas.

En el último capítulo analizo las casas que se construyen con el dinero enviado desde el extranjero y otras características que, junto con éstas, identifican en el pueblo a los migrantes y los definen por su experiencia en los Estados Unidos. En fin, me apoyo en unos

conceptos de la semiótica elaborados por Bajtín (1981, 1982 [1979], 1986) y Lotman (1996, 1998, 1999, 2000, 2003 [1981]) para proponer que ese conjunto de elementos puede considerarse como una estrategia a la cual recurren los emigrantes para enfrentarse con su experiencia en el extranjero y con la otredad representada por los estadounidenses, y, al mismo tiempo, para crear nuevas identidades y papeles sociales empezando por esa otredad.

El contexto: Xohuayán

Como explico en detalle en el Capítulo 2, elegí Xohuayán para mi trabajo de campo porque en Oxkutzcab, su cabecera municipal, me comentaron que en el pueblo se veían claramente los efectos de la migración. Las observaciones de las personas que me dieron este consejo determinaron no sólo la elección del pueblo investigado, sino también el tema de la investigación. Al hablarme de los efectos de la migración en Xohuayán, la primera cosa que esas personas nombraron fueron las grandes casas que se construyen con el dinero que llega de los Estados Unidos. Consiguientemente, intenté acercarme al tema de la emigración internacional a través de la clave que me se me había dado en esos comentarios: si para las personas el efecto más importante era la construcción de este tipo de casas, decidí que a partir de ese elemento iba a empezar mi observación del fenómeno.

Los datos que presento para describir el pueblo provienen de cuatro fuentes: primero un documento de autor desconocido que me entregaron en el Centro de Salud de Xohuayán; segundo unos textos académicos donde se cita el pueblo; tercero las opiniones sobre el pueblo de sus habitantes y de quienes viven en los pueblos aledaños; y cuarto, las declaraciones de algunos habitantes elegidos como representantes de la comunidad en la Junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán, la cual tuvo lugar en Oxkutzcab el 12 de noviembre de 2014.



Fig. 1. Ubicación del estado de Yucatán. © Graphi-Ogre. Imagen tomada del sitio Map of Mexico: <http://www.map-of-mexico.co.uk/espanola/copyright.htm> (Fecha de actualización: 28/04/2015).

La primera de esas fuentes declara que Xohuayán se localiza en el municipio de Oxkutzcab, en el estado de Yucatán, entre los meridianos 89° 22' y 89° 46' de longitud oeste y los paralelos 20° 21' y 19° 58' de latitud norte, y tiene una altura promedio de 50 metros sobre el nivel de mar. Aunque pueda parecer despreciable, esta altura es un detalle importante, encontrándose Xohuayán en la única zona de la península ocupada por cerros: la región Puuc⁵. Como explica De Pierrebourg en una comparación entre Xohuayán y Xul —pueblo que se encuentra pocos kilómetros al oeste— con respecto a Xul, Xohuayán:

[...] ha tenido y tiene todavía una fuerte tasa migratoria también, pero su historia es muy diferente, ya que fue fundada a finales del siglo XIX por tres familias. Si el centro de Xul y el de Xohuayán se extienden sobre un terreno plano, las periferias, donde alternan terrenos planos de *kankab* y elevaciones rocosas, son más escabrosas. Estas dos comunidades están rodeadas de cerros deshabitados. (De Pierrebourg, 2014b:143)

⁵En maya yucateco *puuk* significa montículo.

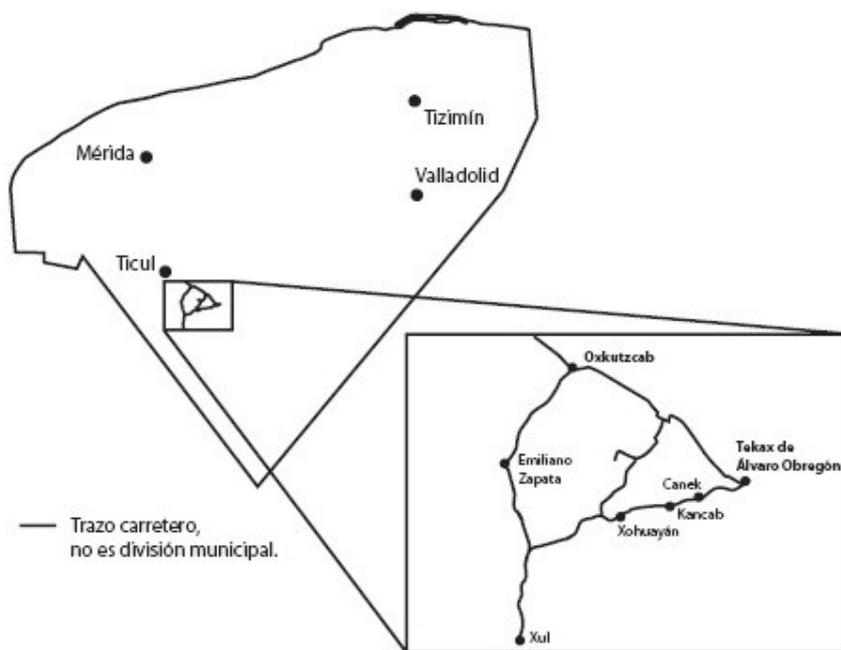


Fig. 2. Mapa de la región de Xohuayán. Imagen tomada de Guzmán Urióstegui 2007.

Encontrar los detalles de la fundación de este pueblo es difícil, porque parece que en el siglo pasado cambió dos o tres veces su cabecera municipal: si actualmente es Oxkutzcab, en el pueblo se dice que antes era Tekax y, antes, otro municipio. Por consiguiente, la búsqueda de información en los archivos se hace muy ardua: no encontré documentos sobre Xohuayán ni en Oxkutzcab ni en Tekax, y la búsqueda en el Archivo General del Estado de Yucatán en Mérida requeriría un tiempo muy largo, que yo preferí dedicar a mi estancia en el pueblo. Sin embargo, en el documento que me donaron los empleados del Centro de Salud y que se fundamenta en entrevistas hechas con los habitantes del pueblo, se declara que los primeros pobladores de Xohuayán eran originarios de la localidad de Tixmehuac y fundaron ese nuevo pueblo, al principio como ranchería, en 1918. El documento cita las sucesivas fases de desarrollo de Xohuayán:

1930: Ya se contaba con un instructor CONAFE, que se encargaba de enseñar a los habitantes de la localidad.

1941: Se construyó la iglesia católica.
1950: Se habilitaron 70 ejidatarios; esto favoreció la inmigración hacia la localidad.
1976: Se construyó el templo presbiteriano.
1986: Se fundó el palacio municipal.
1989: Se construyó la escuela primaria.
1991: Se hizo el preescolar, en 1995 se instaló la telesecundaria, mismo año en que el IMSS COPLAMAR inició sus servicios en un local improvisado que se encuentra ubicado en la parte de atrás de la actual clínica.
2011: Se construyó la escuela de educación inicial.⁶

Actualmente en Xohuayán viven 1502 personas y hay entre 700 y 800 viviendas.

Parece que el nombre se refiere a las huayas, plantas frutales presentes en el pueblo.⁷ La mayoría de las personas económicamente activa trabaja en el campo y, cuando no tiene una milpa propia, percibe un salario mínimo. Se cultivan sobre todo maíz, frijol, espelón, ibes, calabaza, jícama y berenjenas. Las ocupaciones más difundidas, junto con la agricultura, son la albañilería, para los hombres, y el bordado y pintado de hipiles para las mujeres. Otros se dedican a la apicultura, a la crianza de ganado o tienen taxis colectivos que diario llevan a la gente desde Xohuayán hasta los pueblos cercanos. Algunas personas declararon que hace treinta años las siembras se manejaban por temporada, pero eso ya no es posible, y muchos campesinos dejaron de invertir en el campo, porque los productos químicos, considerados necesarios, son demasiado caros.⁸ El documento del Centro de Salud explica que, por la imposibilidad de encontrar un trabajo que permita un crecimiento significativo de la economía familiar, 80% de los hombres de Xohuayán emigra a los Estados Unidos.⁹

La tierra de Xohuayán es de tipo ejidal y mide 1700 hectáreas.¹⁰ Para hablar del tema del ejido en el contexto yucateco, se puede argumentar que:

⁶Documento sin autor que me fue donado por los empleados del Centro de Salud de Xohuayán el día 15 de enero de 2015.

⁷Junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán. Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014.

⁸*Ibidem.*

⁹*Ibidem.*

¹⁰*Ibidem.*

Fruto de reivindicaciones y luchas campesinas del centro de México, el ejido se instaure en la península y las distintas comunidades mayas lo asumen de acuerdo con su forma de producir y de relacionarse con la tierra. Por eso la mayor parte de las tierras quedaron como de uso común; algunas se parcelaron en virtud de la introducción de cultivos que suponían una utilización permanente del suelo. El uso comunal de la tierra acentuó la importancia que el ejido ha tenido para la organización y reproducción de la comunidad, ya que la pertenencia al mismo da acceso a la tierra, a las fuentes de agua y a los recursos forestales. (Quintal, 2003:347)

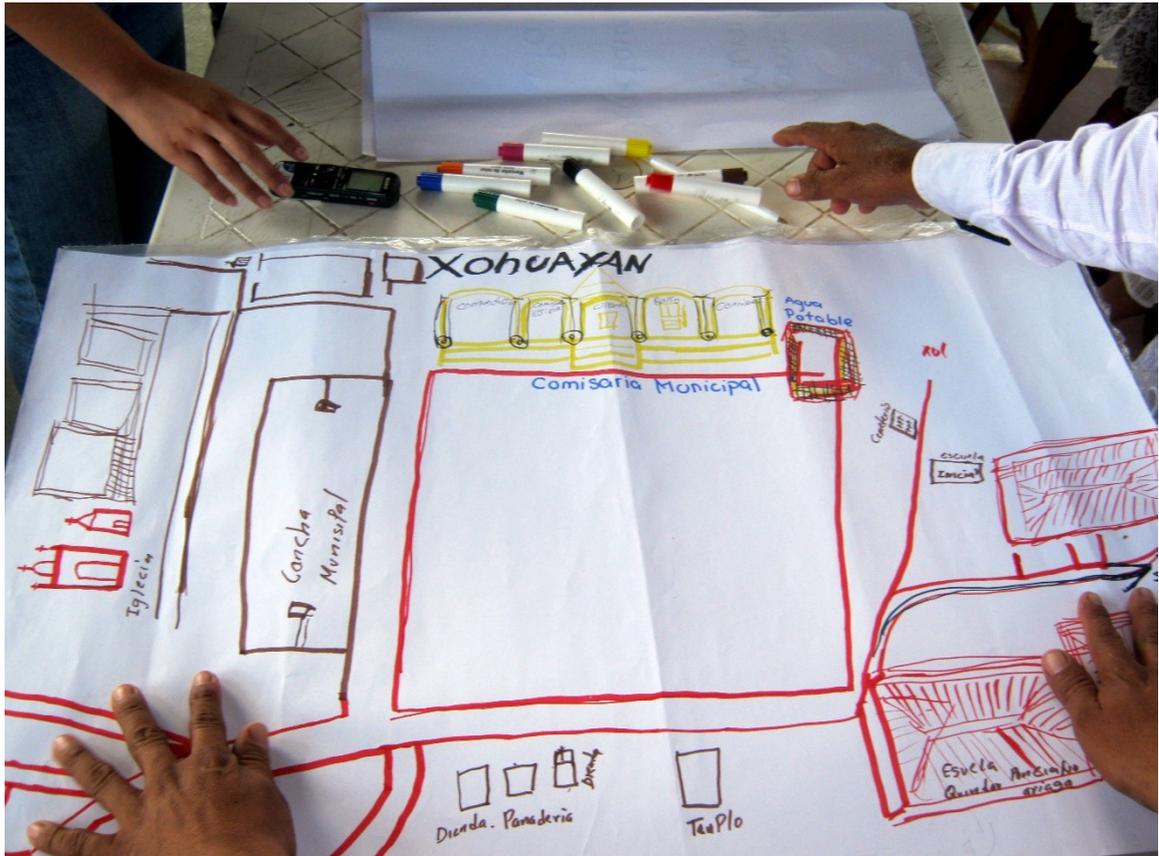


Fig. 3. Mapa del centro de Xohuayán dibujado por algunos habitantes del pueblo en ocasión de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán que tuvo lugar en Oxkutzcab el 12 de noviembre de 2014. Archivo de la autora..

Así que las tierras del pueblo se consideran, teóricamente, de uso común. No obstante, el tema es más complejo porque hace unos años la mayoría de los ejidatarios de Xohuayán vendieron

parte de sus tierras —que ahora resultan privadas— de tal manera que, en la práctica, el ejido es mucho más reducido que como aparece en los mapas.

Los habitantes de Xohuayán llaman a sí mismos *xohuaymil'o'ob*¹¹, hablan principalmente maya yucateco y consideran su manera de hablar esta lengua, particular y propia del pueblo. Por el hecho de hablar maya desde niños con sus padres, se consideran a sí mismos como mayas, más en el sentido de hablantes de la lengua maya, que en relación con una identidad indígena.¹² En palabras de Jesús Guzmán Urióstegui, antropólogo que conoce bien la comunidad, los habitantes de Xohuayán:

De manera tajante, rechazan [...] el hecho de que se les denomine como indios, concepto que consideran denigrante en términos no raciales, sino culturales. Ellos no lo son porque son *macehualob*, trabajan y viven de la tierra, no andan desnudos ni tienen plumas en la cabeza. (Guzmán Urióstegui, 2007:103)

Como en la mayoría de las comunidades yucatecas, las personas afirman que su lengua no es la “verdadera maya”, sino una versión híbrida y españolizada de una supuesta lengua maya más pura, que, se dice, se habla en otras zonas de la península de Yucatán. Una creencia de este tipo se debe a políticas del gobierno yucateco que buscan exaltar, a través de la lengua y de otros elementos, una cultura maya relacionada con el pasado pre-colonial de la península. A pesar de esos esfuerzos, las personas de Xohuayán, así como todos los habitantes de la península que hablan maya, siguen usando y transformando su lengua. El maya yucateco, como cualquier otra lengua del mundo, sigue los cambios que viven las personas que lo hablan y no desiste de actualizarse y modificarse. Sin embargo, no por sus diferencias con el maya antiguo esa lengua tiene menos dignidad.

¹¹En maya -il es un sufijo relacional que se usa para establecer pertenencia a un pueblo o a una institución. -O'ob es el sufijo plural (Le Guen, comunicación personal).

¹²Junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán. Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014.

La realidad de Xohuayán es multifacética, y no siempre las opiniones que las personas quienes viven en las comunidades aledañas expresan sobre el pueblo son coherentes con lo que observé durante mi estancia en el lugar. Por ejemplo, en Oxkutzcab, Akil y otros pueblos, es opinión común que en Xohuayán hay sólo mujeres, estando todos los hombres en los Estados Unidos. Eso no resulta ser cierto, como discuto en detalle en el capítulo 2 (dedicado a la migración en Xohuayán). Se dice también que todas las casas del pueblo son muy grandes y que no hay casas con el techo de huano porque la gente tiene dinero; y que por esta misma razón cuando van a Oxkutzcab las mujeres de Xohuayán se reconocen por sus pies: “Las otras, de Tekax, de otros pueblos, tienen los pies diferentes. Ellas tienen las plantillas finas, ¡no caminan!”.¹³ Además, de las mujeres del pueblo se dice que visten unos hipiles — término general para indicar los vestidos tradicionales mayas— muy bonitos y finos. Eso es cierto, al punto que durante mi primera visita al pueblo, quedé impresionada por la cantidad y la belleza de los hipiles que vi. Un impacto visual inesperado como ese me llevó a reflexionar en torno a la idea de globalización.

Llegada a Xohuayán, me di cuenta de que la situación del pueblo no encajaba dentro de los modelos tradicionales que ven en el contacto con una realidad externa la progresiva pérdida de las costumbres y particularidades locales. Llegué al pueblo influenciada por la idea de que continuos contactos con los Estados Unidos necesariamente transforman la realidad de una comunidad haciéndola menos peculiar y más semejante a la de un mundo uniformado que se puede definir como global. Para discutir sobre esta situación tomaré como ejemplo la indumentaria femenina. No obstante, hay otros elementos que podrían servir por el mismo propósito, como el hecho de que en el pueblo “Casi no hablan español, es pura maya”,¹⁴ es

¹³Don L., comunicación personal. Oxkutzcab, 10/11/2014.

¹⁴L., comunicación personal. Oxkutzcab, 11/03/2014.

decir que la emigración de muchas personas y la presencia de una realidad externa en la cotidianidad del pueblo no han significado la pérdida de la lengua local. También podría usarse como ejemplo la directa proporción que existe entre el tamaño y la riqueza de los detalles de una casa construida gracias a las remesas y la presencia de las casas con el techo de huano consideradas tradicionales, puesto que cuanto más dinero tienen los propietarios de las casas, más casas de este tipo habrá en su solar, contradiciendo así la teoría según la cual el flujo de dinero que llega de los Estados Unidos y se usa para construir nuevas viviendas, determina el abandono de las viviendas típicas del pueblo.



Fig. 4. Mujeres de Xohuayán en la comisaría del pueblo. Xohuayán, 11/11/2014. Archivo de la autora.

Para introducir la discusión que toma como ejemplo la indumentaria femenina, quiero precisar que, antes de conocer el sur de Yucatán, había hecho varias temporadas de campo en Sisbichén, un pueblo en el oriente del estado. Allí había observado que diferentes factores, entre los cuales la falta de dinero y la posibilidad de comprar ropa comercial y barata directamente en el pueblo o en lugares cercanos, habían llevado muchas mujeres a usar cotidianamente ese tipo de indumentaria y, sólo en ocasiones especiales, a vestir el más tradicional y caro hipil. De igual forma, en Valladolid, la ciudad más grande de la zona, es difícil ver mujeres con este traje, y muchas se adaptan a una moda comercial típica de la zona.

Estaba segura de encontrar en Xohuayán una situación parecida, siendo que, en mi opinión, el continuo contacto con un país extranjero debía de significar un cambio radical en la moda femenina. Sin embargo, la mayoría de las mujeres del pueblo viste cotidianamente el hipil y todas, en ocasión de las festividades públicas o privadas, visten estos trajes bordados ricamente, muy caros, a veces de estreno para la ocasión. Ellas hablan con orgullo de su indumentaria, sobre todo porque en la mayoría de los casos ellas mismas bordan los hipiles. En los pueblos cercanos se conocen los trajes de Xohuayán por sus bordados elaborados así como por su belleza.

La posibilidad de comprar las telas y los hilos o los vestidos ya preparados, ambas opciones consideradas caras, se relaciona con el flujo de dinero que llega al pueblo de los Estados Unidos. Aunque se pudiera pensar que en un contexto como este, en continuo contacto con el extranjero, el vestido tradicional sería remplazado por una indumentaria considerada más moderna, en Xohuayán la migración ha reforzado la costumbre de vestir y confeccionar el hipil. En un proceso que se mueve en el sentido opuesto respecto a lo que se considera normal dentro de una realidad abierta a lo global, la indumentaria tradicional

encuentra su máxima apreciación como motivo de orgullo y de identidad. Durante las fiestas en las cuales pude participar en Xohuayán, las mujeres que vestían los hipiles más elaborados y caros eran las que tenían un esposo emigrante, estuviera éste en los Estados Unidos o presente en la fiesta, reconocible por su estilo cholo¹⁵. De la relación entre este estilo y la indumentaria considerada tradicional hablo más en detalle en el segundo capítulo, mientras que aquí sólo quiero discutir, a través de este ejemplo, cómo el concepto de globalización como apertura progresiva y uniforme de una realidad a otra realidad considerada, global resulta inadecuado.

En un artículo sobre la situación global, Anna Tsing (2000) trata la tendencia, del mundo contemporáneo a hablar de globalización como de una nueva era en la cual la única escala que se puede pensar es la escala mundial o global. Según esta autora, este fenómeno descrito con entusiasmo en la mayoría de los estudios académicos y externos a la academia tiene que analizarse de manera crítica para que sea posible entenderse no sólo su esencia, sino también la razón de la exaltación que ha causado y sigue causando a nivel mundial. Hace más de 20 años los teóricos de la economía, los activistas de las ciencias sociales, los publicitarios y los antropólogos empezaron a discutir sobre la era global. Tsing propone una comparación entre el modernismo, que se difundió como perspectiva de una realidad mejor después de la segunda guerra mundial, y la globalización, considerada por algunos con el mismo optimismo. Las dos corrientes tienen en común el hecho de haber generado entusiasmo en muchos autores de las ciencias sociales. El entusiasmo que genera la idea de un mundo global, en la opinión de la autora, se debe a la relación que muchas personas ven entre este concepto y los conceptos de cambio, transformación, viaje e inter-conexiones.

¹⁵“En términos generales, cholo significa "miembro de una pandilla" o "persona conocida y de la vecindad (Smith 1992 en Cornelius *et al.* 2008:239).” En este caso, los “cholos” de Xohuayán son los que visten pantalones y playeras anchos, gorras grandes y, a veces, tienen el cabello cortado a ras.

La globalización dio vida a muchos proyectos relacionados con la idea de un mundo global. Analizando estos proyectos, la autora se enfrenta con la idea de escala: pensar en un mundo global significa transformar el concepto de escala y dar nuevos significados a lo regional en contraste con lo global, a lo estático en contraste con lo dinámico y la circulación. Algunos antropólogos se han unido al debate sobre la globalización aceptando sus premisas acerca de una substancial unidad presente a nivel global, idea que va en contra al principio antropológico de la diversidad. Tsing critica el hecho de que muchas veces este debate ha llegado a la conclusión de que las diferencias a pequeña escala presentes en el mundo están relacionadas con el fenómeno de la globalización; es decir que este fenómeno abarca a cualquier nivel la vida social del mundo global. Superar esta convicción quiere decir dejar de imaginar como polos opuestos una supuesta fuerza global y las entidades locales; ambos elementos contribuyen a crear los cambios que transforman la realidad contemporánea.

Al mismo tiempo, para Tsing hay que considerar los desarrollos propios de esta época no sólo como expansiones a nivel global de elementos que antes veían limitada su capacidad de circulación, sino como fenómenos complejos. De estos últimos podemos intentar estudiar los resultados a futuro, pero no podemos declarar con seguridad cuál será su camino. La globalización, finalmente, no es un proceso lineal y sencillo: de ella existen diferentes tipos cuya presencia simultánea en el mundo define diferentes maneras de interpretar la era global y también diferentes maneras de enfrentarla.

Así que, aplicando el análisis de Tsing al contexto de Xohuayán y al uso del hipil en una comunidad donde se supondría una desaparición de las tradiciones locales en favor de una realidad más global, se entiende la necesidad de considerar las diferentes escalas de la sociedad y su vínculo con la globalización. No tiene sentido considerar este pueblo en

relación con una apertura hacia un mundo global sin tomar en cuenta su falta de uniformidad interna, como sucede en todas las comunidades. La migración internacional trajo a Xohuayán el estilo cholo para los hombres, y reforzó el hábito de bordary vestir el hipil para las mujeres, demostrando que la influencia de una realidad externa sobre una comunidad no implica necesariamente el olvido progresivo de lo que en este momento ahí se considera propio.

El método de investigación: el trabajo de campo

La antropología tiene como tarea operar con la premisa de que existen diferencias (relativismo) para tratar de entender por qué existen estas diferencias y por qué las percibimos (Remotti. 2000:187). La parte de la investigación que incluye la experiencia de campo debe comenzar precisamente en el supuesto relativismo para registrar los datos que el antropólogo encuentra a lo largo de su trabajo. Acercarse a estos datos presupone un proceso complejo, en el cual el investigador se acepta a sí mismo como presencia externa y capaz de influenciar los datos mismos, los cuales difícilmente pueden considerarse como entidades autónomas y objetivas. Más bien, los datos existen porque el antropólogo los buscó, son respuestas —de otros y de él mismo— a sus preguntas.

A principio del siglo pasado, Bronislaw Malinowski señaló directrices generales de la investigación antropológica en la introducción a su libro *Argonautas del Pacífico Occidental* (2011 [1922]). Siendo las fuentes antropológicas extremadamente ambiguas y complejas por estar cristalizadas en el comportamiento y la memoria de las personas, para Malinowski la tarea del antropólogo, sobre todo al principio de su trabajo, es recoger “datos concretos”. Malinowski hizo famosa la *observación participante* como un método eficaz para la investigación antropológica, centrado en la prolongada y “activa” permanencia del antropólogo en las comunidades estudiadas. Este método ha sido reevaluado en las últimas

décadas, sobre todo por la pretensión de objetividad de los datos producidos de esta manera y por la voluntad de considerar a la sociedad como una reproducción sinecdótica de todas sus partes. El observador debe ahora considerar otros niveles junto con la *observación participante*, como el nivel en que el antropólogo “observa a los demás que observan su participación” (Pavanello, 2010:55). La observación participante se convierte así en “observación de la participación” (Tedlock, 1991 en Pavanello, 2010:55). Como ya argumentó Bourdieu en los años 70, el observador debe tener en cuenta el hecho de que su mirada está influenciada por el punto de vista del espectador (Bourdieu, 1972 en Pavanello, 2010:73).

En las últimas décadas se ha afirmado que los datos recogidos por el antropólogo no pueden producir un conocimiento objetivo, ya que siempre están “culturalmente contruidos” (Pavanello, 2010:58). La admisión de esta falta de objetividad, sin embargo, no impide que la investigación antropológica tenga un valor, siendo su objetivo no la representación objetiva de la realidad estudiada, sino la “representación subjetiva de un proceso de intercomprensión” (Pavanello, 2010:66). Como explica Pujadas (2000) refiriéndose a las reflexiones de Hastrup (1992) sobre el trabajo de campo: “[...] la verdadera experiencia etnográfica no es la de la ‘otredad no mediatizada’, sino la experiencia de la conexión entre el ‘nosotros’ y el ‘otros’” (Pujadas,2000:131). En palabras de Hastrup, “el etnógrafo en el campo es el *locus* de un drama que es el origen de su reflexión antropológica”. Entonces, el abandonar el presupuesto positivista según el cual es posible separar la experiencia del antropólogo de los datos que se obtuvieron a través de la misma, implica aceptar la “naturaleza experiencial del trabajo de campo” (Hastrup, 1992:117).

Las ciencias sociales han sido el terreno de un debate presente aún hoy en día en que se discute la validez de un método de investigación que privilegia un análisis cuantitativo de

los datos, contra otro que privilegia un análisis cualitativo. Hammersley y Atkinson (1994), refiriéndose a las teorías filosóficas que están en la base de estas dos categorías de análisis, llaman positivismo a la primera y, naturalismo a la segunda. Ambas teorías han sido criticadas, y muchos autores ya consideran que estos puntos de vista —positivismo y naturalismo— resultan poco útiles a la hora de analizar datos relativos a las ciencias sociales. La primera postura, el positivismo, pretende explicar los que considera productos sociales, mientras que la segunda, el naturalismo, quiere describirlos y aceptarlos como una forma de sentido común.

Del positivismo se desarrolla un tipo de investigación que se basa en el experimento, considerado en el contexto de las ciencias naturales, o sea como una posibilidad de averiguar una lógica escondida bajo fenómenos que siguen leyes universales. Al mismo tiempo, este tipo de investigación presume una objetividad del método y de los resultados, objetividad que deriva de una observación directa de fenómenos tangibles y de una uniformidad metodológica. El riesgo de una postura positivista en las ciencias sociales consiste en la posibilidad de usar los datos para confirmar o para rechazar una teoría ya formulada, transformando, de tal manera, la investigación en una comprobación.

La segunda categoría de análisis, denominada por los autores naturalismo, implica un método cualitativo de investigación, y busca estudiar el mundo social a través de procedimientos que respetan y toman en cuenta la realidad local de los fenómenos, el punto de vista de las personas sobre su realidad y la espontaneidad de los datos. Sobre todo, este acercamiento a las ciencias sociales implica una división conceptual entre los fenómenos físicos y los fenómenos sociales: los segundos no se pueden encasillar dentro de leyes universalmente valiosas. De acuerdo con el naturalismo, sostienen Hammersley y Atkinson, el

etnógrafo tiene que acercarse a los datos buscando serles fiel e intentando entender cuáles significados guían los comportamientos de los actores que actúan en el contexto estudiado.

En las últimas décadas, las posturas positivista y naturalista han sido criticadas por diferentes autores y, muchas veces, sus métodos de investigación se han dictaminado como inadecuados para lograr resultados dentro de las ciencias sociales. Estas críticas fueron promovidas por las corrientes internas a la filosofía de la ciencia, por las tendencias filosóficas europeas, por el postestructuralismo y por las influencias marxistas y feministas. La principal acusación era la de ignorar la influencia de la misma investigación sobre los fenómenos sociales estudiados. Al mismo tiempo, se criticaba la idea de que un de trabajo etnográfico pueda resultar en una descripción de una realidad social objetiva y completa y que se desarrolle bajo la menor influencia posible por parte del mismo investigador.

Muchos autores, pues, dejaron de intentar borrar la acción del investigador sobre la investigación, y aceptaron como inevitable su influencia sobre los datos. Se habla, en este caso, de reflexividad, con referencia al hecho de que “[...] las orientaciones de los investigadores pueden tomar forma mediante su localización sociohistórica, incluyendo los valores e intereses que estas localizaciones les confieren” (Hammersley y Atkinson, 1994:31). En la opinión de Hammersley y Atkinson, la reflexividad de la investigación etnográfica no implica un compromiso de ésta última con unos fines prácticos o políticos, sino su objetivo sigue siendo la producción de conocimiento. Al mismo tiempo, la reflexividad no debe ser aceptada como un inevitable compromiso con la imposibilidad de describir el realismo de una situación: como inevitable reflejo de la participación del investigador en el contexto estudiado, la reflexividad propone una dirección de análisis sincera y valiosa. Esta dirección incluye una intervención activa del investigador en la producción de los datos, datos que él

selecciona, filtra a través de sus propias categorías y luego interpreta. Como propusieron diferentes autores, el papel activo jugado por el investigador puede, en sí, ser un interesante índice capaz de proporcionar datos a la investigación. Analizando la reacción de los actores sociales a la presencia del etnógrafo se obtienen muchas informaciones sobre los mismos actores y acerca del contexto en el cual se mueven.

Finalmente, el positivismo y el naturalismo han sido criticados por las implicaciones de la relación que plantean entre la teoría y la metodología de trabajo. Según corrientes de investigación más recientes, en el momento en que llega a conclusiones teóricas, el etnógrafo debe estar seguro de haber explorado diferentes caminos metodológicos en su investigación para encontrar y, al mismo tiempo, crear uno que se adapte mejor al contexto estudiado. El proceso a través del cual se concibe este método debe ser explicado de manera explícita junto con los resultados de la investigación, de manera que el lector pueda imaginarse alternativas y caminos diferentes. Si al presentar el contexto, los eventos, los actores y las dificultades encontradas el etnógrafo sabe argumentar la elección de su metodología de trabajo, el lector evaluará como idóneas sus decisiones. El resultado del trabajo etnográfico, según los autores de este texto, no debería estar comprometido políticamente, o sea no debería producirse considerando unos fines prácticos afuera de la producción de conocimiento, porque esto podría distorsionar las conclusiones de la investigación.

Por el hecho de estudiar personas, la etnografía, en palabras de Ferrándiz, “no es un modelo de investigación cerrado, sino más bien heterogéneo como los objetos de estudio” (Ferrándiz, 2011:13). Esta heterogeneidad sugiere y, tal vez impone, una metodología de trabajo de silueta difusa, o sea el uso de herramientas de investigación que se adapten al contexto estudiado y, al mismo tiempo, que se modifiquen y propongan, como consecuencia

de la experiencia que el etnógrafo vive durante su trabajo de campo. Las formas de practicar la etnografía no deben ser sumisas a modelos rígidos ni a esquemas teóricos definidos, porque ésta:

[...] es emergente, y puede ser concebida como un proceso en el que se establecen dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre realidad y texto, entre diseños de investigación y situaciones cambiantes, entre escenarios de campo y aplicación de técnicas de investigación, entre la posición del investigador y la de los informantes, entre los investigadores y las audiencias de sus textos, etc. (Ferrándiz, 2011:14)

Por consiguiente, es indispensable que este tipo de investigación tenga el objetivo principal de adaptarse al contexto en el cual se usa y buscar herramientas nuevas y flexibles para lograr unos resultados consistentes con la situación estudiada y con el objetivo de la disciplina. Además, el etnógrafo puede encontrar las respuestas a muchas preguntas en la misma metodología de trabajo que adopta: el hecho que la experiencia obligue al investigador a usar unas herramientas más que otras, implica que el contexto estudiado tiene algunas características que pueden apreciarse a través de una toma de conciencia de la importancia de la experiencia de campo en sí.

Usando el término *esquizofrenia metodológica*, Ferrándiz (2011) sugiere la idea de que la investigación etnográfica obliga al investigador a convertirse en el principal instrumento de la misma y a vivir, como consecuencia, una clase de desdoblamiento. Éste se debe al hecho de experimentar la realidad cotidiana del contexto estudiado como si fuera la realidad propia del etnógrafo, conformándose lo más que se pueda al entorno y, al mismo tiempo, mantener una visión global de la situación y de las circunstancias que cotidianamente se viven. Siendo la adaptación del etnógrafo a su entorno y del entorno al etnógrafo un proceso muy lento, la permanencia de éste en el campo tiene que ser planeada tomando en cuenta las dificultades que el investigador enfrenta.

Es cierto que, si quiere llevar a cabo una investigación que tenga resultados innovadores e interesantes, el etnógrafo necesita quedarse en el campo durante bastante tiempo, el necesario cuando menos para generar una confianza recíproca entre su persona y las personas que viven allí o que participan de este contexto; el investigador, como actor externo y a menudo desconocido, se presenta en la escena con la esperanza de ser parte de ésta, aunque sea por un breve lapso. Cuando ya se ha creado una situación de confianza y el contexto estudiado se ha vuelto menos extraño y más ordinario, el investigador puede empezar a concentrar su atención en los temas de su trabajo.

Catharine Good Eshelman (2005) formuló unas reflexiones en relación con la investigación antropológica sobre la migración. Esta autora declara que cuando la antropología se ocupa de migración no debería concentrar todos sus esfuerzos en tratar de interpretar números y estadísticas, porque de esta manera corre el riesgo de descontextualizar personas y culturas. En cambio, es importante el estudio de casos que involucran a personas de carne y hueso como miembros de una comunidad. Aunque existen muchas diferencias entre los lugares que los emigrantes dejan y aquellos a dónde llegan, entre la educación, el trabajo y las costumbres, es posible encontrar tendencias generales gracias a los estudios que se centraron en casos específicos (Good Eshelman, 2005). En esta misma línea, David Robichaux afirma que a través del estudio del “comportamiento real” (2005:214) es que se pueden aprender los valores y las normas propios del sistema familiar de muchas comunidades mexicanas, así como las diferentes variaciones que se han desarrollado en las regiones del país.

Sin embargo, es cierto que gran parte de los trabajos sobre migración se construyen sobre datos estadísticos y son resultado investigaciones de tipo cuantitativo. Durante mi

trabajo de campo en Yucatán me enfrenté muchas veces con datos de este tipo. Por ejemplo, en la región sur del estado se hicieron muchos estudios enfocados a la recopilación de datos y cifras que permitieran comparar la migración de la zona con la de otras partes de Yucatán y México. Aunque estas interesantes investigaciones hayan aportado “datos duros” a este trabajo, preferí acercarme al tema de la migración de otra forma. Siempre he quedado con muchas preguntas acerca de la pretensión de veracidad de los datos presentados en tablas y diagramas, cuyo origen no siempre es claro. Leí muchos trabajos de este tipo, basados sobre todo en encuestas y dedicados al análisis de la región sur de Yucatán. Sin embargo, decidí omitir aquí parte de estos datos pues, después de 2 meses y medio de estancia en el pueblo de Xohuayán, conociendo las dificultades, la complejidad, la multiplicidad de opiniones, puntos de vista e historias de vida, no supe cómo enfrentarme con la aparente claridad de unos datos que, en mi opinión, no logran reflejar la complejidad de la situación que describen.

Estoy convencida de que hay ámbitos en los cuales las investigaciones de tipo cuantitativo tienen un papel fundamental en la averiguación de una cuestión, sea de tipo social u otros. Sin embargo, no encontré en la elaboración de tablas de datos generales, ni en la encuesta o el cuestionario, ni tampoco en la entrevista estructurada, métodos suficientemente eficaces como para ser el *focus* principal de la recolecta y elaboración de datos para mi propia pesquisa.

Así las cosas, los datos que presento sobre Xohuayán deben considerarse como el resultado de mi estancia en el pueblo, de las relaciones que tejí con sus habitantes y de las reflexiones que hice sobre las experiencias cotidianas que viví en Xohuayán. En mi opinión, en el contexto de una comunidad pequeña, donde se logra una visión general de la vida del lugar a través de la participación en su cotidianidad esos datos son los más útiles. En lugar de

acercarme a las personas a través de entrevistas organizadas y estructuradas, preferí dejar que las informaciones que me interesaban salieran espontáneamente en conversaciones cotidianas.

A este propósito, es interesante señalar que, a mediados del siglo pasado, Bajtín criticaba de la literatura rusa el concepto de discurso monológico, que a menudo vuelve estéril al diálogo, quitando a los sujetos de la narración su potencial activo y transformando una relación entre sujetos en una simple interacción entre objetos. Según él, Dostoievski representó un cambio en este sentido: la polifonía de sus obras provocó un pasaje del papel de sujeto desde el autor hacia los personajes dentro del discurso. José Alejos García propone que en la antropología se use el concepto de discurso monológico, contrapuesto al discurso propiamente dialógico. En el primer caso, el autor de un trabajo antropológico finge no existir dentro de la realidad que describe; así, logra pretender un control absoluto sobre los sujetos que describe “[...] convirtiendo lo que originalmente fueron relaciones dialógicas, en un monólogo, donde los “nativos” son descritos, analizados e interpretados sin tener la posibilidad de expresarse por sí mismos, si no es a través del discurso autoral” (Alejos García, 1995:213).

Etnografías de este tipo se caracterizan por la búsqueda positivista de una manera para encajar dentro de un esquema dado todos los elementos de una sociedad, quitando cualquier papel a la creatividad y a la invención. En contraposición, otros tipos de etnografías buscan enfatizar la cara opuesta de la sociedad, es decir, la creatividad, la relación dialógica, la participación. En palabras de Alejos García:

Así pues, se trata de lograr una “comprensión creativa” eminentemente dialógica, que implica, no la concepción monológica del investigador-autoridad que describe al otro, ni tampoco pretender convertirse en el otro, sino que por el contrario [...] debe establecerse una relación dialógica, en que ni uno ni otro pierdan su capacidad de participación, donde la posición de “exterioridad” del investigador sea precisamente lo

que posibilite el diálogo y la comprensión profunda de una cultura. (Alejos García, 1995:215)

Es en este sentido que yo quise acercarme al trabajo de campo sin buscar esquemas ni reglas generales de comportamiento, sino dejando que las experiencias cotidianas en el pueblo guiaran mis opiniones sobre lo que pasa en Xohuayán en relación con la migración. En lugar de intentar sacar datos, por el temor que salieran solo respuestas forzadas, me limité a vivir en Xohuayán, acostumbrarme a su ritmo de vida, conocer sus habitantes y participar en muchas de las actividades del pueblo.



Fig. 5. El trabajo de campo: aprendiendo a hacer tortillas con doña Alicia Miis López. Xohuayán, 18/11/2015.
Foto de Mildred Domínguez López.

Dejando de buscar esquemas dentro de los cuales encajar la complejidad de la vida de Xohuayán, pude darle espacio a elementos que, viviendo en el pueblo, se perciben pero no se mencionan, o de los que se sabe pero no se expresan; cuentos que son historias reales e historias que sólo se consideran chismes. El universo complejo de lo dicho y lo no dicho no encuentra espacio en una investigación de tipo cuantitativo. Intenté darle voz a las sensaciones comunes del pueblo y, aunque será siempre a través de mi voz que se den a conocer aquí, espero sea claro mi intento de describir la complejidad de los datos, más que el querer explicarlos. Pude trabajar de esa manera porque tuve la suerte de quedarme en el pueblo desde finales de octubre de 2014 hasta la mitad de enero de 2015. Aunque no fue mucho, el tiempo que tuve a mi disposición para conocer sin prisa Xohuayán, y para que sus habitantes me conocieran a mí, fue un elemento crucial de mi trabajo de campo.

Quise especificar aquí el origen de mis datos de campo porque creo, así como afirma Pujadas, que

[...] el lector de etnografías precisa que el sujeto-etnógrafo aporte el máximo de evidencias sobre las condiciones y características de obtención, ya no sólo de la información o el dato, sino de las ideas interpretativas del etnógrafo asociadas a la información seleccionada como pertinente [...] que necesariamente supone la exclusión de otras informaciones posibles. (Pujadas, 2000:132)

Así que es importante que el lector de un texto académico, en mi opinión un lector de cualquier tipo, posea la información acerca de los instrumentos que se usaron para enfrentarse con la experiencia del trabajo de campo y de la sucesiva elaboración de los datos obtenidos con el fin de estudiar una cuestión o problema. Eso porque sólo así un trabajo puede entrar dentro de una discusión más amplia sobre el mismo tema y aportar a juicios críticos.

Por último, quiero aclarar el por qué decidí omitir los nombres de casi todos los informantes que cito en este trabajo. Escribir sobre migración internacional implica, por lo menos

en este contexto, hablar de actividades ilegales. Si por un lado me parecía justo citar los nombres completos para hacer justicia a la generosidad de quien me regaló su historia, su tiempo y su opinión, por otro lado, preferí indicar a esas personas sólo a través de una inicial, para evitar declarar en un texto académico el nombre y el apellido de quien sin malas intenciones, cometió un acto considerado como ilegal, cuando menos en un lado de la frontera.

Capítulo 1

Procesos de transmigración: de Yucatán a Estados Unidos, de Estados Unidos a Yucatán

1.1 México en el proceso de transmigración

La migración se puede considerar como uno de los elementos más característicos de la circulación de personas en el mundo, y especialmente en México, entre finales del siglo XX y principios del XXI (Zolla y Zolla Márquez, 2004). Hace 15 años, Ludger Pries sostuvo que ya no era posible hablar de migración como de una fase unidireccional, compuesta de emigración y, tal vez, regreso al país de origen (Pries, 1998). Con el fin de entender la migración como una nueva forma de existencia, por lo tanto, se empezó a usar el término *transmigración* para indicar los movimientos que, en el tercer milenio, van más allá del modelo tradicional de emigración, inmigración, y posiblemente re-emigración, que había caracterizado el flujo de personas durante el siglo pasado. Los transmigrantes viven en una realidad transnacional, cambian varias veces de residencia en el curso de sus vidas y son parte de familias transmigrantes y, por lo tanto, a menudo divididas y con frecuencia en movimiento (Pries, 1998). Además, adentro del modelo transnacional, los emigrantes ya no son considerados como actores sometidos a fuerzas globales que les controlan, sino como *active participants* (Re Cruz, 2009; D'Aubeterre Buznego, 2000).

Según Steven Vertovec (2009), el concepto de transnacionalismo “describe la condición en la cual, pese a las grandes distancias y a la presencia de fronteras internacionales [...] ciertos tipos de relación han sido intensificados y ahora toman lugar paradójicamente en un planeta en extensión (planet-spanning)” (Vertovec, 2009:3). El autor distingue lo transnacional de lo internacional, atribuyendo al primero intercambios de actores no-estatales,

situados a lo largo de fronteras nacionales, mientras que el al segundo le atribuye una constante referencia a relaciones Estados-Nación (Vertovec, 2009:3).

Ferrándiz señala algunos cambios que, dentro de los estudios que toman en cuenta el contexto transnacional, atribuyen más importancia a unas técnicas de investigación que a otras, como sucede con la comparación. Este es un método al cual algunas corrientes de la etnografía había quitado importancia al finalizar la época en la cual su objetivo era construir comparaciones totales entre contextos distintos y distantes. En los estudios transnacionales se manifiesta nuevamente la necesidad de comparar, aunque ahora la comparación se hace dentro de un modelo de investigación basado en la centralidad de conceptos como intercambio, interacción e interconexión. Con el objetivo de proponer cuáles son los objetos de estos tipos de estudio, Ferrándiz cita un trabajo de Hannerz del final del siglo pasado (Hannerz, 1998b en Ferrándiz 2011) donde se mencionan: comunidades estudiadas bajo una perspectiva multilocal, estudios de lugares que son escena y, al mismo tiempo, protagonistas de una gran movilidad, estudios de fronteras, de migraciones, de diásporas, sobre las multinacionales y las organizaciones transnacionales, el turismo, el ciberespacio y los medios de comunicación.

Hoy en día, la experiencia de la migración transnacional es el contexto dentro del cual individuos, familias y comunidades experimentan la vida y crean significados (Fletcher, 1996). Sin embargo, según Rachel H. Adler, hablar de *transnationalism*, o de transmigración, no introduce nada nuevo —como no sea el término— en un proceso que ya estaba caracterizado por la propensión de los emigrantes a mantener vínculos sociales con su comunidad de origen y a regresar a su país cuando la situación lo permitía. Como sugiere esta autora, hoy la novedad más incisiva en el panorama de la migración es la tecnología; gracias a los recursos tecnológicos disponibles, los emigrantes pueden viajar de manera más rápida y

mantener así los contactos con sus comunidades. De todas maneras, el concepto de transnacionalismo se vuelve una herramienta fundamental para aquellos académicos que quieran, abordando la migración, superar una perspectiva nacionalista y alejarse de una idea de Estado nación como contenedor dentro del cual, de manera lógica e innata, se desarrollan los eventos, las identidades y las relaciones sociales (Caglar, 2001 y Teohorn, 2004 en Parrella y Cavalcanti, 2006).

Estudiar las vidas y los puntos de vista de los migrantes implica entender que, para ellos, entrar en este proceso implica una consecuente división de familias, de comunidades y de las mismas personas. Al mismo tiempo, a lo largo del proceso de migración o, mejor dicho, de transmigración, los protagonistas tienen que poner en discusión y reformular muchas categorías, como vivienda, comunidad y Estado nación (Fletcher, 1996).

Bajo el punto de vista de la migración, México es un país de origen, tránsito, destino y retorno de migrantes respecto a Estados Unidos, sobre todo debido a su posición geopolítica (Adler, 2000). La migración de su población es un fenómeno de gran importancia y es el objeto de la investigación de muchos autores. En 2000, el censo de los Estados Unidos registró que los latinos eran la minoría más grande en Norteamérica, y los mexicanos representaban dos tercios de los latinos (Rose *et al.*, 2008). Según Alicia Re Cruz, la frontera entre México y Estados Unidos ha funcionado como modelo para el desarrollo de todos los estudios enfocados en la idea de *borderland*, que se encuentra estrictamente conectada con el concepto de transnacionalismo (Re Cruz, 2009). Jorge Durand ha hablado de una “cultura de la migración” en referencia a los muchos mexicanos que se ponen en el flujo de la migración transnacional (Durand, 1998).

Según Catharine Good Eshelman (2005), a pesar del hecho de que la migración requiere una adaptación, a veces dramática, a nuevas situaciones, la cultura —en el caso estudiado por ella se hace referencia a una cultura mesoamericana— no desaparece para permitir la integración, sino que cambia para seguir existiendo. Para los emigrantes el contexto social de origen es la principal referencia y los recursos provenientes de la nueva vida de los que se han ido a menudo se utilizan para asegurar la continuidad de la pertenencia a la comunidad de origen en una lógica más colectiva que individual. Esta funciona de manera opuesta respecto a una lógica capitalista, pero no es por eso que se considera menos consistente o menos racional: a menudo, los emigrantes actúan de modo que el resultado de sus acciones sea la pertenencia a su comunidad de origen (Good Eshelman, 2005). Esta autora habla, en el caso de los nahuas del Alto Balsas (Guerrero), de “islas sociales” donde los emigrantes reproducen, en el extranjero, sus propios patrones culturales (Good Eshelman, 2005).

Celia Mancillas Bazán y Daniel Rodríguez Rodríguez (2008) estudiaron la participación de una comunidad de origen indígena de Ocoyucan (Puebla) en un amplio proceso de migración internacional, especialmente a los Estados Unidos. Lo que se desprende de este estudio es un alto grado de flexibilidad, pues las familias, de manera bastante uniforme, se adaptan a la nueva situación (uno o más miembros en el extranjero). Esta adaptación tiene su fundamento en el mantenimiento de las relaciones con la comunidad de origen; las personas que viven en el extranjero siguen participando activamente en la vida de su comunidad y no pierden los beneficios que esta participación conlleva. El estatus de miembro se mantiene principalmente a través de una financiación directa de fiestas religiosas, eventos familiares, patronales y políticos. Quien vive en el extranjero recibe, unos días

después de estos eventos, fotos y vídeos de las fiestas en las que ellos, como migrantes, han participado desde el extranjero.

La experiencia de la migración no provoca una ruptura con las tradiciones culturales de los emigrantes, sino más bien la experiencia de la comunidad se ve enriquecida y fortalecida con la incorporación de nuevas prácticas. Al mismo tiempo, la familia, en lugar de fragmentarse, construye fuertes relaciones que cruzan las fronteras (Mancillas Bazán *et al.*, 2008).

1.2 Emigrar desde Yucatán

1.2.1. *La migración indígena desde el sureste de México y sus problemas teóricos*

Aunque se hable mucho de migración indígena, este término conlleva dudas y cuestiones relativas a qué quiere decir “ser indígena” en México y quién se considera como tal. Si en el prefacio introduje la cuestión de la identidad indígena a través del ejemplo de Pomuch, en este apartado presento datos sobre la migración de una parte de la población de México, cuya identidad conlleva a un gran número de reflexiones.

Un estudio reciente declara que “[...] durante los últimos veinticinco años y, sobre todo, a partir de la década de los noventa [...] el componente indígena de los flujos migratorios a nivel internacional creció rápido” (Cornelius *et al.*, 2008:26). Entre los pueblos mexicanos declarados indígenas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI en adelante), unos más que otros están involucrados en el fenómeno de la migración. En 1995, 85% de los emigrantes indígenas de México pertenecían a 13 de alrededor 60 grupos de lenguas indígenas presentes en el país. Estos eran:

[...] purépechas, mayas, zapotecos, mixtecos de Guerrero, Oaxaca y Puebla; mazatecos de Oaxaca, otomíes de Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla y Veracruz; nahuas de Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Veracruz y San Luis Potosí; chinantecos de Oaxaca; kanjobales de Chiapas; totonacas de Veracruz; mazahuas del

Estado de México; choles de Chiapas y mixes de Oaxaca. (Zolla y Zolla Márquez, 2004)

Los lugares a los que los migrantes indígenas han ido con mayor frecuencia, hasta el momento, son los campos agrícolas de la frontera en el norte y el noreste de México, 105 ciudades mexicanas y las zonas circundantes de las mismas, los Estados Unidos y Canadá (Zolla *et al.*, 2004). Juegan un papel clave como motor de las frecuentes migraciones factores ecológicos (baja productividad de las tierras y fenómenos climáticos), cuestiones relacionadas con la propiedad de la tierra (venta forzosa de los terrenos a utilizar para fines distintos de la agricultura; falta de tierras) y la crisis en los precios de los productos agrícolas (Rubio *et al.*, 2000). Además, la presencia de parientes en el extranjero abre la posibilidad de probar otra vida fuera de la comunidad, y otros factores, tanto sociales cuanto económicos, incentivan, sobre todo en los jóvenes, la migración.

Aunque resulta difícil abordar la migración bajo una perspectiva de regionalización, los estudios sobre este tema diferencian etapas históricas y zonas migratorias:

1) la región *histórica* o *tradicional*, integrada por los estados de Aguascalientes, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas; 2) la región *Centro*, conformada por el Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, México, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro y Tlaxcala; 3) la región *Fronteriza* o *Norte*, constituida por Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Sinaloa, Sonora y Tamaulipas; 4) la región *Sur/Sureste*, formada por Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán. (Corona, 2000; Durand, 1998; Durand y Massey, 2003 en Cornelius *et al.*, 2008:24-25)

Los estados del Sur-Sureste de México se consideran como la región migratoria mexicana más joven, por ser los últimos que se incorporaron al flujo migratorio a los Estados Unidos. Al mismo tiempo, algunos autores consideran que esta región concentra la mayor parte de los emigrantes indígenas del país (Durand y Massey, 2003; Fox y Rivera-Salgado, 2004 en Cornelius *et al.*, 2008:27). Según Cornelius y colegas:

Las regiones del Sur-Sureste y del Centro son [...] las regiones proveedoras de migrantes más importantes con relación a la población de estas entidades. Son las únicas regiones que, durante los últimos quince años, han registrado incrementos de la población migrante con relación al porcentaje de su población total. (Cornelius *et al.*, 2008:27-28)

1.2.2. La primera ola de migración internacional desde Yucatán en el siglo pasado: el Programa Bracero

En la península de Yucatán el fenómeno migratorio internacional alcanzó un nivel notable con las emigraciones laborales de los yucatecos por el Programa Bracero entre 1942 y 1964 (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011). Este programa, establecido entre México y Estados Unidos durante la guerra, quería suplir a la falta de mano de obra en campo agrícola en este último país: "Los trabajadores mexicanos recibieron contratos cortos (de dos a seis meses) que les permitirían entrar a los Estados Unidos en forma legal, en el entendido que regresarían a México una vez que sus contratos concluyeran" (Cornelius *et al.*, 2008:64). Sin embargo, Yucatán se incorporó más tarde al programa, "[...] principalmente en la década de los cincuenta y principio de los sesenta, poco antes de que el Programa concluyera" (Cornelius *et al.*, 2008:38).

En el Archivo General del Estado de Yucatán ubicado en Mérida se encuentran documentos de los años 1960, 1961 y 1962 relativos al Programa Bracero en Yucatán (fig. 6).¹⁶ De su lectura se comprende la gran cantidad de hombres que quería emigrar a Estados Unidos para trabajar. Aunque sea muy difícil encontrar información sobre el número de braceros provenientes de una comisaría, porque en los documentos oficiales sólo se habla de municipios, estos documentos resultan interesantes porque de ellos se desprenden las características del fenómeno que surgió con el Programa Bracero.

¹⁶Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo, Vol. 1, Expedientes 1224 y 1228 de 1960 y 1961; Vol. 2, Expediente 1228 de 1962.

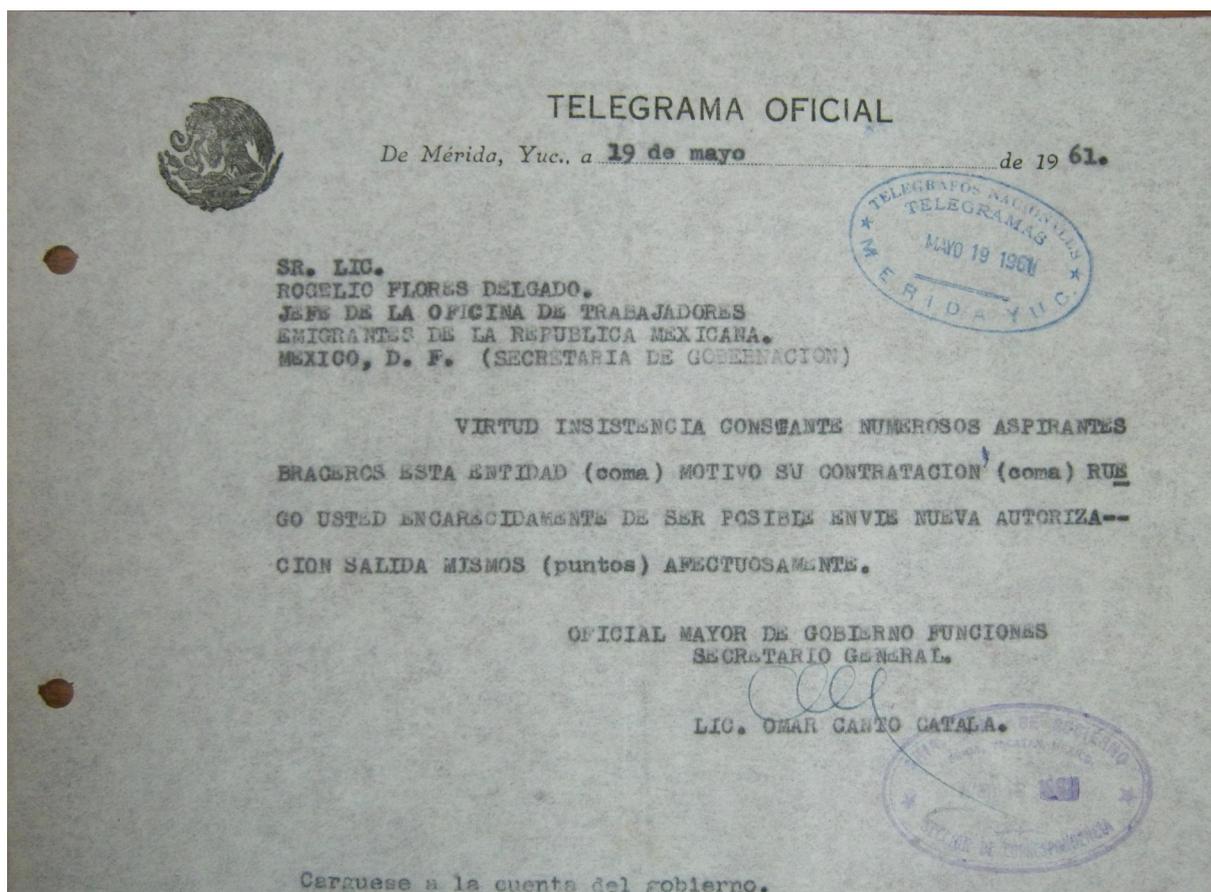


Fig. 6. Solicitud del 29/05/1961 en la cual el Gobierno de Mérida ruega la publicación de una nueva autorización para aspirantes braceros, a causa de los numerosos aspirantes. Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo, Vol. 1, Expedientes 1224 y 1228 de 1960 y 1961. Archivo de la autora.

Existen documentos en los cuales el Gobierno del estado pide al Gobierno Federal que publique nuevos avisos de trabajo para braceros, porque muchas personas tienen la voluntad de ir a Estados Unidos, pero no lo pueden hacer de manera legal. En algunas cartas, los parientes de personas que ya se encuentran en la frontera norte de México ruegan el gobernador de Yucatán para que ayude a estas personas. Sin esta ayuda, los braceros corren el riesgo de verse obligados a contratar *polleros*, personas que ayudan a los emigrantes a cruzar la frontera ilegalmente a cambio de dinero. En otras cartas, escritas por los mismos aspirantes braceros que se encuentran en Chihuahua y otros lugares cercanos a la frontera, se solicita la

U
Empalme Amora Julio 6 de 1961.
Sr. Agustín Franco Aguilar.
Gobernador Constitucional del
Estado de Yucatán.

Muy Sr. nuestro.

Codjuntamente a la presente estamos remitiendo relación de trabajadores Yucatecos aspirantes a braceros, que nos encontramos en este centro de contratación sin esperanza alguna para contratarnos, así también para sustentarnos, ya que carecemos de dinero, que es lo más indispensable que todo ser humano necesita para subsistir.

Venimos a esta desde el mes de Diciembre del año pasado con el fin de enrolarnos en las oficinas de control del valle de Guaymas, que es donde en años anteriores se ganaba las cartas para contratarse, mas grande fue nuestra sorpresa al entrararnos que dicho control no entraria en vigor ese año, y desde ese mes a este Sr. Gobernador, solo Dios sabe lo que hemos hecho para sobrevivir, hemos pasado los momentos más críticos y penosos de nuestra vida, al grado tal de tener que mendigar los lonches de los braceros contratados para poder comer, hubo uno que estuvo a punto de perecer de inanición y no queremos que eso suceda

Fig. 7. Carta de aspirantes braceros yucatecos al Gobernador de Yucatán. Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo, Vol. 1, Expedientes 1224 y 1228 de 1960 y 1961. Archivo de la autora.

ayuda del gobernador para legalizar su presencia como futuros trabajadores en los Estados Unidos. Si no podían registrar su nombre en las listas del gobierno, muchas personas llegaban a los centros de contratación en la frontera norte de México, y allí esperaban que su situación laboral fuera regularizada para poder cruzar.

La Figura 7 es una foto de la primera hoja de una carta enviada al Gobernador Constitucional del estado de Yucatán desde Empalme, Sonora, el 6 de julio de 1961. Quienes escriben son yucatecos llegados allí seis meses antes con la esperanza de recibir la autorización para cruzar la frontera como braceros. Empalme era uno de los centros de contratación en donde llegaban los aspirantes braceros. En esta carta 160 yucatecos de diferentes municipios piden al Gobernador su ayuda para que su situación de braceros se vea legalizada y poder así ir a Estados Unidos. Declaran: “Sólo Dios sabe lo que hemos hecho para sobrevivir, hemos pasado los momentos más eréticos y penosos de nuestra vida, al grado tal de tener que mendigar los lonches de los braceros contratados para poder comer [...]”. Los aspirantes braceros declaran que, aunque no puedan cruzar la frontera, tampoco pueden regresar a Yucatán por las deudas que contrajeron con el fin de llegar en el lugar donde se encuentran.

1.2.3. La invención de la Riviera Maya y su papel en la migración internacional desde Yucatán

Antes de verse interesada en los flujos migratorios internacionales, en el siglo XX la península de Yucatán ya presentaba abundantes movimientos internos que se caracterizaban por una migración de tipo laboral desde los pueblos a las ciudades más grandes, como Mérida, y a Quintana Roo. Estos movimientos se hicieron más fuertes desde la segunda mitad de los 70, con la crisis de la producción de henequén a causa de “[...] una disminución de los precios

internacionales, la aparición de nuevos competidores como Brasil y Tanzania, el surgimiento de fibras sintéticas y nuevas tecnologías” (Cornelius *et al.*, 2008:33).

Algunos estudios destacan cómo la construcción de Cancún y de otros polos turísticos en Quintana Roo desde los 70 detuvo durante algunas décadas un fenómeno que, en otros estados mexicanos, fue menos tardío (Cornelius *et al.*, 2008). En un texto dedicado a la migración yucateca hacia los Estados Unidos y coordinado por Cornelius, Lewin Fischer y Fitzgerald, los autores declaran: “En cierta forma puede decirse que el elaborado desarrollo turístico de Quintana Roo ha trastocado las fronteras internacionales, creando un pequeño "norte" dentro el "sur" mexicano” (Cornelius *et al.*, 2008:39-40). Según Lewin Fischer, migrantes yucatecos, “no sólo han migrado a Quintana Roo en el pasado, sino que siguen migrando a ese estado en forma paralela a la migración internacional” (Lewin Fisher, 2012:17).

Desde las últimas décadas del siglo pasado, Cancún y otros centros turísticos de la Riviera Maya se transformaron en polos de atracción para las poblaciones de muchos municipios y comisarías del interior del estado de Yucatán. Según algunos autores es posible describir este proceso como " [...] un sistema de migración regional en el cual Yucatán destaca como la entidad de mayor expulsión migratoria y Quintana Roo como la principal zona de atracción” (Cornelius *et al.*, 2008:31). En este caso, es interesante notar cómo el desarrollo de unas partes de la costa de Quintana Roo como zona de atracción turística de primer nivel “ha estado fuertemente entrelazada en torno a una construcción simbólica en donde ‘la autenticidad cultural’ y la ‘riqueza natural’ se utilizan para exaltar el encanto de las actividades turísticas (Cornelius *et al.*, 2008:31-32).” La invención de una “cultura maya” para los turistas, propia de un pasado que luce en los sitios arqueológicos y en los museos se

apoyó en el trabajo de miles de habitantes indígenas de la península, cuyas lenguas, tradiciones y hábitos han sido ignorados exceptuando cuando servían para alimentar el mito de la perpetuación de la cultura maya.

En Xohuayán, algunas personas dicen que no existe sólo la migración internacional, sino que hay algunos hombres que van también a Mérida y que antes algunos iban a trabajar a Cancún. A., migrante a los Estados Unidos que ahora vive en el pueblo, dice que antes la gente migraba, pero sólo a lugares cercanos, como a Oxkutzcab y otras poblaciones, mientras que actualmente hay más migración y a lugares lejanos, como Estados Unidos.¹⁷ Aunque sea imposible asignar a este “antes” una fecha precisa, es interesante notar como se considera la migración hacia el Norte como un fenómeno actual, en comparación con la migración a lugares cercanos, que pertenece a un tiempo que existía “antes”.

1.2.4. Emigrantes yucatecos: ¿quiénes son, a dónde van y por qué? Algunos datos generales

Como explican Inés Cornejo Portugal y Patricia Fortuny Loret de Mola (2011), fue sólo desde los años 90 que el fenómeno de la migración internacional en Yucatán se hizo más fuerte. La migración a los Estados Unidos de América se incrementó hasta el 450% entre 2000 y 2005. El ritmo de migración más acelerado de estos años se debe principalmente a la presencia de una red de relaciones transnacionales que facilita el tránsito de los yucatecos al Norte. En Xohuayán, es muy común que los emigrantes viajen al Norte porque tienen parientes allá que los ayudan en la búsqueda del trabajo y que, muchas veces, les prestan el dinero para cruzar la frontera. A., quien viajó a los Estados Unidos 2 veces, la primera por 4 años y la segunda por 2, se juntó allá con sus 3 hermanos. Hace años que regresó a Xohuayán,

¹⁷Junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán. Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014.

pero 2 hermanos siguen allá. Uno murió durante una pelea.¹⁸ L., 26 años, acaba de regresar de Santa Rosa, California; emigró cuando tenía 16 años y dice que allá todavía tiene allá un hermano y muchos primos.¹⁹

El destino de estos emigrantes son las grandes ciudades de la Costa Oeste de los Estados Unidos: Los Ángeles, San Francisco, y Portland sobre todo, además de otras ciudades como Denver, en Colorado (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011). En los últimos años han aparecido nuevos destinos entre las metas principales de los yucatecos en los Estados Unidos.

Los migrantes de Oxkutzcab, que antes se dirigían casi exclusivamente hacia la Bahía de San Francisco, ahora también se desplazan a Portland, Oregon, donde se encuentran con paisanos de otros municipios del estado como Maní y Chapab, entre otros. Una vez consolidadas las redes sociales en Oregon, la nueva generación de migrantes de Oxkutzcab se dirige directamente hacia Portland, sin tener que pasar por la Bahía. (Cornelius *et al.*, 2008:40)

Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola (2011) destacan que, en los pueblos yucatecos en que centraron su búsqueda (Oxkutzcab, Peto, Muna y Dzab) y, en general, en la península, los que migran son “[...] los más jóvenes, más aptos y más saludables.” (p. 88), o sea, varones en edad productiva y la mayoría de ellos lo hace para mejorar su condición económica. En su mayoría, los migrantes son “[...] jóvenes, casados, jefes de hogar masculinos con hijos, que migran para proveer el apoyo a sus familias en las comunidades de expulsión” (Cornelius *et al.*, 2008:105). Sin embargo, en el flujo de emigrantes se insertan también hombres mayores y mujeres, estas últimas sobre todo con la expectativa de reencontrarse con su pareja en el extranjero. De eso emerge la importancia de las redes sociales, familiares y de amistad, redes que cruzan ambos lados de la frontera. Gracias a la presencia de estas relaciones y, en particular, de la conexión que existe entre los migrantes y sus comunidades de origen, la

¹⁸A., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

¹⁹L., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

migración a los Estados Unidos se vuelve un proceso de más fácil acceso. Los familiares o los conocidos que ya viven en el extranjero a menudo ayudan a quien quiere emigrar con el pago del desplazamiento, con el alojamiento y con la instalación en el otro país (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011).

Las motivaciones que impulsan estas migraciones son mayormente, pero no únicamente, de naturaleza socioeconómica: “[...] la crisis de la producción henequenera y la consiguiente disminución de la actividad agrícola; la competencia laboral entre trabajadores yucatecos e inmigrantes de otras entidades del país y el intermediarismo comercial, además de los desastres naturales como los huracanes Gilberto e Isidoro” (Cornelius *et al.*, 2008:40). No menos importante es el deseo de un salario más alto, pues en los Estados Unidos los yucatecos suelen ganar hasta diez veces más que en Yucatán. Claramente en el extranjero el gasto cotidiano es mucho más alto que en Xohuayán, pero aún así los migrantes logran vivir en el Norte y, a menudo, enviar dinero a su familia. A., emigrante de Xohuayán, declaró que la razón por la cual la gente de su pueblo empezó a ir al Norte es porque no había dinero: querían mejorar su situación.²⁰

1.3. El contexto migratorio y las relaciones familiares en México

1.3.1. Estudios sobre familia y parentesco en México

De acuerdo con Robichaux (2002a, 2002b, 2004, 2005), hasta hace pocas décadas la antropología había dedicado poca atención al tema de la familia en el contexto mesoamericano. Los pioneros de la antropología de esta región, para clasificar el sistema familiar, se apoyaron en las teorías de Morgan, rechazando de éstas el punto de vista evolucionista. En los años 30 y 40 del siglo pasado, los etnógrafos que estudiaron el sistema

²⁰A., declaración durante la junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para la identificación de las comunidades mayas del Estado de Yucatán. Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014.

familiar mesoamericano tales como Bunzel, Parsons, LaFarge, Byers, Beals, Redfield y Villa Rojas, lo clasificaron como bilateral a pesar de que había elementos difíciles de encajar en esta categoría. La familia mesoamericana también se asoció con el sistema familiar español y se interpretó como un legado de la Conquista, a pesar de que muchos elementos que no tenían nada que ver con este sistema fueron descritos por los académicos. La difusión de argumentos de este tipo, que seguían un formalismo lógico e intentaban encontrar en los términos de parentesco un reflejo de la organización social, desaceleró por muchos años la real comprensión del sistema familiar de estas poblaciones.

Después de unas décadas, resultó clara la imposibilidad de entender una realidad “otra” imponiendo categorías (como las occidentales) que no pertenecen al contexto tratado, como ha pasado en la mayoría de los estudios de parentesco (Schneider, 1995). Desde los años 40 fue G.P. Murdock el primer antropólogo en estudiar el sistema familiar basándose en procesos dinámicos y no en procesos estáticos o en ideas preconcebidas y no adecuadas al contexto estudiado. Murdock se apoyó en las teorías de Meyer Fortes sobre los grupos sociales como procesos. Tal concepto encontró en los años 70 una consideración que se desarrolló de forma independiente en México. Así, algunos antropólogos mexicanos empezaron a considerar a la familia como unidad de producción y consumo, que vivía un crecimiento, un desarrollo y una disminución. Estos antropólogos se inspiraron en los estudios sobre las familias de agricultores de la Unión Soviética dirigidos por el economista ruso Alexander Chayanov. Posteriormente, una tercera contribución a la visión dinámica de los grupos domésticos provino de los estudios realizados en Europa por historiadores, antropólogos y etnógrafos en los años 70.

Por esos mismos años la rama de la antropología que estudiaba la familia finalmente abandonó el paradigma que veía a la familia nuclear como unidad simple y universalmente difundida en los sistemas familiares. También se reconoció la importancia de la herencia, como ya se destacaba en los estudios de LePlay del final del siglo XIX, en la comprensión de la estructura familiar. El antropólogo británico Jack Goody estudió las discrepancias entre el sistema eurasiático y el sistema africano con respecto a la transmisión de la propiedad y asoció las diferentes formas de transmisión a sistemas de valores diferentes. El francés George Augustins (1998) se ocupó, en cambio, de las sociedades campesinas europeas y teorizó que, a través de los diferentes modelos de herencia, se podía entender la manera en la cual los diferentes grupos familiares se reproducen en el tiempo. Según Robichaux (2005) el concepto de “modo de reproducción social” (*mode de perpétuation*) de Augustins es muy útil en el estudio del sistema familiar mesoamericano, ya que permite analizar las relaciones entre las diferentes generaciones sin centrar la atención en la cuestión de la terminología.

Dejando de considerar la cultura como un conjunto de elementos recurrentes y establecidos y empezando a pensarla como un “plan general de vida que da coherencia a sus objetivos y valores” (Robichaux, 2005:302), Robichaux propone considerar el sistema familiar como una evidencia de la presencia de objetivos y valores propios de una cultura particular, la que él define como mesoamericana, y que se distingue de las culturas de otras franjas de la población de México y de América Central.

Robichaux habla de poblaciones mesoamericanas como objeto central de sus investigaciones sobre la familia en México. Con este término, el autor no quiere destacar sólo el conjunto de las poblaciones que el INEGI define como indígenas, sino también aquella población cuyas prácticas socioculturales tienen conexiones con la tradición cultural

mesoamericana y una experiencia como comunidades subalternas. La mayoría de estas personas viven en contextos rurales, pero se necesita tener en cuenta el fuerte proceso de migración que va atrayendo a mucha gente a contextos urbanos; la migración no desplaza sólo a las personas, sino también sus tradiciones, costumbres y hábitos. Entonces, en un discurso sobre las poblaciones que se definen como mesoamericanas, no es suficiente referirse a realidades rurales.

Aunque el concepto de Mesoamérica desarrollado por Kirchhoff al final de los 60 puede considerarse hoy obsoleto, pues la cultura material, central en el análisis de Kirchhoff, no agota la idea de cultura, Robichaux la justifica bajo algunos aspectos y afirma que existe una coherencia entre las maneras de formar familias propias de esta área. Según este autor, esas maneras forman parte de un complejo ideológico que se hereda a nivel social y que representa una respuesta y una solución a los problemas de la vida enfrentados por cada diferente tradición.

Robichaux define el sistema familiar del área mesoamericana como compuesto por *linajes atenuados*. Con la expresión *patrilinea limitada localizada* (2002a, 2002b, 2004, 2005) este autor define un sistema que consta de linajes de poca profundidad donde la residencia y el legado respetan fases cíclicas que marcan el paso de los miembros de la familia a través de varias etapas. Las características de una familia de este tipo son las siguientes: en un grupo familiar, las hijas que se casan se mudan a la casa de sus suegros y, paralelamente, los hijos llevan a sus esposas al hogar paterno de acuerdo con un modelo virilocal. Sin embargo, la virilocalidad es sólo una de las fases con que la nueva pareja casada se enfrenta. La pareja vive con los padres del esposo por un período que varía de acuerdo con el sistema de propiedad de la tierra, las oportunidades económicas agrícolas y no agrícolas, el

número de residentes en la casa, la presencia o ausencia de hermanos mayores en el hogar y otros factores. Al final de este período termina la fase virilocal y la pareja generalmente construye una casa sobre un suelo heredado del padre del esposo, que a menudo se encuentra cerca de la residencia paterna. Lo mismo ocurre con todos los hijos en orden de edad, excepto para el más joven, que hereda la casa de sus padres (*ultimogenitura patrilinea*) y se hace cargo de sus padres hasta la muerte de éstos.

La herencia parece ser un factor clave en este sistema; es el hecho de que haya una transferencia de propiedad entre vivos y que, por lo tanto, los hijos puedan aprovechar su herencia cuando sus padres aún viven permite la evolución de este ciclo por etapas que caracteriza el sistema familiar mesoamericano (Robichaux, 2005). La “bilateralidad” que los primeros antropólogos leían en este sistema estaba relacionada con el hecho de que las hijas, en algunas ocasiones, pueden heredar tierras (sobre todo si no tienen hermanos varones) y por el hecho de que en la división de la herencia se prefieren las hijas a los parientes colaterales masculinos.

Según Robichaux (2005) este modelo se puede encontrar en 30 grupos lingüísticos diferentes en México, Belice y Guatemala y grupos mestizos de Nicaragua y México, y ésta coherencia debería llevar a reconocer el sistema familiar mesoamericano contemporáneo como un elemento propio de un área cultural.

1.3.2. La familia yucateca contemporánea

La familia yucateca contemporánea es el resultado de siglos de contactos entre los habitantes originarios de la península y los españoles. Con el catolicismo, los frailes impusieron entre los nativos muchas normas con el objetivo de cambiar profundamente el estilo de vida de los indios, incluyendo el contexto familiar. Eso repercutió sobre la forma de

las casas y en la organización residencial de las familias, debido a las tentativas de los católicos de transformar aquellas en familias nucleares. Como se explica en un estudio reciente, de “estas obligaciones, de la resistencia maya a adoptar éstas y ciertas prohibiciones, surgió la vivienda yucateca, el *sólar*, terreno donde viven una o varias familias en sus casas, compartiendo o no una cocina, además de un anexo eventual, donde crían animales” (De Pierrebourg, 2014a:13). No se sabe con precisión cuando apareció el término *sólar*; aunque fue probablemente “poco antes del siglo XVIII, cuando se vuelve constante en los testamentos” (De Pierrebourg, 2014a:13).

Aunque por lo que concierne a Yucatán, tanto estado como península, no se puede hablar de un modelo familiar único y coherente, se pueden reconocer patrones que responden a las tesis de Robichaux de una patrilinea limitada localizada (Robichaux, 2005). Diferentes estudios encontraron que en esta región es común que un individuo de sexo masculino decida vivir con su esposa en la casa paterna, para luego abandonar a esa vivienda “[...] aproximadamente al año de haber llegado o cuando nazca el primer hijo de éstos, período durante el cual el individuo —con ayuda familiar— construirá su vivienda, generalmente erigida en un espacio del solar del padre” (Quintal, 2003:318). Los patrones de la patrilinea limitada localizada se presentan más en los pueblos yucatecos que en las ciudades, por las diferencias que existen entre estas dos entidades por lo que concierne a la propiedad privada, el espacio disponible, el tipo de trabajo, el estilo de vida y otros elementos.

En los pueblos yucatecos, así como en muchas otras zonas de México, los vínculos familiares se ven acrecentados por los de compadrazgo. “La institución del compadrazgo o parentesco ritual es otro de los mecanismos que refuerzan, renuevan y acrecientan o extienden los vínculos dimanados de la consanguinidad y de la alianza” (Quintal, 2003:310). Los fuertes

vínculos de compadrazgo que se encuentran hoy en muchos pueblos yucatecos²¹ se acompañan, en algunos casos, como por el ejemplo contextos de migración, por una disminución del número de las familias extensas, substituidas por familias nucleares, o sea compuestas por los padres y los hijos, los cuales comparten el espacio doméstico. Eso depende de muchos factores, que cambian según la zona estudiada y de las condiciones económicas de las personas. En el sur del estado, zona que se caracteriza por una fuerte migración internacional, algunos autores notaron cambios de este tipo: “Prevalece hoy en día la vida en familia nuclear, mientras la agricultura como única fuente de ingreso, en general colectiva, disminuye de manera significativa al ser reemplazada por trabajos asalariados, en la Península o en Estados Unidos” (De Pierrebourg, 2014b:176).

Sin embargo, la tendencia de los hijos varones a construir su vivienda en diversas secciones del solar paterno (Quintal, 2003) pone en discusión el concepto de familia nuclear como entidad que se encuentra, por lo que concierne el espacio doméstico, independiente de otros parientes. Como explica De Pierrebourg: “[...] las relaciones entre familias son todavía visibles en el patrón de asentamiento, donde parientes que son vecinos no separan físicamente sus terrenos o, si existe un muro, será más bajo que aquél que delimita el terreno del exterior, o tendrá un acceso” (De Pierrebourg, 2014b:177).

Durante mi trabajo de campo en Xohuayán, conviví con una familia nuclear que comparte el solar con otra del mismo tipo, la del sobrino del padre de la primera familia. Estos dos grupos domésticos viven en dos casas distintas. Cada casa tiene su cocina, una construida

²¹Durante mi trabajo de campo en Xohuayán (29/10/2014-18/01/2015) me fue contado que hay muchas maneras para crear vínculos de compadrazgo. Entre ellas: cuando salen del último año de la secundaria, los muchachos y las muchachas hacen una fiesta en la cual tienen un padrino o una madrina; en las fiestas de 15 años, las jóvenes tienen diferentes padrinos y madrinas; en todas las ceremonias de sacramentos católicos hay padrinos y madrinas (bautismo, comunión confirmación, boda); en la ceremonia del *hetzmek* un padrino y una madrina cargan en la cadera el niño o la niña (cuya edad puede variar desde algunos meses hasta los primeros años de vida). Esta última ceremonia introduce el niño o la niña a las tradiciones y los hábitos de la sociedad, al compromiso social, y da inicio a su “aprendizaje hacia el futuro” (Guzmán Urióstegui, 2007:111).

como un pequeño espacio afuera de la casa y con acceso sólo desde la casa; y la otra, adentro de una casa de palo y huano en el solar. Además, cada casa tiene su zona de lavado con una batea y unos contenedores para el agua. El baño es compartido y se encuentra en el solar. Los dos grupos domésticos a menudo comparten los espacios: las mujeres se juntan para cocinar en una u otra cocina o para lavar en una de las dos zonas de lavado; las fiestas²² de uno u otro grupo ocupan el solar entero y las energías de ambas familias. Es difícil establecer un patrón que explique cuándo y por cuáles razones los dos grupos domésticos se portan como si fueran uno y cuándo viven de manera independiente, compartiendo sólo la entrada al solar, desde el cual se accede a las dos casas. Por este motivo, en este y otros casos, hablar de familia nuclear excluye parte de los momentos de la vida propios de estos grupos domésticos.

Algunos autores evidencian la importancia de algunos grupos domésticos con respeto a otros dentro las comunidades yucatecas contemporáneas: eso se debe a un “énfasis patrilateral” de las relaciones de parentesco (Quintal, 2003: 369). La consecuencia es la formación de unidades territoriales en los pueblos que ocupan normalmente dos manzanas y llevan como nombre el apellido paterno de su fundador. Dichas unidades se caracterizan por tener un poder a nivel político, social y ritual dentro de la comunidad. Sus integrantes trabajan juntos y poseen el usufructo de partes contiguas del ejido. Durante los momentos de tensión, como las elecciones, los grupos tienden a unirse en dos o tres entidades más grandes, para debilitar algunos sectores de esta red de relaciones cuando el momento de tensión social se ha acabado. En Xohuayán actualmente existen pleitos políticos que reflejan movimientos de este tipo: el pueblo se encuentra dividido entre las familias que apoyan al Partido Revolucionario Institucional (PRI en adelante) y las familias que apoyan el Partido de la Revolución

²²Mientras me encontraba en Xohuayán, en este solar se festejaron: los finados (el día de muertos); un bautismo; una ceremonia durante la cual se comen elotes tiernos y se toma un tipo de pozol.

Democrática (PRD en lo sucesivo). Si como me contaron, cuando hay elecciones la tensión es máxima,²³ en la vida cotidiana quedan sombras de esta división: si los de un grupo matan un cochino y venden la carne en el pueblo, los del otro grupo no la compran; los de un grupo hacen sus anuncios al pueblo desde las bocinas de una casa y los del otro grupo desde otra..²⁴

1.3.3. Familia y migración: antecedentes de estudio en México

De acuerdo con David Robichaux, es importante que nuevos estudios se centren en las variaciones regionales del sistema familiar mesoamericano determinadas por diferentes factores (Robichaux, 2007b:44). Por ejemplo, un estudio de este tipo ha sido realizado por Erin Estrada Lugo (2005) entre los hablantes de maya en Quintana Roo. Se propone ahí la posibilidad de que los lazos patrilineales sean más débiles en las regiones donde hay más disponibilidad de suelo, donde la tierra pertenece a la comunidad y donde la disponibilidad de tierra permite la práctica del método de roza y quema.

Si se establece la presencia de factores que han llevado a la producción de variaciones regionales con respecto a un modelo de la llamada familia mesoamericana, es importante reconocer que, a su vez, estas variantes se modifican en el tiempo. Uno de los principales factores que contribuyen a esta transformación es la migración. Robert V. Kemper (1976) realizó en el estado de Michoacán un estudio sobre la migración que reveló que, como resultado de esta tendencia, la relación de pareja se hizo más igualitaria en favor de las mujeres. De la misma forma, Jennifer Hirsch (2003), durante su investigación en México, notó que en una pareja involucrada en el fenómeno de la migración hay una mayor igualdad y una participación cada vez mayor de las mujeres en las decisiones de la familia. Parece que como consecuencia del fenómeno de la migración existe una tendencia, aunque no

²³Por ejemplo, uno de los dos grupos es acusado de haber roto todos los focos del alumbrado público que el otro grupo, que acababa de ganar las elecciones, había comprado para la comunidad.

²⁴Don C., comunicación personal, 06/11/2014.

universalmente extendida, a nivelar las diferencias entre hombres y mujeres dentro de la pareja.

A menudo, cuando se quedan en las comunidades de origen, las esposas de los emigrantes asumen responsabilidades que antes eran del cónyuge (Zolla y Zolla Márquez, 2004). Durante sus estudios en el Valle de Solís (México) desde 1997, Julia Pauli analizó los cambios en el modelo familiar de las comunidades rurales como resultado de la migración nacional e internacional. Parece que, a pesar de la costumbre postmarital virilocal, las parejas jóvenes optan cada vez más por la neolocalidad. Eso es posible gracias a los recursos financieros disponibles para los migrantes, recursos que son en su mayoría invertidos en la construcción de la casa. De esta manera, por un lado, los hombres pueden llegar a ser independientes de la familia antes de casarse y, por otro lado, las mujeres jóvenes que se casan pueden disfrutar de los beneficios de la neolocalidad. Entre estas ventajas está el hecho de que las mujeres no tienen que compartir la casa con la suegra, práctica que solían vivir con impaciencia (Pauli, 2002:214). También Robichaux (2004) describe la convivencia entre suegras y nueras en la etapa virilocal del sistema familiar mesoamericano como un momento importante (y tal vez crítico) en las relaciones dentro del grupo familiar.

Los estudios llevados a cabo en Ocoyucan (Puebla) por Celia Mancillas Bazán y Daniel Rodríguez Rodríguez (2008) muestran un cambio en la residencia de las jóvenes parejas casadas debido a la migración de los maridos. Generalmente, después de la ida de su esposo, las mujeres viven con los suegros, los cuales administran los recursos financieros que los migrantes envían. La reacción de las mujeres a esta situación es generalmente de impaciencia por las restricciones que esa vida conlleva, por lo que puede ocurrir que decidan vivir solas o seguir a sus maridos al extranjero, dejando a los niños con sus abuelos o tías;

estas últimas pueden adoptar a los sobrinos y reciben una compensación económica de la pareja que vive en el extranjero. Cuando son los abuelos maternos (hombres) los que realizan esta tarea es frecuente que dejen sus actividades productivas para cuidar a sus nietos. Estas nuevas funciones se pueden definir como trabajos en el hogar y son consecuencia de la adaptación de las familias al fenómeno de la migración.

Otro factor importante en la cotidianidad de las regiones mexicanas atravesadas por el fenómeno de la migración es la participación de los emigrantes en la vida de la familia y de la comunidad. Quien vive en el extranjero, de hecho, no desaparece de la escena local, sino que sigue existiendo como en el panorama social de su comunidad de origen y participa, a través de contribuciones económicas, a las celebraciones familiares, religiosas y públicas. Según Catharine Good Eshelman (2005) hay dos fenómenos principales relacionados con la migración que determinan las modificaciones en las comunidades de origen de los migrantes: el envío de remesas y “[...] una supuesta destrucción del tejido social, de la estructura familiar y la cultura” (p. 83). En el caso del sur de Yucatán, y tal vez en otros contextos, es más apropiado hablar de una reconstitución en lugar de destrucción, porque las comunidades involucradas en el fenómeno migratorio se reorganizan y tejen nuevos tipos de tejidos sociales como respuesta a la nueva situación.

Sin embargo, como destaca Aída Castilleja (2005), el tema de la migración está presente en la vida de los pueblos, en los periódicos, en las acciones públicas, en la organización social y, por esto, “[...] constituye un factor de gran importancia para conocer y entender los cambios socioculturales en las zonas de estudio” (p. 99). Muchos estudios en esta dirección han experimentado la presencia del ausente en las ceremonias religiosas y en las ceremonias públicas a través de donaciones desde el extranjero (por ejemplo, Re Cruz, 2009 y

Castilleja, 2005). El análisis detallado de estas donaciones, su función y su camino explora un nuevo aspecto de la familia y de la vida de una comunidad que se transforma y se adapta.

Capítulo 2

Los emigrantes del sur del estado: el caso de Xohuayán

2.1. El sur de Yucatán: de la “huerta del Estado” hacia el Norte

El sur de Yucatán es conocido en la península por la abundante producción de cítricos y de otras frutas al grado que se le suele llamar “la huerta de Yucatán”. Después de la crisis henequenera en esta zona empezó a difundirse este tipo de cultivo; hoy en día los campesinos de la región llevan a diario frutas y verduras para el mercado nacional e internacional a la central de abastos de Oxkutzcab. En Sisbichén, en el oriente del estado de Yucatán, las personas entrevistadas declararon conocer Oxkutzcab y su mercado por los cítricos que allí se venden.²⁵ No obstante su fama, la venta de cítricos en el sur del estado ha venido decayendo, y, con ella, los empleos y los salarios (Fortuny Loret de Mola, 2004:228). Esta es una de las diversas motivaciones por las cuales las personas emigran a los Estados Unidos.

La producción de frutas, y de cítricos en particular, es parte de un proceso que desde los 60 empezó a interesar el sur de Yucatán. Lazos Chavero (1995) lo define como una “revolución agrícola”: se introdujeron nuevas tecnologías y nuevas variedades de cultivos (p. 127). Como explica esta autora:

Rector de este proceso para el sur de Yucatán es el municipio de Oxkutzcab donde para fines de los años 50's, 14 sociedades de riego cubren una superficie de 1446 hectáreas representan el 11% de las tierras del ejido de Oxkutzcab. [...] A partir de este momento se perfilan las dos subregiones de la región sur: la frutícola-hortícola, en los llanos paralelos a la Sierra del Puuk y la milpera tradicional en la misma Sierra y en los llanos hacia el suroeste. Los cambios productivos de la primera subregión contrastan con los cambios políticos de la segunda. Mientras que los fruticultores luchan por el riego para las incipientes huertas, los milperos luchan por la tierra para continuar el cultivo de sus milpas. (Lazos Chavero, 1995:128)

²⁵Dato recogido por la autora durante una temporada de campo de dos semanas en enero de 2014. Sisbichén (Chemax).

La región sur del estado presenta un importante flujo migratorio hacia los Estados Unidos. Para algunos autores, de todo Yucatán esa es “[...] la zona de mayor expulsión a los Estados Unidos” (Quintal, 2003:296). En el sitio del Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME en adelante) se pueden consultar algunos datos relativos a la emigración de los mexicanos a los Estados Unidos. Buscando cuántas matrículas consulares²⁶ fueron expedidas a originarios de Yucatán en 2013 se encuentra que los municipios del sur del estado son, después de la capital, los mayores expulsores. Oxkutzcab, Peto, Muna y Tekax, todos municipios ubicados en el sur o centro-sur de Yucatán, ocupan respectivamente desde el segundo hasta el quinto lugar en la lista de municipios con más emisiones de matrículas consulares en este año, y juntos conforman el 35.2% del total de estos documentos emitidos durante el 2013. Aunque estos son datos oficiales relativos a un fenómeno que es principalmente no oficial e ilegal, es posible hacerse con ellos una idea de la emigración en el sur de Yucatán.

No obstante se pueda pensar que el fenómeno de la migración esté más presente en aquellas zonas, como Xohuayán, que no participaron directamente de la “revolución agrícola” y que Lazos Chavero (1995) define como parte de la región milpera tradicional, es cierto que el municipio de Oxkutzcab, protagonista de esta revolución, es entre los del sur de Yucatán, uno de los mayores expulsores de emigrantes. Terán Contreras menciona que durante los 80, gran parte de los campesinos pudientes de Oxkutzcab o sus hijos habían migrado a los Estados Unidos. A través del dinero obtenido con la migración, pudieron adquirir tierras (Terán Contreras, 1987 en Fortuny Loret de Mola, 2004). Eso se debe al limitado número de personas, con respecto a la población total de la región, comprometidas con el cultivo de frutas y con las nuevas tecnologías en ámbito agrícola. Al mismo tiempo, no se debe excluir la

²⁶“La Matrícula Consular mexicana es un documento oficial emitido por el Gobierno de México para registrar a sus ciudadanos en el exterior. Es un documento exclusivo para mexicanos; es válido para retornar a México; y no puede ser utilizado para viajar a otros países o para la realización de trámites migratorios” (<http://www.ime.gob.mx/es/estadisticas-de-mexicanos-en-estados-unidos>, consultado el 11/03/2015 a las 17.00).

posibilidad de que también las personas que participaron en la “revolución agrícola” decidieran participar en la migración por las atractivas que este fenómeno presenta.

Según algunos autores, no hay una relación directa entre la tenencia de la tierra en Yucatán y la emigración a los Estados Unidos. Cornelius y otros autores, refiriéndose a Tunkás, municipio del centro del estado, afirman: “Así, encontramos que las familias que cuentan con derechos ejidales presentan los mismos índices de migración que las familias sin certificados ejidales. La tenencia de la tierra no parece tener una influencia sobre las decisiones en torno a la migración interna o a los Estados Unidos” (Cornelius *et al.*, 2008:63).

Por lo que concierne a Xohuayán, puedo afirmar que las personas que emigran ocupan principalmente el dinero de las remesas en la construcción de casas y en la compra de un terreno para cultivar. Sin embargo, los ejidatarios y sus hijos, o sea los que poseen terrenos propios dentro del ejido del pueblo, también se unen al flujo migratorio, así que no se puede afirmar que haya una relación directa entre la posesión de tierra y la emigración internacional en la comunidad estudiada y, según los autores antes mencionados, tampoco en otras zonas de Yucatán.

2.2. Contar la migración: historias desde Xohuayán

2.2.1. “*Ahora es difícil cruzar*”

La motivación principal de la emigración a los Estados Unidos desde Xohuayán y los pueblos cercanos es la falta de trabajo. En mi primera visita a Oxkutzcab, en marzo 2014, fui al palacio municipal para solicitar información sobre las comisarías de este municipio. Allí me aconsejaron que fuera a Xohuayán para mi trabajo de campo, porque en este pueblo se veían los efectos de la migración internacional. Allí mismo, en una de las oficinas del palacio, dos jóvenes contestaron a mi pregunta sobre las motivaciones que llevan a tantos yucatecos a

cruzar la frontera de la misma manera en que lo hicieron muchas otras personas que entrevisté en Xohuayán 6 meses más tarde: me dijeron que las personas emigran porque no hay trabajo. Yo contesté que eso me parecía raro, porque la zona de Oxkutzcab es famosa por el cultivo de frutas y eso debería ser un factor positivo en la economía de la zona. Pero, me explicaron que, trabajando en los campos donde se cultivan cítricos y otras frutas una persona gana un máximo de 100 pesos al día, y eso no es suficiente para vivir.

No obstante ser esa la opinión más común sobre lo que lleva a muchos hombres a emigrar, en Xohuayán escuché diferentes juicios a ese propósito. Durante un desayuno, don S., padre de migrantes, me dijo que si los jóvenes emigran no es por necesidad: “Si quiere lo encuentra uno aquí un terreno para trabajar, pero luego quieren ir y comprarse una camioneta y hacerse su casa de 5 o 6 cuartos”.²⁷ Don L., que vive en un pueblo cerca de Xohuayán, pero desde hace muchos años trabaja en la secundaria, dijo que hace 30 años nadie quería ir a trabajar a los Estados Unidos, pero ahora muchos jóvenes van, normalmente cuando salen de la secundaria, con 15 años.²⁸ Don C., que, como don L. no es de Xohuayán pero viaja diario al pueblo para trabajar, me dijo: “La mayoría [de los jóvenes] se quiere ir, es dinero fácil”.²⁹ Don J., que es originario de Xohuayán y nunca emigró, me comentó que su hija lo regañó —e insultó— por no haber emigrado como hicieron muchos otros hombres de su generación. Me explicó que él tiene su terreno —es ejidatario— y nunca quiso dejar el pueblo para trabajar en el extranjero. Su decisión dependió, entre otras cosas, de los riesgos que comporta emigrar. Refiriéndose a cuando su hija le dijo que si ella fuera hombre ya se hubiera ido a los Estados Unidos, afirmó: “Tal vez así son los que van, no tienen miedo, se arriesgan”.³⁰

²⁷Don S., comunicación personal. Xohuayán, 08/11/2014.

²⁸Don L., comunicación personal. Xohuayán, 30/11/2014.

²⁹Don C., comunicación personal. Xohuayán, 13/11/2014.

³⁰Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

Una de las primeras personas con quien hablé sobre migración recién llegada al sur de Yucatán fue un taxista de Oxkutzcab, mismo quien me llevó a conocer Xohuayán en marzo 2014. Él emigró a los Estados Unidos y regresó después de 4 años. Dijo que quería ir otra vez, en 3 o 4 años. Me contó que, para cruzar la frontera, junto con otras 10 personas de Oxkutzcab, usó una escalera que le permitió evadir el problema del muro que separa los dos países. El *coyote*³¹, dijo, se quedaba lejos de ellos y averiguaba el momento exacto en que cada persona podía pasar. Durante los meses que pasé en Xohuayán por mi trabajo de campo escuché varias historias parecidas.

Muchas personas me hablaron de las dificultades que conlleva cruzar la frontera. Sin embargo, la primera dificultad se presenta antes de encontrarse en el norte de México y tiene que ver con el precio que los emigrantes indocumentados³² tenían que pagar al coyote: en los últimos años este precio subió mucho. Don S., ejidatario de Xohuayán, fue a EEUU tres veces, y dijo que ahora puedes pagar hasta 130 mil pesos para pasar: “[...] pocos van ahora. Para conseguir ese dinero lo piden a sus parientes de allá o a algunos de aquí”.³³ Don C., cuyos hijos llevan en los Estados Unidos uno 10 y otro 8 años, me contó que cuando ellos se fueron el pasaje les costó 15 mil pesos, mientras que ahora puedes gastar hasta 80 mil.³⁴

Cuando el que desea emigrar consigue el dinero para el coyote, ya sea prestado por algunos parientes que se encuentran en los Estados Unidos o en Yucatán, empieza su viaje hacia el Norte, con todos los peligros que conlleva. Normalmente, los migrantes de Xohuayán viajan en avión hasta alguna ciudad mexicana cerca de la frontera con los Estados Unidos y

³¹Coyote es un término difundido en todo México que define las personas que piden dinero para trasladar los emigrantes de un lado a otro de la frontera entre este país y los Estados Unidos.

³²Se definen como indocumentados los inmigrantes que llegan a un país sin un permiso regular. En el caso de los mexicanos que emigran a los Estados Unidos, aunque en el extranjero se les considere ilegales, en México se habla de indocumentados, siendo que en este país no están cometiendo un acto ilegal.

³³Don S., comunicación personal. Xohuayán, 24/10/2014.

³⁴Don C., comunicación personal. Xohuayán, 05/11/2014.

de allí cruzan el desierto caminando, guiados por el coyote. A., migrante de retorno, me contó que, cuando llegó a Monterrey en el avión, en el aeropuerto revisaron durante horas a otro hombre que venía con él, porque no pudo pasar los controles de seguridad. Mientras esperaba junto con otros emigrantes de la zona de Oxnutzcab, A. fue revisado muchas veces por la policía. Los emigrantes, dijo el coyote, tenían que decir que estaban allí para visitar algún lugar que se encuentra cerca de la ciudad y, si les preguntaban cómo iban a este lugar, tenían que contestar que iban en taxi.³⁵ Aunque los coyotes sepan cómo evadir los controles de policía, no debe de ser difícil adivinar quiénes son los que intentan cruzar ilegalmente la frontera, pues los emigrantes ilegales no traen consigo más que la ropa que tienen puesta y algo para comer.

La parte más peligrosa del viaje es cuando los emigrantes intentan cruzar la frontera. Aunque en el pueblo existe la tendencia a no contar las historias más tristes sobre la migración, escuché de episodios trágicos que tuvieron como protagonistas hombres de Xohuayán y como escenario la frontera o los mismos Estados Unidos. Don J. me contó que tres muchachos se fueron muy jóvenes, como de 18 años; uno de ellos no llegó a los Estados Unidos, pues murió en el desierto, intentando cruzar la frontera. Se dice que pasaron 2 años hasta que pudieron encontrar su cuerpo y, cuando el INDEMAYA lo trajo al pueblo, eran puros huesos. Alguien dice que ni pertenecían al joven, sino que el INDEMAYA lo dijo sólo “porque piensen que hacen bien su trabajo”.³⁶ Aunque lograron cruzar la frontera, también los otros dos muchachos murieron: uno fue acuchillado y el otro murió por balazos en San Francisco. Después de contarme esa historia, don J. dijo: “Pero ni modo, no queda de otra. El dinero los motiva”.³⁷

³⁵A., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

³⁶Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

³⁷Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

Una maestra de la escuela secundaria, después de un intento mío —sin éxito— de hablar con los estudiantes de un salón sobre la migración, me explicó que, tal vez, los jóvenes no querían hablar de este tema porque unos meses antes una compañera de la secundaria había vivido una experiencia muy dramática: su padre había sido secuestrado en la frontera y la familia tuvo que pagar 70 mil pesos para que lo dejaran regresar. No intentó cruzar otra vez. La maestra mencionó que, cuando la joven contó a sus compañeros esa historia, todos lloraron. Un joven del telebachillerato me contó que ahora ir a los Estados Unidos es más difícil. Su hermano intentó cruzar la frontera 4 veces, y sólo la cuarta pudo pasar. Explicó que caminaron en el desierto durante tres días y por la noche, como hacía mucho frío, el coyote sacaba unos cobertores escondidos entre los cerros, los emigrantes se juntaban, y él se los ponía encima. Me explicó el joven: “Dijo [su hermano] que si te agarra la Migración no son muy malos, hasta si te ven deshidratado te dan algo de comer y de tomar. Eso por lo menos es lo que él vio”.³⁸

La frontera entre México y Estados Unidos, emblema de los movimientos internacionales desde el siglo pasado, representa un obstáculo material e ideal en el contexto de la migración de yucatecos hacia el Norte. Esta barrera, que antes los emigrantes ilegales cruzaban con mayor facilidad, empezó a cerrarse más con la crisis económica de 2008 y sobre todo con el 11 de septiembre de 2009. Sin embargo, ya a partir de los 90 el Gobierno estadounidense había empezado a tomar medidas contra la inmigración ilegal desde la frontera sur del país:

A comienzos de año 1993, la administración de Clinton introdujo una estrategia de "prevención por disuasión" ("prevention through deterrence"), orientada a desalentar los cruces fronterizos clandestinos a través de cuatro operaciones de control de frontera: "Operación 'Mantener la Línea' " ("Operation Hold the Line") en Texas, desplegada en 1993, "Operación Guardián" ("Operation Gatekeeper") en San Diego en

³⁸D., comunicación personal. Xohuayán, 01/11/2014.

1994, "Salvaguarda Arizona" ("Safeguard Arizona") en 1995 y "Río Grande" en Texas, en 1997. Las fortificaciones en cada zona incluían una primera cerca de acero de 10 pies de altura, postes de concreto apretadamente dispuestos, iluminación de alta intensidad, vigilancia con cámaras de video, un creciente número de agentes de la Patrulla Fronteriza, así como un sistema de identificación computarizado de huellas digitales. (Cornelius *et al.*, 2008:134)

No obstante las medidas de control fronterizo, la migración ilegal no se detuvo. Las dificultades de evadir la Patrulla Fronteriza no tuvieron “[...] un efecto estadísticamente significativo sobre las probabilidades de migrar” (Cornelius *et al.*, 2008:143). El control fronterizo no desanimó a los emigrantes potenciales, quienes, sin embargo “[...] han recurrido crecientemente a los coyotes, cuya demanda en aumento ha permitido a los coyotes cobrar más por sus servicios” (Cornelius *et al.*, 2008:133). El resultado de esa política de control, en lugar de impedir la inmigración, ha logrado obligar a los yucatecos a estancias más largas en el país extranjero, por el temor de no poder cruzar de nuevo la frontera una vez de regreso en su comunidad de origen.

En Xohuayán muchas personas me comentaron, a propósito de personas del pueblo que viven en el Norte, que la fecha de regreso al pueblo es incierta por la dificultad de cruzar la frontera. Ya que la actual estancia de los emigrantes en el Norte podría ser la última, deciden alargarla lo más posible, para ganar el dinero necesario para vivir en su pueblo en caso de que no logran emigrar nuevamente.

Otra política estadounidense recién creada con el objetivo de detener la inmigración ilegal está relacionada con el trabajo en el extranjero: se intentó impedir que los empleadores contrataran a personas indocumentadas:

Con el propósito de eliminar el factor de atracción de los empleos en los Estados Unidos, las medidas de sanción contra los empleadores previstas por la Ley de Reforma y Control de Inmigración (IRCA) estuvieron diseñadas para detener la inmigración indocumentada. IRCA volvió ilegal el que los empleadores contrataran a individuos no autorizados para trabajar en los Estados Unidos, estableciendo asimismo

el proceso mediante el cual los empleadores debían de verificar la elegibilidad para los empleos en las nuevas contrataciones. Sin embargo, las sanciones han fracasado en detener a los empleadores para contratar a trabajadores indocumentados. (Cornelius *et al.*, 2008:150)

A pesar de que a través de estas leyes se intente detener la inmigración ilegal, los habitantes de Xohuayán siguen cruzando la frontera porque ésta, más que una opción de vida, es una costumbre. Si no logran pasar la primera vez, lo siguen intentando, hasta lograrlo.

2.2.2. San Francisco: vivir en el “santuario de los migrantes”

M., taxista de Oxkutzcab y migrante a los Estados Unidos, contándome su historia habló de San Francisco como del “santuario de los migrantes”.³⁹ La mayoría de las personas de Oxkutzcab y sus comisarías emigra a esta ciudad, mientras que los emigrantes de otros pueblos suelen ir a esa u otras ciudades de California. Al llegar, contactan a los familiares o conocidos que se encuentran allí y, normalmente, se quedan en su casa durante unos días, mientras buscan un lugar donde vivir y un trabajo, a menudo gracias a la ayuda de los mismos parientes o conocidos.

Es común que los emigrantes de la zona de Oxkutzcab, y probablemente de otras partes de Yucatán y de México, compartan un departamento entre paisanos, porque, como me explicó un joven de Xohuayán que acaba de regresar tras 10 años en los Estados Unidos: “Si gastas todo en la renta, ¿qué sentido tiene estar allá?”.⁴⁰ En el Norte, L. compartía con otros 6 un departamento con 2 cuartos y un salón grande. C., de Oxkutzcab, contó también cómo viven los emigrantes de esta zona en San Francisco y en otras ciudades de los Estados Unidos: “Ellos se van 6 en un cuartito 4 por 4. Esa es la base de ir al norte: ellos sufren para el bienestar de su familia allá [en Yucatán]”.⁴¹ Algunos me contaron que, cuando muchos

³⁹M., comunicación personal. Oxkutzcab, 11/03/2014.

⁴⁰L., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

⁴¹C., comunicación personal. Xohuayán, 13/11/2014.

inmigrados viven en una misma casa, a veces comparten hasta las camas. Para hacer eso, escogen turnos de trabajo diferentes y, cuando algunos trabajan, los otros pueden descansar. Esto no siempre es cierto, puesto que otras personas de Xohuayán cuando vivieron en el Norte, prefirieron compartir un departamento con una o, máximo, dos personas. A., por ejemplo, vivía nada más con su primo porque no le gustaba la idea de compartir la casa con muchas personas.

De todas las entrevistas quedó claro que la mayoría de los emigrantes de Xohuayán, cuando llega en los Estados Unidos, suele buscar trabajo como ayudante de cocina. Después de algunos meses o años, una vez aprendidas algunas expresiones en inglés y habiendo conocido más personas y lugares donde trabajar, buscan trabajo como ayudantes de mesero o como meseros. Aunque la mayoría de los hombres de Xohuayán que vive en el extranjero trabaja en el sector de los restaurantes, otros emigrantes trabajan en el sector de las construcciones; otros más como braceros⁴² y otros en diferentes sectores. Es normal que los inmigrados busquen más de un trabajo y hagan 2 turnos diarios, descansando 1 o 2 días a la semana y trabajando como promedio 10 horas al día. N. me contó que su esposo, que desde hace 5 años se fue a los Estados Unidos por segunda vez, trabaja de 8 de la mañana a 1 de la tarde en un lugar, descansa 2 horas, y entra al otro trabajo a las 3, para salir a las 2 o 3 de la mañana.

Sin duda, al llegar a los Estados Unidos los emigrantes ilegales dependen completamente de la ayuda de las personas conocidas que ya viven allá y de los coyotes que los acompañan. A. me relató que cuando llegó en San Francisco el señor que lo había acompañado —el coyote— le enseñó algunas palabras en inglés para que pudiera comunicar

⁴²Aunque aquí, y en general, el término bracero se use para referirse a alguien que trabaja en los campos, su origen hace referencia a cualquier tipo de trabajo manual.

con el jefe del lugar donde iba a pedir trabajo. Sin embargo, lo que le enseñó eran puros insultos en inglés y, obviamente, cuando A. pronunció estas palabras en la oficina del propietario del restaurante lo corrieron del lugar. Luego, el señor que hizo la broma fue a la oficina para explicar que la culpa era suya y dieron el trabajo a A.: este episodio, aunque me fue contado como una experiencia chistosa, evidencia el nivel de impotencia que viven los emigrantes en el momento en que llegan al extranjero.

Otra cuestión con la cual se enfrentan los hombres de Xohuayán que viven en los Estados Unidos tiene que ver con la violencia y la intolerancia hacia los mexicanos, fenómenos comunes en diferentes ciudades del norte. Para A., en San Francisco la vida puede ser muy peligrosa: “Hay colonias donde, si por Navidad vas vestido de rojo, te pegan; en otras igual si vas vestido de verde. [...] Los norteros [los que tienen padres mexicanos, pero que nacieron en los Estados Unidos] son los que más dan problemas”.⁴³ L., en ocasión de un trabajo que hicimos juntos para la clase de ética y valores del telebachillerato, me habló de su experiencia con las cárceles estadounidenses; estuvo encerrado en una cárcel durante 3 semanas por participar en una pelea. Dijo que él y otros amigos se pelearon con “gente de allá”, pero: “A los de aquí siempre les va mal, porque si te agarran te encierran”.⁴⁴ Me contó que “la Migra” controla las cárceles y es posible que un inmigrante ilegal sea obligado a regresar a su país una vez que salga de prisión.

Finalmente, en Xohuayán los vicios se consideran como el peligro más grande en la vida de un yucateco en los Estados Unidos. Con vicios se hace referencia al consumo de alcohol y drogas. Durante mi trabajo de campo, tuve esta conversación con don J., habitante del pueblo que no emigró:

⁴³A., comunicación personal. Xohuayán, 15/11/2014.

⁴⁴L., comunicación personal. Xohuayán, 24/11/2014.

Don J.: Muchos están allá y sólo están con los vicios. Hay como siete de aquí que están metidos en los vicios.

Yo: ¿Y cómo lo saben?

Don J.: Los sabes cuando no te habla, no manda dinero. Porque normalmente manda 15 ó 10 cada quincena, algunos hasta 20 mil pesos.⁴⁵

C. también me habló de este problema: “Ahora lo primero que ven los muchachitos de 16 años que van es el vicio. [...] El lado oscuro de la migración está muy feo. Vivir con vicios en los Estados Unidos no es vida”.⁴⁶ C. tuvo una experiencia directa con el problema de las drogas en San Francisco: cuando llegó allí por primera vez, se encontró en la calle con un primo que hacía años que había dejado el pueblo para ir al Norte y en Yucatán lo consideraban desaparecido, por no tener noticias de él. Cuando C. lo vio, se dio cuenta de que era drogadicto y que esa era la razón por la cual no tenía contacto con su familia. El primo le pidió que no contara nada sobre él en el pueblo, y así se despidieron.

Por su parte, el Gobierno intenta estar presente en la vida de los inmigrantes yucatecos en los Estados Unidos: a través del Programa gubernamental 3 x 1, se “[...] promueve la creación de clubes o asociaciones en los Estados Unidos y provee fondos equivalentes de parte de los gobiernos federal, estatal y municipal para concretar proyectos locales de desarrollo (Cornelius *et al.*, 2008:100-101)”. Como explican algunos autores:

El Programa Nacional [3x1] que comenzó en Zacatecas a mediados de los ochentas, utiliza las remesas en forma colectiva para apoyar el desarrollo de infraestructura básica en las comunidades de origen de los migrantes. El Programa inició como un esfuerzo conjunto entre los migrantes y los gobiernos municipales de las comunidades de origen, aunque ahora se ha ampliado para incluir también los niveles estatal y federal del Gobierno. [...] El Programa 3x1 llegó a Yucatán en el año 2004 a través de la colaboración con el Departamento de Atención a Migrantes del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA). (Cornelius *et al.*, 2008:223)

⁴⁵J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

⁴⁶C., comunicación personal. Xohuayán, 13/11/2014.

Si, por un lado, este programa busca encauzar parte de las remesas a proyectos a beneficio de la comunidad de los migrantes, por el otro lado intenta también prestar ayuda en el extranjero. Ángel Ernesto Basto Blanco, trabajador del INDEMAYA, me explicó que, en el marco de este programa, su asociación organiza 2 veces al año en los Estados Unidos vaquerías y jaranas⁴⁷ para informar las personas sobre cuestiones legales y prácticas, y recolectar el dinero apto a financiar los proyectos en Yucatán. El señor Basto Blanco comentó: “Fue difícil lograr la participación, la gente allá no se acercaba a las instituciones”.⁴⁸ Por el miedo que los inmigrantes ilegales sentían por las instituciones empezaron a organizarse eventos yucatecos en el extranjero donde las personas pudieran recibir la información que el gobierno quería darles y, al mismo tiempo, gozar de una fiesta típica de su tierra.

2.2.3. "Se rompe el alma uno allá... Pero regresa contento"

Si llegar al norte tiene un precio muy alto, y no sólo en términos de dinero, la mayoría de las personas en Xohuayán dice que regresar es muy fácil y que no cuesta nada. Un mexicano que entró ilegalmente en Estados Unidos y quiere regresar a su país tiene que ir al consulado mexicano de la ciudad donde se encuentra, pedir una matrícula consular y salir del país antes de que ésta caduque. Los emigrantes suelen regresar a Yucatán en avión; normalmente las personas de Xohuayán llegan al aeropuerto de Mérida y de allí viajan hasta el pueblo en camiones o vagonetas públicas. En el pueblo, C. me dijo: “Se rompe el alma uno allá... pero regresa contento”.⁴⁹

C. no es de Xohuayán, sino de un municipio a unos kilómetros de allí, pero quiso trabajar en la comunidad porque en esta tiene muchos parientes y hay menos competencia que en su pueblo. Es suficiente leer los letreros pegados a su puesto que explican los tipos de

⁴⁷La vaquería y la jarana son una fiesta típica de Yucatán y su baile.

⁴⁸Ángel Ernesto Basto Blanco, comunicación personal. Xohuayán, 14/11/2014.

⁴⁹C., comunicación personal. Xohuayán, 13/11/2014.

comidas que allí se venden para deducir que C. emigró: comida china (arroz y espagueti con verduras, carne y salsa de soya), burritos, perritos calientes y hamburguesas son comidas que se importaron en Xohuayán desde otros pueblos más grandes o desde los Estados Unidos, donde muchos de los hombres que se quedaron por unos años trabajaron en los restaurantes. C. tuvo una experiencia de migración exitosa: me contó que con lo que ganó allá se compró un terreno y una moto: “Ahora estoy bien, gano lo suficiente para vivir y no tengo vicios [...]. Muchos me dicen que no es que aquí no hay trabajo, es que nada más ganas lo necesario para comer, y si quieres comprarte tu moto o tu carro no puedes”.⁵⁰

Sin embargo, no todos tuvieron una experiencia exitosa como la de C.: Don J., quien no emigró, me relató que “hay familias que fueron al Norte y están más jodidas que yo, como gastan lo que ganaron ya no se adaptan acá, les cuesta regresar al campo, a veces se quedan de flojera y no trabajan”.⁵¹ M. y L., dos jóvenes recién regresados de Santa Rosa, California, después de 8 y 10 años, me explicaron que regresar al pueblo es muy emocionante y, al mismo tiempo, difícil: “Ves a tu familia de nuevo. Allá hay muchos amigos, pero no es como tener a tu familia [...]. Es difícil acostumbrarse de nuevo a la vida de aquí”.⁵² Ambos me contaron que el pueblo cambió mucho en los últimos años: las calles están más arregladas, las casas más grandes y de material, hay muchas motos y muchos celulares.

M. y L. están también emocionados porque este año, en mayo, después de mucho tiempo, asistirán a la fiesta por el patrono de Xohuayán, San Isidro Labrador. Aunque no pude asistir al evento, creo que es posible relacionar el contexto de la fiesta patronal con otras fiestas que tuvieron lugar en Xohuayán durante los meses que allí pasé. Pude participar en algunas novenas, en 2 bodas y en 1 bautizo. Según don C., en este contexto los emigrantes son

⁵⁰C., comunicación personal. Xohuayán, 29/10/2014

⁵¹Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

⁵²M., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

los que pueden permitirse ceremonias muy grandes y costosas. Dijo: “Aquí son muy caras [las bodas]... y luego llegan los nortños y tienen mucho dinero y ellos sí pueden pagar todo”⁵³.

Sin embargo, no se puede reducir el papel de estas personas a su capacidad económica. En todas las celebraciones en que participé me di cuenta de que la figura del emigrante que ha regresado es bastante ambivalente: por un lado, esos hombres están perfectamente integrados en las actividades de la comunidad, sobre todo si se trata de festividades que reúnen a muchas familias; por otro lado, con ciertos elementos tienden a diferenciarse de las demás personas. En primer lugar, el emigrante se diferencia por su indumentaria, que sigue a menudo la moda “gringa” en un estilo definido como de cholo.

Es interesante notar cómo las esposas de esos cholos visten en esas ocasiones los trajes tradicionales yucatecos, los hipiles (Figura 8). El migrante de retorno expresa el éxito de su experiencia también a través de la elegancia de su esposa en las ocasiones formales: los hipiles que visten estas mujeres están bordados muy finamente a mano o a máquina, y cuestan en promedio 3 mil pesos. En cada una de esas ocasiones se estrena un hipil nuevo. Además, las mujeres se ponen aretes y collares de oro para enfatizar la elegancia de su indumentaria.

En segundo lugar, en ocasión de eventos festivos o formales, los emigrantes de retorno se diferencian de las otras personas presentes por su tendencia a hablar más en español, si la situación lo requiere. Por ejemplo, mi presencia en estos eventos estimulaba los emigrantes a hablarme en un español fluido y claro, mientras muchos habitantes de Xohuayán encuentran eso dificultoso, siendo el maya su lengua materna y la que usan cotidianamente para comunicarse.

En tercer lugar, noté que, en ocasión sobre todo de las fiestas familiares, en que todos los parientes colaboran, el papel de los migrantes que han vuelto se relaciona con su trabajo

⁵³Don C., comunicación personal. Xohuayán, 24/11/2014.

en los Estados Unidos: en las dos bodas y en el bautizo interpreté como una prueba de orgullo la profesionalidad con la cual muchos hombres, jóvenes y adultos, servían las mesas como si estuvieran en un restaurante de San Francisco. Asimismo, no pude encontrar una relación entre la migración y el hecho de que, durante la parte nocturna de la fiesta de bautismo, los cocineros fueran dos cholos, los cuales prepararon tacos de carnitas, asando la carne en una parrilla, técnica poco común en Xohuayán.



Fig. 8: Dos parejas que, en ocasión de una boda, presentan la vestimenta de cholo (él) y de mestiza (ella). Xohuayán, 22/11/2014.

Durante la fiesta anual del pueblo yucateco de Tunkás, Cornelius y sus colegas notaron una ambivalencia parecida a la que yo observé en Xohuayán:

La fiesta anual constituye quizás el ejemplo más claro de la ambivalencia de los tunkaseños ante los efectos que la migración tiene en la comunidad. [...] Al mismo tiempo que celebran su unidad y "semejanza" con los demás tunkaseños, los migrantes están enfatizando sus diferencias a través de su indumentaria americanizada, la música y el lenguaje. Un tunkaseño expresó su disgusto ante los cambios: "Algunos regresan como cholos, y a los que nunca fueron a California, les dicen que se vistan como ellos. Mucha gente los imita aun cuando nunca hayan estado en California. (Cornelius et al., 2008:239)

Así como explica la persona entrevistada por esos autores, en Xohuayán también hay la costumbre de imitar el estilo de los migrantes: muchos adolescentes visten como cholos, escuchan música rap y sueñan con ir a los Estados Unidos. Esto se debe a que la migración no es nada más un recorrido de vida de los que se fueron y regresaron, sino un fenómeno con el cual el pueblo entero convive. Si se piensa en que la mayoría de los emigrantes tiene alrededor de 15 años cuando cruza la frontera por primera vez, puede entenderse que la migración esté enraizada de manera muy profunda en la vida de Xohuayán.

2.2.4. Los que se quedan

Las mujeres representan una de las categorías de personas que, aunque no emigren, viven a diario los efectos de la migración. Aunque algunas personas en Oxkutzcab y en otros pueblos aledaños me dijeron que en Xohuayán quedan casi sólo mujeres porque la mayoría de los hombres están en el extranjero, esa no fue mi impresión al llegar al pueblo. Durante los meses en que viví en el sitio, se reforzó mi idea de que hablar de un pueblo de puras mujeres no tiene sentido en este caso, principalmente porque los hombres emigran, pero todos —o casi— regresan al pueblo, así que casi ninguna mujer se encuentra viviendo sola o, si ese es el caso, comparte el solar de su casa con sus padres, sus suegros u otros parientes. En este sentido, don J. confirma: “Lo que dicen afuera no es cierto, porque sí hay hombres aquí”.⁵⁴

Posteriormente, durante una plática sobre las mujeres de Xohuayán, don J. explicó: “Hay esposas que les gusta tener su libertad estando su marido en el Norte, pero también las que están sujetas a su marido quieren que regresan”.⁵⁵ Sin embargo, aunque casi nunca se quedan realmente solas, las esposas de los migrantes viven una condición de abandono

⁵⁴Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

⁵⁵Don J., comunicación personal. Xohuayán, 21/11/2014.

compensada solo en parte por el envío de remesas desde los Estados Unidos, remesas que las mismas mujeres deben de gestionar por el bienestar del grupo familiar.

Fui invitada a visitar la casa de C., quien me rentaba la casa donde vivía. C. tiene 30 años y vive en la colonia México, que, de las 4 colonias de Xohuayán, es en donde hay más casas de remesas, con fachadas grandes y decoradas. Su casa es muy grande, en la sala hay 2 sofás y 1 televisión con pantalla plana. Afuera, en el patio, hay un carro y una camioneta. Su esposo está en el Norte por tercera vez; ahora lleva allí 3 años y no sabe cuándo va a regresar, porque, me explicó C., ahora es muy difícil cruzar la frontera y él quiere quedarse lo más que pueda. Me contó que, si él se queda unos años más allá, ella intentará pedir una visa e ir a visitarlo. Le pregunté si lo extraña y ella se rió: “Hasta me compró un carro ahora. Tengo casa, tengo carro, pero me falta él”.⁵⁶

En la misma tónica, N., platicando en el banquete de una boda, hizo comentarios parecidos en relación a la distancia que existe desde hace años entre ella y su esposo. Él se fue al Norte recién casado, se quedó allá 4 años, regresó al pueblo por 1 año y se fue otra vez hace 5. “Ni modo, eso es el sueño”⁵⁷ comentó ella. Todavía no se sabe cuándo él regresará, porque, como el esposo de C., la dificultad de cruzar la frontera está alargando su permanencia en el extranjero. Tienen 2 hijos, pero por el momento el esposo de N. sólo conoció a 1. Ella vive con sus suegros, en la misma manzana de sus tías. Con el dinero que manda su esposo están comprando un terreno para que, una vez que él regrese, puedan vivir trabajando como campesinos.

Es cierto que no todos los esposos, después de años en el extranjero, siguen enviándole dinero a sus esposas en el pueblo. Recién llegada a Xohuayán, conocí a la familia con la cual

⁵⁶C., comunicación personal. Xohuayán, 16/11/2014.

⁵⁷N., comunicación personal. Xohuayán, 22/11/2014.

compartí los deberes y los placeres cotidianos durante mi estancia en el pueblo. En esta ocasión escuché una historia que describe una de las situaciones que viven las mujeres en un pueblo de hombres migrantes. Cuando hablé con esa familia de la razón de mi presencia en el pueblo y del tema de mi investigación de maestría, doña A. me comentó que el esposo de la hermana de su marido se fue hace 15 años a los Estados Unidos y dejó de contestar al celular y de enviar dinero a su familia en Xohuayán. Me preguntó, entonces, si es posible demandarlo por eso. Yo les sugerí que hablaran con el INDEMAYA, que se ocupa de este tipo de cosas, pero me contestaron que no, porque a esa señora cuyo marido había desaparecido le daba pena hablar con las autoridades.

En los casos en que existe, la comunicación entre Xohuayán y los Estados Unidos es telefónica. N. me contó que ella y su esposo se hablan diario por teléfono, y lo mismo decían los niños del pueblo que todos los días venían a visitarme a casa refiriéndose a sus papás, tíos, primos y hermanos que se encuentran en extranjero. Antes, me explicó don C., en el pueblo sólo había 2 teléfonos para comunicarse que los que estaban en el Norte. Cobraban 10 pesos la hora y la gente tenía que ponerse de acuerdo con quienes estaban en los Estados Unidos: si algún retraso cancelaba la cita telefónica, se tenía que pagar otra hora. Ahora en Xohuayán casi todos tienen su teléfono fijo y su celular, hasta los jóvenes poseen *smartphones* con los cuales se conectan a internet a través de la red gratuita del palacio municipal.

Los jóvenes, muchos de los cuales poseen esos *smartphones*, son parte de otras categorías directamente afectadas por la migración: los adolescentes y los niños. Muchos adolescentes se unen a una de las pandillas de Xohuayán a partir de los últimos años de primaria o secundaria. Algunas personas me comentaron que esos jóvenes hacen uso de drogas y causan problemas de delincuencia en el pueblo. Eso se relaciona, según algunos, con

el hecho de que crecen sin sus padres, quienes están en los Estados Unidos, y por eso se encuentran en una situación de inquietud. Muchos de esos jóvenes viven con el dinero que llega del Norte, sin estudiar o trabajar, generando formas a veces violentas de relación social.

Es interesante notar que la mayoría de los alumnos de secundaria, entrevistados por un equipo de estudiantes de la UADY⁵⁸ en el ámbito de un trabajo sobre periodismo digital, no declaró querer ir a los Estados Unidos. Las preguntas a las cuales tuvieron que contestar los y las jóvenes se relacionaban con el futuro próximo, y las respuestas fueron múltiples, aunque todos se imaginan su vida en Xohuayán o en pueblos cercanos, trabajando como sus padres o en otras ocupaciones. Diferentes muchachos declararon que, en el futuro, quieren trabajar en la milpa con sus padres. Algunas de las respuestas a una pregunta sobre qué quieren hacer cuando terminen la secundaria dijeron: “A mí me gustaría ir a la milpa con mi papá”; “Trabajar en el campo con mi papá”; “Solo trabajar con mi papá”; o bien, “Nada. Sólo a trabajar en la milpa”.

Si en el contexto formal de una entrevista llevada a cabo en un salón de clase los estudiantes de secundaria declararon imaginar su futuro en Xohuayán o, por lo menos, en México, en el ámbito de conversaciones menos formales emerge su voluntad de ir a los Estados Unidos para alcanzar el nivel de bienestar que parece caracterizar en el pueblo a los migrantes. Así pues, es posible interpretar en su voluntad de trabajar la milpa con sus padres en el pueblo, una implícita decisión de ir a los Estados Unidos durante algunos años para regresar y obtener el terreno que quieren trabajar y los medios necesarios para hacerlo. Claramente, eso no es cierto para todos los estudiantes entrevistados, pero es interesante notar cómo el tema de la migración está presente aunque no se nombre.

⁵⁸Agradezco mucho a Karla Sandoval, Vidaura Pérez, Damián Medina, Diana Rodríguez, Ángel Gorocica, Miguel Chan, Cristian Acosta y Samantha Castrillón por compartir conmigo los resultados de su investigación.

Por el hecho de que, a través de internet, hay una constante comunicación entre los que están en Estados Unidos y los que están en Xohuayán, es común que las jóvenes conozcan a su novio a través de Facebook, WhatsApp u otras redes sociales. Un día, mientras paseábamos por la colonia México de Xohuayán, J., joven de 17 años, me indicó una casa muy grande con una fachada enmarcada en columnas monumentales y una entrada ricamente decorada. Dijo que es la casa de su novio, que lleva 10 años en los Estados Unidos. Considerando que, cuando él emigró, ella tenía 7 años, le pregunté cómo se conocieron: me contó que él la contactó en Facebook, y así se enamoraron. Le prometió regresar en dos años, para que vayan a vivir en su nueva casa.

También entre los habitantes más jóvenes de Xohuayán la migración es un tema importante y, muchas veces, menos problemático para discutir. Entre los niños de primaria de sexo masculino⁵⁹ hay una explícita voluntad de emigrar para poder enviar dinero a la familia, construir una casa grande y comprar un terreno. En cambio, el deseo de la mayoría de las niñas y las jóvenes no es migrar, sino trabajar en el pueblo, estudiar, tener una familia y vivir en Xohuayán o en lugares cercanos.

Durante unas de mis entrevistas a los niños de la escuela primaria, les pedí que dibujaran lo que conocen de los Estados Unidos (Figuras 9 y 10). En la mayoría de los dibujos se representaron edificios muy grandes, aviones, calles, carros, tiendas y personas trabajando en cocinas o restaurantes. Todo eso es lo que los niños llegan a conocer del país extranjero, que se puede sintetizar como un lugar de abundancia y de posibilidades (muchos niños hablaron de los juguetes que sus parientes les envían desde los Estados Unidos).

⁵⁹Gracias a la ayuda del director de la escuela primaria y de los maestros de la misma, pude entrevistar los niños de cuatro salones (cuarto grado, quinto y dos salones de sexto, o sea entre 9 y 12 años).



Fig. 9. Dibujo sobre los Estados Unidos de Diana Yajaira Polanco Chun. Xohuayán, 06/11/2014. Transcripción literal del texto: “Yo tengo un hermano mayor tanvien tengo tíos aya tengo fotos de estados unidos no lo conosco pero se un poquito mi hermano me manda fotos de edifisios de tiendas donde ay jugetes. Me yamo Diana tengo 10 años”.



Fig. 10. "Lavando trastes". Dibujo sobre los Estados Unidos de Jesús Francisco Domínguez. Xohuayán, 06/11/2014.

Cuando pregunté a los niños y niñas de primaria sobre qué querían hacer cuando tuvieran la edad de sus padres, me dieron respuestas muy diferentes, así como había pasado con los jóvenes de la secundaria. Sin embargo, en el caso de la primaria, algunos niños nombraron los Estados Unidos y la posibilidad de trabajar en el extranjero para luego regresar y trabajar, así como declararon los demás entrevistados, con sus papás o, en general, en el pueblo o en México. La idea que muchos expresaron fue de ir al Norte, trabajar, enviar dinero a la familia para poder construirse una casa de 2 pisos, comprar una camioneta o una moto, ganar más dinero. En tres de las figuras que se presentan (11, 12, 13) los autores, niños de 10 y 11 años declaran querer emigrar con el objetivo de vivir una vida mejor en su comunidad.

Jesús Francisco Domínguez Chablé

Yo quiero ser grande cuando quiero
 trabajar como reparar bicicletas y
 motos pero mi casa es como dos
 altos y cuando sea como el edad
 de mi Padre quiero ir a los estados
 Unidos pero buscar un trabajo
 donde me pagan muy caro y envío
 dinero a mi familia y comprar lo que
 deben comprar y que me lo pido
 a mi Padre que me compra un moto
 o camioneta.

Fig. 11. El futuro de Jesús Francisco Domínguez Chablé. Xohuayán, 06/11/2014. Transcripción literal del texto: “ Jesús Francisco Domínguez Chablé. Yo quiero ser grande cuando quiero trabajar como reparar bicicletas y motos pero mi casa es como dos altos y cuando sea como el edad de mi padre quiero ir a los estados unidos pero buscar un trabajo donde me pagan muy caro y envío dinero a mi familia y comprar lo que deben comprar y que me lo pido ami padre que me compra un moto o camioneta”.

En los tres ejemplos los autores imaginan los Estados Unidos como un lugar donde se gana mucho, y la experiencia allí parece permitir el desarrollo de un futuro en Yucatán. Así que, por

lo menos en el caso de algunos niños de la escuela primaria, explicita la voluntad de ir a los Estados Unidos para construir su vida en el pueblo en un recorrido circular que de Xohuayán lleva a los hombres afuera, para luego regresar otra vez.



Fig. 12. El futuro de José Alexander Poc Xool. Xohuayán, 06/11/2014. Transcripción literal del texto: “José Alexander Poc Xool. Cuando tenga la edad de mi papá boy a costruir mi casa de dos pisos y boy a trabajar de doctor y boy a ir al norte para con se guir dinero y se lo dare a mi madre y a mi padre para serlos felices, Y yo boy a se guir trabajado para ganar mas dinero y mamá estara felis y cuando Regrese a nicasa dia loan echo”.

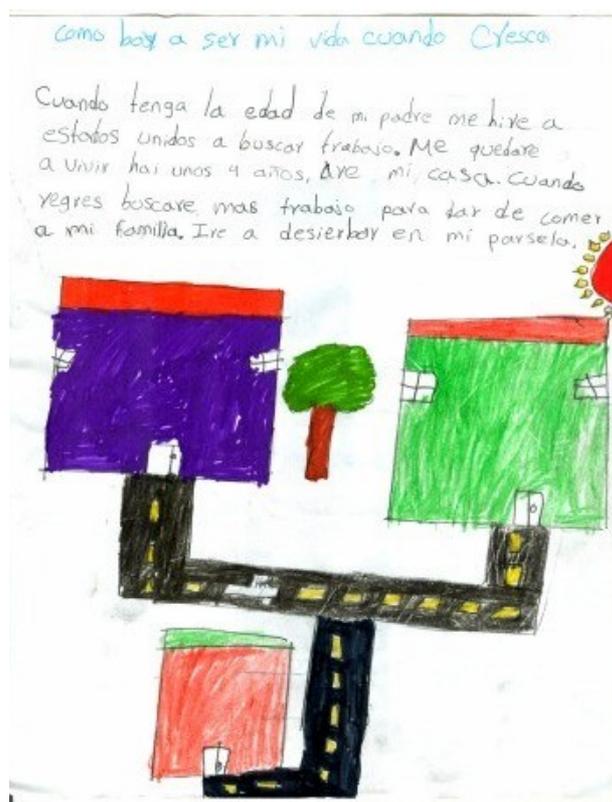


Fig. 13. El futuro de Toni Guillermo May Chan. Xohuayán, 06/11/2014. Transcripción literal del texto: “Como boy a ser mi vida cuando Cresca. Cuando tenga la edad de mi padre me hire a estados unidos a buscar trabajo. Me quedare a vivir hai unos 4 años, are mi casa. Cuando regres buscare mas trabajo para dar de comer a mi familia. Ire a desierbar en mi parsela”.

Así pues, en Xohuayán la migración no es nada más la experiencia personal de quienes se fueron, regresaron y volvieron a irse, sino una experiencia común al pueblo entero y a la región en la cual éste se encuentra. Aunque explorar las múltiples caras de este fenómeno

requeriría un trabajo mucho más profundo de lo que me propongo aquí, creo que sea importante citar la multiplicidad de reacciones y contrarreacciones provocadas en el pueblo por la migración internacional. Los habitantes de Xohuayán, de todas las edades y ambos sexos, se enfrentan a diario con un fenómeno que transforman para poder gestionar, y por el cual ellos mismos terminan transformados.

Capítulo 3.

El envío de remesas y sus consecuencias: *remittance houses* en México, el caso de Xohuayán

3.1 Las remesas y sus interpretaciones dentro del ámbito académico

Los espacios y las identidades transnacionales son constantemente alimentados y redefinidos por intercambios entre los dos lados de la frontera, que son materiales, afectivos, políticos, religiosos y económicos (Re Cruz, 2009). Se suele hablar de remesas para hacer referencia a este tipo de intercambio. Por un lado, se han definido las *remesas sociales* como aquellos conjuntos de valores, estilos de vida, pautas de comportamiento e innovaciones que fluyen entre las comunidades de origen y las comunidades de destino (Levitt, 2001). Por el otro, se han llamado *remesas financieras* a los constantes envíos de dinero por parte de los emigrantes a sus comunidades de origen. Difícilmente un estudio que intente considerar de manera aislada estas dos categorías de intercambio puede lograr obtener un cuadro general y coherente del flujo de información y de bienes, materiales e inmateriales, entre los migrantes y sus comunidades de origen.

La circulación de los que se han definido como *migradollars* tiene un papel fundamental para las economías de América Latina y del Caribe (Massey y Parrado, 1994; Duany, 2010). En México las remesas representan una de las fuerzas económicas más potentes: se estima que en 2005 entraron al país 16.6 mil millones de dólares como remesas, y este dato se limita a las entradas legalmente registradas (Rose *et al.*, 2008). En una investigación conducida en 2010 por Jorge Duany, que relaciona los datos relativos a las remesas en Cuba, Puerto Rico y México, este autor destaca cómo, en este último país, el flujo de *migradollars* recientemente ha tenido un crecimiento considerable. Los datos del Banco de

México afirman que en 2008 llegaron a este país 25.2 mil millones de dólares en remesas (Lynn López, 2010).

A nivel mundial, México resulta ser el tercer receptor más grande de remesas después de India y China (Duany, 2010). Dentro de México, a Yucatán, junto con los estados del Sur/Sureste, los emigrantes envían remesas en cantidades más altas respecto a otros estados del país involucrados en este fenómeno: "Según información del Banco de México, Yucatán recibió 44.5 millones de dólares en el año 2001 y, en el año 2006, el flujo de las remesas ya había alcanzado casi 114 millones de dólares" (Cornelius *et al.*, 2008:41). En su estudio sobre Tunkás, comunidad yucateca que presenta un abundante flujo migratorio a los Estados Unidos, Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fisher destacan que más de la mitad de los emigrantes envía remesas al menos cada 2 semanas, por un promedio de 200 dólares al mes. La cantidad de dinero enviada no depende del salario del emigrante, pues

[...] los migrantes con historias migratorias más breves, que tienden a ganar menos dinero, envían sin embargo un mayor porcentaje de su ingreso. Esto se debe seguramente a que sus familias en México tienen una mayor necesidad de contar con este dinero para cubrir los gastos del hogar y otras necesidades que, en un principio, fueron las causas que motivaron la salida del migrante. (Cornelius *et al.*, 2008:218)

Aunque la mayoría de estos recursos se destinan a gastos privados y familiares como comida, vestimenta, reparación y construcción de casas y salud, en las últimas décadas han ganado importancia unas asociaciones colectivas creadas por los emigrantes que, desde el extranjero, organizan el envío de remesas a su país de origen (Rose *et al.*, 2008).

A través de las remesas se afirma la presencia, en la sociedad de emigración como en la de inmigración, de "[...] 'dos mundos', 'dos tiempos' y 'dos sociedades' de aquí y de allí" (Parrella, Cavalcanti, 2006:243). Se materializa, por lo tanto, la relación que existe entre los que se fueron y los que se quedaron, y se afirma la realidad transnacional, donde las remesas

se presentan como un elemento eficiente para compensar los costos económicos, sociales y emocionales de la migración.

Diferentes autores afirman que las remesas pueden considerarse un transnacionalismo desde abajo, porque, a diferencia de otros grandes flujos de dinero controlados por organizaciones públicas y privadas, alcanzan los sectores más pobres de la población y nacen por su iniciativa (Duany, 2010). En palabras de Sarah Lynn López (2010): “[...] migration and remitting provide a newfound capacity for self-determination – an example of globalization “from below” that empowers a rising class”⁶⁰ (p. 50). Al mismo tiempo, las remesas, junto con las convenciones que hacen de la migración un proceso institucional, disminuyen el efecto perturbador que este fenómeno ejerce sobre la comunidad (Kanaiaupuni y Donato, 1999).

No obstante, las remesas involucran ámbitos que van más allá del económico, como lo político, lo cultural y lo social, muchos estudios sobre migración, sobre todo desde los años 70 hasta los 80 del siglo pasado, han analizado estos intercambios bajo un punto de vista puramente monetario (Parrella, Cavalcanti, 2006:244). En este entonces se buscaba investigar si este tipo de acción tenía, o no, una conveniencia económica para las comunidades y para el país natal de los migrantes. Se introdujo el concepto de *migrant syndrome* para hacer referencia a una supuesta dependencia hacia las remesas de los miembros de la comunidad que se quedaban (Vanwey, Tucker, Díaz McConnell, 2005). La cuestión era, y es, si la migración y el envío de remesas representan o no un desarrollo económico y social para los países expulsores. Por lo que concierne el ámbito yucateco, Lewin Fisher afirma, en relación con este debate: “[...] que las remesas sean una avenida para la promoción del desarrollo en el origen constituye una realidad poco probable” (Lewin Fisher, 2012.27).

⁶⁰La migración y el envío de remesas proporcionan una nueva capacidad de auto-determinación – un ejemplo de globalización “desde abajo” que le da poder a una clase emergente (traducción mía).

Remittances to Puerto Rico, the Dominican Republic,
and Mexico, 1980–2008 (US\$ Billions)

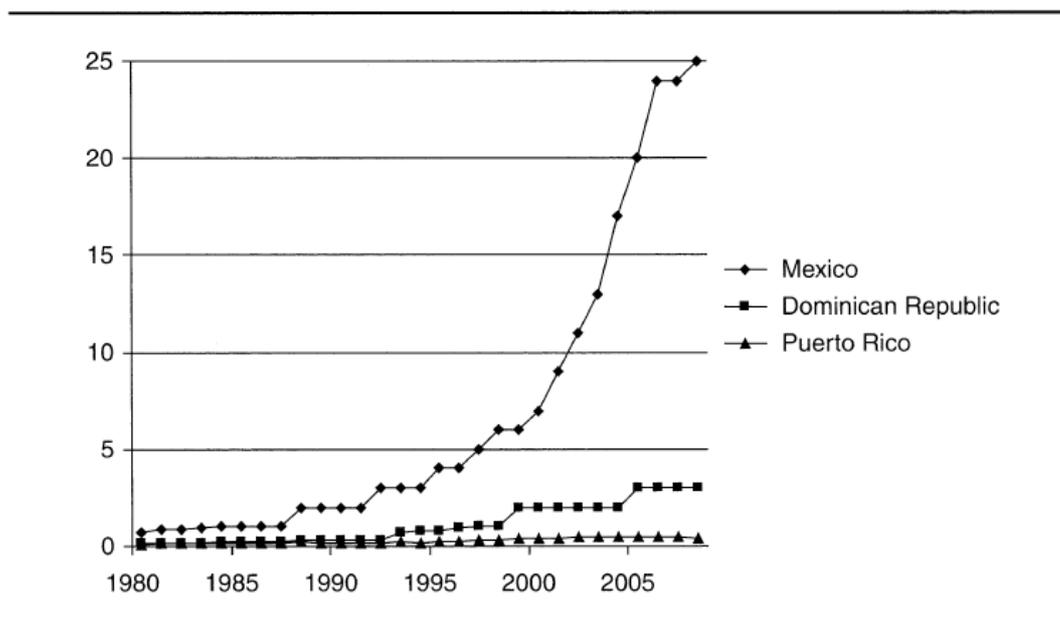


Fig. 14. Gráfico de las remesas enviadas a México, República Dominicana y Puerto Rico desde 1980 hasta 2005. Figura tomada de Duany, 2010:209.

Si las primeras investigaciones de este tipo juzgaban negativamente el impacto de las remesas sobre la economía del país de origen de los emigrantes, más recientemente el objetivo de muchos trabajos ha sido explicar por qué las remesas no tienen que interpretarse como una dependencia negativa hacia los dólares enviados desde el extranjero. A saber, el estudio de Durand, Parrado y Massey (1996) sobre las remesas enviadas a México desde los Estados Unidos sugiere que este dinero estimula la actividad económica directa e indirectamente, y que aporta a la comunidad de origen de los emigrantes, así como al país entero, un aumento del nivel de empleos, de inversiones y de salario. Según Conway y Cohen (1998), el impacto de las remesas sobre la economía mexicana, así como sobre las economías latinoamericanas y caribeñas en general, ha sido mal interpretado y subestimado. Los dos autores señalan la importancia de estos movimientos de dinero en la reconfiguración de la vida comunitaria, que

experimenta la ausencia de muchos de sus miembros, el cambio de responsabilidad que viven las mujeres y la definición del papel del emigrante dentro de su comunidad de origen.

Numerosos estudios se han enfocado, por un lado a la búsqueda de los beneficios que las remesas conllevan para los familiares que se quedan en la comunidad de origen y, por otro, a la búsqueda de las determinantes que definen su cantidad y movimientos. Verbigracia, un reciente estudio sobre migración que se basa en datos relativos al periodo 1984-94 en Nang Rong, región agrícola ubicada en el noreste de Tailandia, propone una lista de factores que determinan el flujo de dinero y bienes a y desde la comunidad de origen. Estos factores serían, principalmente el estado conyugal del migrante y la presencia de hijos, padres y hermanos en el hogar o en el extranjero. Como generadoras del patrón de envío del dinero, se encuentran tres fuerzas: el altruismo, una gestión diversificada del riesgo y una propensión a proteger los derechos sobre la herencia (Rindfuss, Piotrowski, Entwisle, Edmeades, Faust, 2012). Otro estudio contemporáneo pretende considerar las remesas como un sistema alternativo de ahorro, dependiendo, de tal manera, la cantidad de dinero y bienes enviada por los emigrantes de la tasa de rendimiento económico de sus remesas (Quinn, 2005).

Sin embargo, la cuestión es demasiado compleja para que se pueda resolver dentro de un esquema que, gracias a una amplia gama de factores y con el uso de estadísticas, busca fórmulas apropiadas para explicar los movimientos de las remesas. Al mismo tiempo, es difícil obtener un análisis muy profundo de la realidad del fenómeno a través de un examen de beneficios y daños, participación productiva o no productiva, y contribuciones positivas o negativas dispensadas a la comunidad de origen por parte de los migrantes.

Filiz Garip (2012) sostiene que los estudios que atribuyen las remesas a causas como el altruismo, el intercambio, el seguro o la inversión presentan un nivel de inconsistencia que se debe a un análisis inexacto de los datos. En palabras del autor

Empirical studies to date yielded inconsistencies in attributing migrants' remittance behavior to altruistic, exchange, insurance or investment motives. These inconsistencies can be connected to two major issues. First, because different remittance motives carry similar empirical implications, it is difficult to discriminate among alternative explanations. Second, because remittances are observed for migrants, a non-random subset of the population, the determinants of remitting are often confounded with the selection process into the migrant sample.⁶¹ (p. 638)

Es así que el efecto de las remesas sobre la economía es heterogéneo: el capital recibido se usa principalmente para el consumo, causando una subida de los precios, desigualdad en los ingresos y pocas inversiones. Pero, al mismo tiempo, este capital estimula el aumento de empleos, la demanda de productos y la posible creación de nuevos negocios (Rose et al. 2008). Por otro lado, “racional” y “productivo” son conceptos que no existen sino en formas diferentes por las diferentes escalas y contextos a través de las cuales se consideran. Como afirman Rose y Shaw (2008), que estudiaron la migración circular en tres comunidades de Michoacán, “Actors situated at the national, state, community and familiar levels are likely to hold different perspectives about what is considered rational and productive”⁶² (p.79). En la opinión de estos autores, sólo un análisis que tome en cuenta la cara humana de la migración y, consecuentemente, quiera entender las motivaciones, las acciones y las prioridades de las personas, puede lograr comprender las funciones y las consecuencias de las remesas a nivel

⁶¹Los estudios empíricos hasta la fecha han producido incongruencias atribuyendo el hecho de que los emigrantes envían remesas por motivaciones altruistas, de intercambio, de seguro, o de inversión. Estas incongruencias pueden conectarse con dos hechos principales. Primero, como diferentes motivaciones para enviar remesas conllevan motivaciones implícitas parecidas, es difícil discriminar entre diferentes explicaciones. Segundo, cómo las remesas son observadas por los migrantes, una porción no casual de la población, las determinantes del envío de remesas a menudo se confunde con el proceso de selección entre la muestra de migrantes (traducción mía).

⁶²Los actores situados a nivel nacional, estatal, comunitario y familiar tienen perspectivas diferentes sobre lo que se considera racional y productivo (traducción mía).

individual, institucional y estructural. El dinero que se envía desde los Estados Unidos no tiene sólo una implicación económica, sino que es también un importante medio de reconocimiento social, que confiere prestigio, honor, autonomía y satisfacción a quien lo envía y a sus familiares, o sea a quien lo recibe (Durand, Parrado y Massey, 2010).

3.2 *Remittance houses*: usando las remesas para modificar y crear espacios

Entre los estudios que han tratado las remesas, muchos se han enfocado a la manera en la cual estos recursos se utilizan y se gastan en el contexto de origen de los emigrantes. Una de las formas más comunes para ocupar las remesas y, al mismo tiempo, una de las motivaciones que más estimulan el envío de este tipo de recurso es la construcción de una casa. A saber, Davis y López-Carr (2010), en su estudio sobre el impacto de la migración y las remesas en sobre la fertilidad de las mujeres guatemaltecas de las comunidades de Santa Rita y Sinai, reportan que el 85% de sus informantes declaró que la primera motivación de la migración a Estados Unidos era la construcción de una nueva casa o la renovación o mejoría de la que ya tenían.

Massey y Parrado (1994) recolectaron datos relativos a migración y remesas en 22 comunidades mexicanas entre 1982 y 1992. Según estos datos, casi la mitad (48%) de los *migradollars* que los emigrantes mexicanos enviaban a sus comunidades de origen se utilizaba para el mantenimiento de la familia, expresión que hace referencia, entre otras cosas, a la vivienda. La cuestión se trató también en contextos diferentes del mexicano. Por ejemplo, Claude Sumata, que estudió la migración desde el Congo hacia Francia, Bélgica y Reino Unido, afirma que los congoleños envían remesas sobre todo para ayudar a sus familias y con el fin de comprar o construir propiedades residenciales. Los gastos realizados en la casa tienen

el efecto de elevar el estatus del emigrante y, al mismo tiempo, le facilita el acceso a otros tipos de recursos (Sumata, 2002).

Peri Lynn Fletcher, en su tesis doctoral titulada *La casa de mis sueños: Migration and Houses in a Transnational Mexican Community* (1996), trata el tema de las casas construidas por los emigrantes en Napízaro, Michoacán, pueblo que, al tiempo de la investigación, tenía 800 habitantes. Fletcher afirma que para muchos residentes de Napízaro la migración ofrece la oportunidad de construir la que ellos llaman “la casa de sus sueños”. Esto ha tenido como consecuencia un aumento drástico de construcción y remodelación de las viviendas, la mayoría de las cuales se quedan incompletas o vacías, tomando, en este caso, el nombre de “casas solas”. En la opinión de la autora, las casas que los emigrantes construyen gracias a las remesas representan, por un lado, los ideales de la familia y de la comunidad y, por el otro, la necesidad de trabajar en el extranjero y de existir como transmigrantes. Esto crea una dualidad, una contradicción casi, que es parte de la esencia de este tipo de vivienda.

Sarah Lynn López, quien recientemente (2010) publicó los resultados de una investigación en el Pueblo de San Miguel Hidalgo, Jalisco, denomina *remittance houses* a aquellas casas construidas por los emigrantes en sus comunidades de origen, México, con el dinero enviado desde los Estados Unidos. En la opinión de esta autora, desde la mitad del siglo XX la *remittance house* se ha vuelto un emblema de la realidad transnacional, ya que “[...] the remittance house has crystallized migrant narratives and desires amid shifting cultural milieu”⁶³ (p. 33). Al mismo tiempo, este tipo de vivienda conlleva una paradoja que determina la manera en la cual la gente la percibe: el valor simbólico de la casa crece de manera inversamente proporcional a su valor de uso.

⁶³Las casas de remesas han cristalizado las narrativas y los deseos de los emigrantes en medio de reposicionar un *milieu* cultural (traducción mía).

A través del estudio de los espacios que se crean e imaginan adentro y alrededor de estas casas, es posible analizar desde una nueva perspectiva los discursos sobre migración, tomando en cuenta el hecho de que la comunidad entera, y no sólo la familia del emigrante, resulta afectada por la ausencia de quien vive en el extranjero y por el envío de las remesas. Las *remittance houses* son el resultado de la ausencia de los emigrantes y del nuevo estilo de vida que modifica, en la comunidad de origen, los espacios y las maneras en que se ocupan. A criterio de Lynn López (2010), este tipo de construcción representa una trampa atractiva para los emigrantes y sus familias, y es, al mismo tiempo “[...] a house form and a crystallization of the inequities that underpin migrants' lives”⁶⁴ (p. 34).

En mi opinión, considerar las casas que se construyen gracias a las remesas como una clase de engaño en el cual caen los migrantes y sus comunidades de origen, supone imaginar un cierto grado de pasividad por parte de quienes participan en el proceso de transmigración. Pensar en los protagonistas de éste como actores pasivos puede restar parte de la complejidad propia de la situación y hacer difícil para los investigadores entender por completo la profundidad de la realidad de los transmigrantes.

Lynn López (2010) evidencia que en San Miguel Hidalgo, Jalisco, históricamente la gente no construía casas pensando en el futuro. Había un proyecto inicial, pero las casas se iban modificando con los años, se hacían más grandes, se añadían cuartos para los hijos y se modificaba el tamaño del patio. Esto dependía de las exigencias de los campesinos y de sus posibilidades económicas y, también, en la opinión de la autora, de la creencia católica según la cual sólo Dios podía planear las cosas para el futuro. Por tanto, el proceso de construcción

⁶⁴La forma de una casa y la cristalización de las injusticias que apuntalan la vida de los emigrantes (traducción mía).

quedaba abierto, y la casa no se concebía como un producto completo, sino como resultado temporal de un proyecto en continua elaboración.

Desde los años 70 y 80 del siglo pasado en el sur de Jalisco hubo un crecimiento muy fuerte de las construcciones, debido a que los migrantes, que en esta zona ya no se denominan así, sino “paisanos” o “norteños”, empezaron a enviar una abundante cantidad de dinero en forma de remesas. Estas remesas, en parte, se utilizaron para construir casas que se diferencian de las que se construían en el pasado por ser consideradas más acogedoras, más modernas y más bellas, y por ser la expresión de un trayecto de vida exitoso. A menudo estas casas no se ocupan hasta el momento de la jubilación. Es evidente que la presencia de estas nuevas construcciones cambia, de alguna manera, el espacio del pueblo en el cual se construyen.

Por un lado, la casa en sí se organiza de manera diferente con respecto a las que se solían construir en el pasado: a menudo los espacios comunes, como el patio, se sacrifican para dejar lugar a cuartos individuales y espacios cerrados. Por el otro lado, la casa se encuentra, grande y a la vista de todos en la comunidad, representando, a través del espacio que ocupa, algunas de las consecuencias tangibles de la migración, hasta el punto que también los que no emigran, y que pueden permitírselo, tal vez construyen su casa “[...] in either an American style, *the estilo del norteño* (style of the one who goes north), or a kind of rural modern”⁶⁵ (Lynn López, 2010:41).

Las casas, como espacio por excelencia de las actividades y de las relaciones familiares, están en el centro de la realidad cotidiana de las personas que las habitan. Si hablar de remesas implica analizar las modificaciones espaciales que ocurren como resultado de la

⁶⁵En un estilo americano, el estilo del norteño (estilo de aquellos quienes van al norte), o un tipo de moderno rural (traducción mía).

migración, un discurso sobre el espacio no puede omitir el tema de las casas y de los procesos de su creación y modificación. Al mismo tiempo, las nuevas viviendas que se construyen y se modifican afectan el espacio del pueblo entero. El uso de las remesas como recurso para construir viviendas puede, dentro de los diferentes contextos, relacionarse con situaciones muy diferentes, como muy diferentes pueden ser los sentidos que las comunidades dan a la casa y, en general, al espacio en el que la casa se encuentra.

Mi propuesta quiere destacar la importancia de la manera en la cual los protagonistas del proceso migratorio perciben y viven su espacio. Si los estudios antropológicos sobre las remesas terminan otorgando importancia a las *remittance houses* como uno de los principales destinos del dinero enviado desde el extranjero, entonces el siguiente paso es analizar qué lugar ocupan estas viviendas en la concepción del espacio propia de una comunidad.

3.3. Intercambios de dinero y bienes entre Xohuayán y los Estados Unidos

Las remesas se presentan en Xohuayán como la primera motivación de la emigración al Norte: los emigrantes declaran que es necesario irse para comprarse una casa, un terreno, un carro, algo de ganado, una moto. El objetivo es ir, ganar el dinero suficiente para vivir bien en el pueblo y regresar: "La gente no va para buscar sueldo, sino para buscar un buen sueldo".⁶⁶ La casa figura como el primer bien que el dinero enviado desde el extranjero permite poseer, aunque no se trata de poseer o no una casa, sino, más bien, de qué tipo de casa es posible poseer gracias a la emigración. C., que no es de Xohuayán, pero trabaja allí 5 días a la semana en un puesto de comida de su propiedad, me contó que, con el dinero que ganó durante 4 años en los Estados Unidos, pudo alcanzar el nivel de bienestar que buscaba: "Pude

⁶⁶Ángel Ernesto Basto Blanco, subdirector de atención al migrante, INDEMAYA. Comunicación personal, Xohuayán, 14/11/2014.

comprar mi vehículo, mis armas, me hice mi casa”.⁶⁷ Las armas, relató, son necesarias en el viaje que hace cada semana en la noche desde Xohuayán hasta su pueblo, después de terminar su turno, porque, dijo, el camino es peligroso, hay pandillas.

Sin embargo, sería restrictivo limitar la función de las remesas a un simple aporte de dinero que, desde los Estados Unidos, llega en la comunidad. Se pueden considerar dentro de un conjunto único las remesas, el dinero que las familias desde Xohuayán envían a sus parientes en Estados Unidos —y que cumple un recorrido en sentido opuesto con respecto a las remesas—, y también los intercambios de bienes que tienen lugar de un lado a otro de la frontera en ambas las direcciones.

En Xohuayán, como seguramente pasa en otras comunidades en México y en diferentes países, las remesas no se pueden considerar aisladamente, como un flujo unidireccional que lleva dinero desde el extranjero hasta la comunidad de origen de los emigrantes. Hay más: existen cantidades de dinero que viajan en el sentido contrario a las remesas. Este es el dinero que algunas familias de emigrantes envían en el momento en que quien vive en el extranjero lo necesita, normalmente durante los primeros meses de estancia. Ángel Ernesto Basto Blanco, subdirector de atención al migrante (INDEMAYA), comentó, durante una conversación sobre las remesas enviadas a Xohuayán desde los Estados Unidos: “Hay hasta gente que manda dinero a los que están allá”.⁶⁸ Basto Blanco dijo eso en relación a lo que según él es un mito al cual creen el gobierno y muchos académicos que se ocupan de migración: que los emigrantes son personas muy ricas. Eso no es cierto o, por lo menos, no lo es siempre.

⁶⁷C., comunicación personal. Xohuayán, 29/10/2014.

⁶⁸Ángel Ernesto Basto Blanco, comunicación personal. Xohuayán, 14/11/2014

En la comunidad, a parte el flujo de dinero que desde el extranjero llega a México y viceversa, hay otro intercambio: 3 personas se ocupan de llevar bienes de diferente tipo desde un lado a otro de la frontera. Originarias de Oxkutzcab, ellas trabajan de maneras diferentes: el primero solo, y las otras dos juntas, siendo una pareja. Llegan a Xohuayán cada 8 días el primero y cada 2 semanas los otros, en carro o en taxi, una vez para traer cosas que llegaron desde los Estados Unidos y la siguiente vez para recibir las cosas que llevarán consigo en su próximo viaje al Norte. En el primer caso, cuando llegan, don J.G., propietario de una de las dos bocinas a través de las cuales diariamente se hacen anuncios en el pueblo, anuncia su llegada y nombra todas las personas que tienen que ir a su casa para recibir lo que se les mandó desde el extranjero. En el segundo caso, cuando las personas acuden a esa misma casa para enviar bienes, el anuncio se hace algunos días antes, para darles el tiempo de preparar los regalos. Xohuayán no es el único pueblo que goza de este servicio: todas las comunidades de los alrededores son sujetas a visitas constantes de esas y otras personas que trabajan transportando bienes, y cada pueblo tiene diferentes localidades en donde los emigrantes llegan en los Estados Unidos y donde se transportan los bienes.

Cuando hablé con don E., una de las personas que se ocupa de estos transportes de un lado a otro de la frontera, en un principio se demostró preocupado por mi presencia y mi voluntad de entrevistarle y afirmó que no hay nada de ilegal en lo que él hace: “Hay gente que quiere transportar cosas ilegales, como comida y semillas, pero yo lo veo todo y no lo hago”⁶⁹. En esta misma ocasión encontré a C., niño del quinto grado de primaria, que acababa de recibir un paquete desde San Francisco enviado por su papá: adentro había unas muñecas para sus hermanas y ropa para él.

⁶⁹Don E., comunicación personal. Xohuayán, 12/11/2014.

Don E., don L. y doña M., las 3 personas que se ocupan de trasladar los bienes, me contaron que, generalmente, lo que transportan desde los Estados Unidos hasta Xohuayán son tenis, medicinas, computadoras, celulares y *iPads*. Don L. dijo: “¡En Kancab⁷⁰ todos tienen *iPhone!*”⁷¹ Desde Xohuayán, las personas envían “[...] especias, comida, si hacen 15 años aquí, lo hacen muy grande [el festejo] y mandan allá el disco”.⁷²

Conocí a don L. en Oxkutzcab, durante una de mis visitas al pueblo. Se me acercó en un café y me preguntó qué estaba haciendo allí, así que le conté de mi proyecto de investigación y él me habló de su trabajo. Él transporta bienes cada 2 semanas junto con su esposa, su hijo y su cuñado. Puede hacerlo porque es ciudadano mexicano y, al mismo tiempo, estadounidense: su padre viajó al Norte como bracero en 1955 y se quedó allí. Don E. tiene una historia parecida, posee los pasaportes de los dos países. Ambos me contaron que la gente de Xohuayán emigra a San Francisco o a Santa Rosa. Ellos llegan, visitan a las personas que necesitan su servicio y luego regresan, a veces en avión y, otras veces, en camión. Este comercio les permite no sólo vivir, sino pagarse dos viajes semanales a Estados Unidos: eso habla de la cantidad de dinero que circula de un lado a otro de la frontera sin registrarse oficialmente. Las personas que transportan los bienes reciben el pago en dólares, de quienes están en los Estados Unidos.

⁷⁰Kancab es un pueblo ubicado a 4 km de Xohuayán, en donde se registra un importante flujo de migración internacional.

⁷¹Don L., comunicación personal. Oxkutzcab, 10/11/2014.

⁷²Don L., comunicación personal. Oxkutzcab, 10/11/2014.

Capítulo 4

La casa, el espacio y el territorio en unos estudios sobre Yucatán

4.1 Una propuesta sobre el espacio y el territorio en Yucatán después de la Conquista

Existen estudios que marcan diferencias entre el espacio concebido por los mayas de algunas regiones de Yucatán y el espacio propio de la tradición occidental. Algunos de éstos se enfocan en la península de Yucatán de la época colonial y, a través de títulos de tierra y de fuentes históricas, analizan el encuentro entre una de las maneras indígenas de considerar espacio y territorio y la de los conquistadores. No quiero presentar una investigación de este tipo para postular una uniformidad cultural a nivel peninsular, o para afirmar que existe un vínculo directo e inmediato entre los actuales habitantes de Yucatán y quienes vivieron en esta zona en las épocas colonial y prehispánica. Mi objetivo es proponer un punto de vista sobre los conceptos de espacio y territorio que se aleja de una perspectiva común y busca respuestas en una posible multiplicidad de maneras de concebir e interpretar estas ideas. Tomar en cuenta la existencia de una variedad de este tipo permite abordar el tema de las remesas a través de recursos nuevos y novedosos

El concepto de territorialidad propio de las culturas occidentales está conectado con la idea de propiedad. Un territorio se considera delimitado por fronteras lineales que marcan la propiedad de un dueño con respeto a aquellas de otros dueños. Esta concepción de territorialidad no involucra la idea de uso de la tierra o las relaciones entre personas. Por el contrario, según Okoshi Harada (1995), entre los mayas que ocupaban en épocas prehispánicas algunas zonas de la península no había fronteras o territorios continuos, porque el concepto de territorialidad se concretaba a través de las relaciones entre personas y del uso

de la tierra. No se hablaba, entonces, de propiedad privada. Incluso hoy día no existe en maya yucateco una palabra que traduzca el término propiedad en el sentido de “[...] derecho exclusivo sobre algún objeto, incluido el poder para su enajenación” (Okoshi Harada, 1995:88).

Este autor declara que, durante la época pre-colonial, los gobernantes no tenían propiedades privadas, sino ejercían su autoridad a través de su poder de “aprovechar suficientemente los recursos humanos” (Okoshi Harada, 1995:85). La palabra clave de este sistema era usufructo: por un lado los gobernantes se aprovechaban de la tierra a través del trabajo de las poblaciones que reconocían su autoridad y, por el otro, la gente común trabajaba la tierra y por esto tenían derechos sobre el resultado de su trabajo. Las consecuencias eran unos territorios discontinuos en los cuales la cercanía física de los lugares no se relacionaba obligatoriamente a una única propiedad territorial con fronteras lineales. La tierra de un gobernante era constituida por las poblaciones y los campos habitados y trabajados por la gente que reconocía la autoridad de aquel gobernante. Este no sólo recibía los tributos de la gente, sino que tenía también que cuidar el bienestar de los señores que estaban por debajo de su mandato. Cuando no podía cumplirlo, los demás podían decidir reconocer la autoridad de otro gobernante. Al mismo tiempo, cuando las personas dejaban de trabajar la tierra, ésta ya no se consideraba ocupada por nadie y alguien más podía aprovecharla.

La conquista de Yucatán por los españoles cambió la organización social, política y religiosa de los mayas de la zona. A través de un proyecto total que abarcaba cada ámbito de la vida, se buscaba que los indios vivieran según la policía cristiana, es decir, que tuvieran una conducta ideal conectada con la religión cristiana y con la visión del mundo de los misioneros y de los gobernantes europeos. Se quería, en la práctica, renovar el orden preexistente en la

vida de los mayas. La reducción intentaba crear una ruptura entre el pasado y un deseado futuro cristiano gracias a la intervención en diferentes aspectos de la vida de los mayas, en particular modificando los espacios, la conducta y el lenguaje de los nativos (Hanks, 2010).

Después de la Conquista, las características del espacio maya cambiaron en diferentes sentidos. Entre estos cambios, hubo aquellos relacionados con la tenencia de la tierra. El nuevo sistema introducido por los españoles forzó los mayas de la península a adaptarse a una nueva idea de tenencia que se caracterizaba por ser individualista y de estilo occidental. La idea de tenencia introducida por los españoles tenía su evidencia más completa en los títulos de tierra y, en general, en los documentos de compraventa de tierras.

La época colonial vio una proliferación de este tipo de documentos, ya que los indígenas empezaron a manejar las dos diferentes maneras de entender la tenencia de tierra. Por un lado, los gobernadores mayas, que querían ejercer su autoridad aun bajo el dominio español, no tardaron en aprender cómo utilizar los nuevos conceptos a su favor. Por el otro lado, parece que en muchas regiones los nativos no dejaron de considerar la tierra bajo un concepto ajeno a la idea de propiedad privada así como fue introducida por los conquistadores. El usufructo siguió siendo un recurso para indicar quienes tenían derechos sobre un terreno o bajo la autoridad de quién estaba.

En su edición de los Títulos de Ebtun (1939), Ralph Roys trata diferentes textos escritos en maya y en español copiados de documentos de la época colonial. Emerge aquí la voluntad de algunos gobernantes maya de afirmar su poder en el nuevo contexto. Para los linajes gobernantes manipular el poder quería decir seguir controlando los territorios que controlaban antes de la llegada de los conquistadores o, tal vez incluso, dominar nuevas

tierras. Es por ello que durante la Colonia algunos indígenas empezaron a manejar dos diferentes ideas de territorialidad: la propia y aquella importada por los españoles.

Desde la mitad del siglo XVI, cuando empezó la institución de los que Hanks (2010) llama *pueblos reducidos*, las autoridades españolas midieron muchos de los territorios de los pueblos y de las provincias para luego marcarlos con mojoneras artificiales que establecían los límites entre ellos. Aunque parece que ya se habían usado mojoneras entre los mayas pre-coloniales para marcar espacios bajo diferentes autoridades, éstas a menudo habían sido naturales, o sea eran árboles, ríos, cerros u otros elementos reconocibles. Terminada la operación colonial de demarcación, cada pueblo tenía un territorio delimitado linealmente y “[...] los asentamientos humanos congregados con las características de la traza cuadrada” (Okoshi Harada, 1995:92). Según Okoshi es posible proponer la existencia de una continuidad entre los antiguos conceptos de territorialidad propios de algunos territorios yucatecos y los que se encuentran hoy en día en algunas comunidades indígenas de Yucatán. Si se toma en cuenta esta posibilidad, es admisible pensar que el tema de las remesas puede estar relacionado con una idea de territorio y de propiedad diferente de la occidental.

Aunque es difícil, y tal vez poco útil, proponer una comparación entre los territorios descritos por Okoshi Harada en la época colonial y aquellos del sur de Yucatán en el siglo XXI, quise presentar esta investigación para abrir las puertas a nuevas posibilidades en los estudios de las casas que se construyen con las remesas. Si se considera la existencia de varias formas de concebir y vivir el territorio y el espacio, es posible salir de aquellos patrones de investigación que buscan explicar a través de una racionalidad occidental fenómenos que probablemente existen independientemente de ésta. Los emigrantes yucatecos envían remesas a sus pueblos y una parte importante de estos recursos se utiliza para construir casas y

comprar terrenos, o sea para ocupar y definir espacios, los cuales puede ser propiedad privada de los emigrantes, pero pueden considerarse también bajo otro punto de vista: lugares que, si no se ocupan a través del trabajo, de la construcción o de la producción ya no pertenece a su dueño, así como él ya no pertenece a la vida del pueblo. De aquí, se podría proponer el envío de remesas desde los Estados Unidos hacia el sur de Yucatán no sólo como la voluntad de los emigrantes de seguir siendo parte de su comunidad y preparar su futuro allí, sino también como la necesidad de seguir usufructuando sus propiedades para que sigan siendo suyas y para no perder su papel de *xohuaimilo'ob*.

4.2. Un acercamiento desde la lingüística a los conceptos de espacio y casa entre los mayas contemporáneos del sur de Yucatán: el estudio de William Hanks

En el apartado anterior presenté una investigación que interpreta los conceptos de territorio y propiedad difundidos en algunas regiones peninsulares en la época colonial con el objetivo de enriquecer la variedad de posibilidades interpretativas que se presentan en un estudio sobre las remesas y su papel en la creación y modificación de espacios. Aquí quiero mostrar otro trabajo con el mismo fin: proponer hipótesis que sugieran nuevos desarrollos y avances en las investigaciones sobre la influencia de las remesas en las comunidades de origen de los emigrantes.

William Hanks, en un estudio sobre los mayas de una comunidad del sur de Yucatán (1990), explica que el lenguaje que cotidianamente usamos para hablar del mundo y de la realidad no refleja este mundo y esta realidad, sino que los constituye: “such talk is action”⁷³(p. 4). Este autor quiere demostrar que la deixis —que comprende aquellos elementos del lenguaje que especifican la colocación en el espacio, en el tiempo y la identidad de los

⁷³Esta habla es acción (traducción mía)..

protagonistas de una interacción verbal— es producto de la sociedad y la retro-alimenta; dicha deixis puede ser comprendida solamente dentro de determinado sistema sociocultural. En su opinión, en la sociedad maya del sur de Yucatán el espacio se produce de acuerdo con esquemas que se repiten dentro de dicho cuadro sociocultural. Para argumentar su hipótesis, el autor discute largamente sobre la concepción del espacio propia de la gente que vive en la zona de Oxkutzcab. Describiré brevemente esta discusión para introducir las teorías de Hanks sobre el espacio de los mayas de esta zona y, de manera particular, el espacio de la casa. Entonces, propondré la necesidad de que los estudios sobre las remesas y su uso en la construcción de las *remittance houses* tomen en cuenta el cómo estas casas posiblemente crean y ocupan un espacio diferente del espacio como lo entiende la cultura occidental.

Hanks afirma que en lengua maya yucateca existen cinco puntos cardinales: *lak'in*, este; *šaman*, norte; *čhik'in*, oeste; *nóohol*, sur; y *čhuúmuk*, centro.⁷⁴ A su juicio, estas locuciones implican más que una dirección y, para explicarlo, introduce una diferencia entre *direcciones cardinales* y *lugares cardinales*. El término dirección cardinal se refiere a un sistema abstracto de coordenadas a través del cual un actor se orienta y orienta las cosas y las personas. Este sistema es centrado, o sea se menciona siempre refiriéndose a un centro con relación al cual, en una situación específica, se definen las trayectorias. En cambio, el término lugares cardinales alude a un conjunto de lugares relevantes dentro del cual se hace referencia a las coordenadas sólo cuando el actor se mueve hacia ellas. Cuando las personas se mueven, en el contexto yucateco descrito por este autor, hacen referencia no tanto a direcciones o caminos, sino a lugares destacados que, uno tras otro, configuran una secuencia que les ayuda a orientarse.

⁷⁴La convención ortográfica de este apartado hace referencia a aquella utilizada por William Hanks en su texto *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya* (1990).

A nivel cosmológico —nivel que en la opinión de Hanks se expresa en las prácticas rituales— los puntos cardinales se definen como regiones situadas en las cuatro esquinas del cielo y de la tierra y donde se originan diferentes seres. Estos puntos, pues, no son simplemente direcciones, sino lugares que se encuentran muy lejos y que, a través de la acción ritual, pueden llamarse hacia el sitio en donde se encuentra el *hmen*, especialista ritual, para recrear el orden cosmológico en aquel lugar y en aquella situación. Sin embargo, los cinco puntos cardinales no se citan sólo en el contexto ritual: un altar, una milpa, un pueblo o una casa también están formados por el espacio que se encuentra dentro de un perímetro que pasa por los cinco puntos. Como explica el autor, “Without its perimeter, a place has no unity and is potentially dangerous”⁷⁵(Hanks, 1990:349).

La casa, explica Hanks, es el espacio dentro del cual se definen la corporeidad y las prácticas referencial y en donde se materializa el orden cultural. Se puede definir como *solar unit* (Hanks, 1990) el conjunto doméstico donde normalmente viven diferentes núcleos familiares según patrones cíclicos en los cuales los hijos varones se quedan en la propiedad paterna con sus esposas y, en el mismo solar, construyen su unidad doméstica, mientras las hijas van a vivir en la propiedad de las familias de sus esposos. Entre las personas de Oxkutzcab, el espacio doméstico se encuentra constantemente en construcción, no sólo por los cambios cíclicos que vive el grupo familiar, sino también por la importancia que tiene, específicamente para los hombres, trabajar, utilizar y desarrollar la tierra. Como afirma el autor, “it is fair to say that producing domestic and agricultural space is a primary life project for most men ”⁷⁶(Hanks, 1990:314). El espacio doméstico ocupado por el conjunto entero de la familia se llama *soólar*, cuando se encuentra en el pueblo, y *sóolar* o *kahtalil*, cuando se

⁷⁵Sin su perímetro, un lugar no tiene unidad y es potencialmente peligroso (traducción mía)..

⁷⁶Es justo decir que producir el espacio doméstico y agrario es un proyecto de vida primario para la mayoría de los hombres (traducción mía)..

encuentra afuera de éste. No existe una división neta entre espacios cultivados y espacios domésticos, por el hecho de que la función y la definición de éstos varían dependiendo de diferentes fases en las cuales los espacios se encuentran y, por esto, no se habla de diferentes tipos, sino de diferentes fases.

No obstante los espacios no se definen dependiendo de una función fija e inalterable; están siempre limitados y cerrados por unos linderos. Están, pues, determinados por el hecho mismo de tener un perímetro, que sea material o no. El mismo proceso de construcción de la casa se define *k'aaxik nah*, atar la casa. Ésta se encuentra dentro de un espacio limitado por un perímetro cuyas esquinas, junto con el centro, definen el conjunto doméstico como una totalidad separada del espacio público que queda afuera de sus límites. En la organización de las casas de Oxkutzkab, la cocina, *k'oób'en*, es un lugar femenino donde se sitúa el fuego, se cocina y se consume la comida. En palabras de Le Guen, en general, en los pueblos de la península “la cocina es tradicionalmente un lugar femenino y el elemento que determina su función es la presencia del fogón tradicional maya” (Le Guen, en proceso). Normalmente, este espacio se encuentra detrás de la estructura principal, que la protege de la zona ajena a la casa.

Al hablar del altar doméstico, Hanks describe la manera en la que la casa no sólo se constituye a través de un proceso continuo de construcción, sino también se convierte en un objeto de producción ritual. La mesa, que normalmente se considera como cualquier mesa, se vuelve altar a través de la práctica ritual del especialista, que define su perímetro y el espacio dentro de éste a través de los cinco puntos cardinales y de los espíritus que en ellos viven. Este altar, después de que se han terminado las diferentes operaciones, es un espacio cosmológico absoluto y no centrado. No es, pues, una representación del espacio cosmológico

maya, es este espacio mismo y, gracias a las presencias simultáneas del *hmen*, de los espíritus llamados por él y quizá de un paciente, es posible intervenir en los eventos reales. En palabras del autor, el proceso funciona como una manera de alterar “the state of earthly affairs”⁷⁷(Hanks, 1990:339).

Al mismo tiempo, Hanks habla de la casa como espacio de fabricación ritual cuando describe las prácticas adivinatorias que el especialista ritual lleva a cabo. Estas prácticas requieren el uso de un cristal que se examina a la luz de una veladora y, con la ayuda de algunos espíritus, el *hmen* puede escrutar el solar y su composición. También, durante una ceremonia llamada *heéç lú?um* (componer la tierra) la casa se vuelve un espacio absoluto en el cual el especialista ritual, tras encerrarlo en una esquina o en un punto cardinal, inmoviliza a un espíritu malo y lo barre hacia fuera de la vivienda.

En definitiva, el espacio doméstico en el contexto maya de la zona de Oxkutzcab, se vuelve epítome de un espacio absoluto a través de los procesos rituales. Estos procesos son parte de la vida doméstica misma y se vuelven concretos a través de la práctica ritual a la que los actores dan lugar dentro del espacio doméstico. Estudiar, pues, el espacio y la casa en un contexto como éste abre las puertas a reflexiones interesantes, sobre todo si surgen en el ámbito de los estudios migratorios, ámbito en el cual a menudo se ignora la manera en la cual las personas conciben, en sus propios términos, su entorno.

4.3. Relaciones con el espacio doméstico en el sur de Yucatán: el caso de Xohuayán y las casas de remesas

4.3.1. *La vivienda yucateca: dinámicas y relaciones con el espacio doméstico*

En algunas comunidades mayas Yucatán la relación de las personas con el espacio doméstico que habitan puede diferenciarse de la manera occidental, más conocida, de

⁷⁷El estado de los asuntos terrestres (traducción mía)..

concebir este mismo espacio. Aunque es difícil generalizar, y asumiendo que cada comunidad desarrolla sus propias ideas sobre el espacio (y, dentro de la comunidad lo mismo hacen las personas) para fines académicos puede ser útil comparar rasgos comunes entre regiones cercanas y dibujar patrones que ayuden a la comprensión del asunto. Para introducir el tema de las casas de remesas en Xohuayán, describiré la relación personas-espacio en otras zonas de Yucatán apoyándome en estudios recientes. Mencionaré algunos datos relativos a esa relación, aunque consciente de no agotar la discusión, para proponer que las casas construidas en Xohuayán con el dinero enviado desde los Estados Unidos, no obstante su apariencia sugiera el contrario, no implican una nueva relación con el espacio doméstico, ni una representación diferente de lo mismo.

Un análisis profundo del espacio doméstico en el la comunidad que quise estudiar requiere un trabajo de campo mucho más largo de lo que yo pude hacer en Xohuayán: es por este motivo que, para hablar de las casas de remesas, me apoyo en otros estudios conducidos en la península y en Chiapas, y dejo a una investigación de doctorado la tarea de observar e intentar describir los detalles de esta cuestión.

En muchas comunidades yucatecas, las personas no consideran su casa como un espacio que nada más se habita, ni su terreno sólo como un medio de subsistencia. Estos son, en muchos casos, “entes particulares cargados de sus propias ontologías” (Figuerola Pujol, 2004:233). Le Guen, (en proceso) explica: “[...] las representaciones mayas del espacio determinan no solamente su uso pero también su configuración”. Estas representaciones hacen referencia a dimensiones que:

[...] afectan a la configuración del espacio tanto como a su uso [y] no se limitan a lo físico y lo social, sino que incluyen una dimensión sobrenatural. Sin embargo [...] la noción de sobrenatural entre los mayas no equivale a algo mágico, distante o que se limita a lo ritual, sino que es percibido como algo muy concreto que afecta a los

humanos en sus actos diarios y en varios tipos de espacios, tanto en lo doméstico como en lo agroforestal. (Le Guen, en proceso)

Recientemente, Descola escribió: “Me gustaría que alguien pudiera garantizarme que los antiguos mayas tenían realmente conciencia de que su entorno se les ofrecía a la vista como un espectáculo autónomo y gratuito, por sí mismo objeto de una predilección estética; no me parece en absoluto que éste sea el caso entre los mayas contemporáneos” (Descola, 2003:201).

Por el hecho de que en el contexto yucateco no es posible hablar oportunamente de apropiación del espacio, se puede proponer la idea de que las personas tejen una relación con él, y que “[...] ningún hombre, ninguna mujer, pueden ni deben guardar una actitud pasiva en el sitio en que viven” (Guzmán Urióstegui, 2007:106). No cabe duda de que, para analizar los espacios domésticos, hay que tomar en cuenta “lo que podría llamarse la dinámica de la casa, cuyos espacios adquieren cualidades diferentes en función de los contextos de los usos o de los discursos” (De Pierrebourg, 2014a:141).

En un estudio comparativo sobre el espacio doméstico entre los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc, en las Tierras Altas de Chiapas, y los mayas de Yucatán, Figuerola Pujol (2004) afirma:

No es que la casa y sus alrededores sean percibidos como una suerte de "fortaleza", en cuyo interior los hombres, aislados, se sientan totalmente seguros, sino que —fruto de la negociación entre los humanos y sus divinidades—, éstas toleran la presencia de los moradores momentáneamente. La casa y su entorno no son, pues, lugar seguro *per se*, sino sujetos a condiciones. Sus ocupantes permiten que el acuerdo se vaya renovando regularmente con plegarias y dones diversos; finalidad que se observa con claridad en ciertos rituales de protección. Se trata, por tanto, de una convivencia efímera y frágil, condicionada al buen comportamiento de sus habitantes y, huelga precisar, también a los humores divinos. (p. 233)

Respecto a la vivienda, misma que se define aquí como “maya”, se puede considerar que hay una continuidad en las formas y las funciones entre las viviendas prehispánicas construidas

con materiales perecederos y las que se encuentran, hoy en día, en muchos pueblos yucatecos. Como explica Quintal (2003): “[...] la residencia de la familia maya es un agrupamiento de habitaciones cuya variabilidad depende de su estructura demográfica y del ciclo de vida de la familia” (p. 329). De Pierrebourg ofrece una descripción general del espacio doméstico yucateco:

[...] la vivienda tradicional yucateca se compone de uno o varios cuartos separados y sin divisiones internas fijas. El primero en construirse es la considerada propiamente "la casa" (*nah*), que alberga todas las actividades realizadas bajo techo: se añade una cocina (*k'oób'en* o *kóosina*) donde se realizan las actividades relacionadas con la preparación y el consumo culinario. [...] Este conjunto de piezas está rodeado por un espacio abierto, igualmente rico en actividades y utilizado como una zona de cultivo. Este espacio de vida —llamado *sóolar*, en maya— está delimitado por una albarrada, muro bajo construido tradicionalmente de piedras a junta seca, la cual poco a poco, en el sur, es reemplazada por un muro de block. (De Pierrebourg, 2014b:146)

La vivienda se encuentra en el interior del solar. Este término fue traducido por los españoles en el periodo colonial, y fue tomado desde entonces como préstamo en el maya yucateco. “El préstamo solar entra en la lengua maya con un cambio de su perfil fonológico para quedar como *sóolar* (alargamiento de la primera vocal) o como *sooral* (a través de un fenómeno de metástasis)” (Le Guen, en proceso). Según Peniche Moreno (2004), en la época colonial el solar concentraba, así como hoy en día, “[...] una serie de actividades que perfilaban la naturaleza corporativa de los grupos parentales: co-residencia, obtención de alimentos y propiedad” (p. 127). En su estudio sobre las casas en los testamentos yucatecos de la Colonia, la autora explica que

Los solares son los que aparecen más frecuentemente como parte de los bienes a heredar. De un total de 84 testamentos analizados, casi la mitad (40) consignaron al menos una propiedad de este tipo. Posiblemente ello se deba a su importancia en la vida diaria de los mayas: como hoy en día, en un solar se construían las casas, de ahí se obtenía parte de la alimentación diarias y se criaban animales, algunos para el consumo y otros para ser entregados a los religiosos a título de obvenciones. (pp. 126-127)

El espacio del solar se construye de tal manera que “La presencia regular de humanos, de una o varias viviendas y en especial de mujeres y niños, así como la ejecución de varios rituales domésticos, son necesarios para diferenciar un espacio forestal, agrario como la milpa de un espacio doméstico como el solar” (Le Guen, en proceso). Sánchez Suárez (2006) afirma que en el solar pueden encontrarse tres espacios principales: la estancia, la cocina y la bodega. La estancia es “[...] un área multifuncional a pesar de lo reducido de su extensión; en ella se desarrollan la mayoría de las actividades sociales y de descanso de la familia” (p. 99), mientras que la bodega es el lugar donde se guardan gran parte de las herramientas del trabajo y la eventual cosecha.

La cocina, espacio tradicionalmente femenino, es el lugar donde se encuentra el fogón, normalmente entre tres piedras y alimentado por leñas introducidas entre éstas (Le Guen, en proceso). Le Guen explica que en maya yucateco se llama al fogón como *k’oób’en* (fogón), término usado también para referirse a la cocina en general, u *óoxtuunich* (las tres piedras). En este espacio nunca faltan una pequeña mesa y unos taburetes que se ocupan para cocinar y para comer. “La cocina, más precisamente el fogón, constituye el centro de la organización espacial del espacio doméstico”. Este lugar sigue “un patrón tradicional de organización interna espacial”, en donde junto con el fogón siempre se encuentra el *xamach* (comal) en el cual se cuecen las tortillas, y una mesa baja donde se preparan las mismas (Le Guen, en proceso).

En el solar también hay un espacio donde se encuentran el área de lavado de ropa, el sanitario y el área donde se crían animales como gallinas, pollos, pavos, patos y cochinos. En las casas del sur de Yucatán esta parte del espacio doméstico se encuentra, según De

Pierrebourg (2014b), en una zona que, aunque esté desmontada, no recibe mantenimiento y se ubica, en los solares chicos y medianos, atrás de la zona residencial.

Normalmente, en el solar se encuentra también “[...] un área cubierta por vegetación secundaria, monte o *k'áax*. Se extiende en el fondo del solar y a sus orillas cuando lo permite la superficie del espacio doméstico” (De Pierrebourg, 2014b:174). En palabras de Le Guen (en proceso), en los solares de Quintana Roo y de algunas zonas de Yucatán donde hizo su investigación, “Por lo general, los habitantes tratan de salvar un espacio baldío”. Ese espacio se usa como reserva de madera, de comida para las gallinas que pueden encontrar gusanos y otros insectos entre las hojas y, también, puede volverse el lugar donde los hijos construyan su casa y tengan su propio terreno. Sin embargo, como explica De Pierrebourg (2014b): “mantener una parte cubierta de monte en el espacio doméstico responde a distintas razones, no siempre "funcionales" según la perspectiva occidental” (p. 176). Este espacio “Simbólicamente, también, es relacionado con el monte alto (es considerado un pedazo de monte)” (Le Guen, en proceso). El monte o *k'áax* revela en este contexto un conjunto de significados que se hacen explícitos en las acciones cotidianas de las personas que habitan el solar. Por ejemplo

Algunas mujeres prefieren quitar las plumas de las gallinas en este espacio para que no se diseminen cerca de la casa. En San Anastasio, de manera más explícita, se descuartiza el venado en el área intermedia y se despluma el pavo silvestre en la zona del monte, porque se dice que en sus plumas puede llevar vientos (*íik'*); las dos áreas de trabajo están separadas por algunos metros. Según la misma lógica [...] en el límite de este espacio se encuentran los hornos enterrados (*piib*) y los altares para los dueños de la selva u otros colocados de manera provisional, por ejemplo "para curar un solar". (De Pierrebourg, 2014b:175)

En relación con el vínculo que existe entre los habitantes del solar y esta área, Vapnarsky y Le Guen (en prensa) afirman que, durante la noche, el espacio doméstico se reduce al área que

está alrededor de la casa, porque el área de monte ubicada en la parte más lejana del solar se vuelve peligrosa. Según estos autores

The space of the house is under the protection of a familiar *sáanto*, generally a wooden cross dressed with an *ipil*, the traditional woman's dress. Whereas the *sáanto* is located at the heart, in the inner space of the house, in the garden that always surrounds the house—the *solar*—, other *aj kanulo'ob*⁷⁸, *aj kanulo'ob* offer a protective encircling border of the residential space. They are located at the four corners of the garden, materialized by boundary markers (the *xu'uk'*), but some *aj kanulo'ob* are also inside the *solar*, located at those places where the earth opens to the underworld, such as wells and *sajkab* caves. Whereas the offerings dedicated to the *sáanto* are placed on an altar in the main house, those dedicated to the *aj kanul* of the *solar*, large gourds of maize gruel (*sak'a*) are hung near the door, or on the edge of the hen or turkey house, or on the pig sty, but always on the outer side.⁷⁹ (Vapnarsky y Le Guen, en prensa: 5-6)

De Pierrebourg (2014b) propone que haya una "lógica de protección asociada con la naturaleza del protector": por un lado, el santo protege la casa, junto con el agua bendita y el trabajo de un sacerdote católico, y por el otro lado el perímetro de la casa y el espacio de monte ubicado en el solar son protegidos por los *yúumtsilo'ob*⁸⁰ a través, entre otras cosas, del trabajo del especialista ritual, el *h'men*, y del *Ya'ax halal che'*, una planta silvestre que se suele colgar cerca de la puerta o al exterior.

⁷⁸Como explican estos autores: "For the Yucatec Maya, each individual is protected by his or her *aj kanul*, literally "the protector/guardian" (from the root *kan* "protect, guard"), sometimes called *angel de la guardia* (in Maya *áanjel de la gwáardya*)[...]. These *aj kanulo'ob* are also considered as being *uyúumil máak*, the *yúum* of the person. They are in a direct and exclusive relationship with the human they "protect", as a component of the Maya self. Their protective function is particularly salient when the person goes "outside", that is to say outside the house and especially outside the village. (Vapnarsky y Le Guen, en prensa:5). (Para los Mayas yucatecos, cada individuo está protegido por su *aj kanul*, literalmente "el protector/guardián" (de la raíz *kan* "proteger, vigilar), a veces llamado ángel de la guardia (in Maya *áanjel de la gwáardya*). Esos *aj kanulo'ob* también se consideran como *uyúumil máak*, el *yúum* de la persona. Tienen una relación directa y exclusiva con el humano que 'protegen', como un componente del sí mismo maya. Su función protectora es particularmente saliente cuando la persona va "afuera", o sea fuera de la casa o especialmente fuera del pueblo. Traducción mía)

⁷⁹El espacio de la casa está bajo la protección de un *sáanto* familiar, generalmente una cruz de madera vestida con un *ipil*, el traje tradicional de las mujeres. Mientras que el *sáanto* está ubicado en el corazón, el espacio interior de la casa, en el jardín que siempre rodea la casa -el *solar*- también están presentes otros *aj kanulo'ob*. Estos *aj kanulo'ob* ofrecen un borde protector que rodea el espacio residencial. Están ubicados en las cuatro esquinas del jardín, materializados por linderos (el *xu'uk'*), pero algunos *aj kanulo'ob* también están adentro del *solar*, ubicados en aquellos lugares en donde la tierra se abre al inframundo, como los pozos y las cuevas *sajkab*. Mientras que las ofrendas dedicadas al *sáanto* se ponen en un altar en la casa principal, aquellas dedicadas al *aj kanul* del *solar*, grandes jicaras de atole (*sak'a*) se cuelgan cerca de la puerta o en el borde de la casa de gallinas o pavos, o arriba de la pocilga, pero siempre están en el lado exterior (traducción mía).

⁸⁰En palabras de Vapnarsky y Le Guen (en prensa) se pueden definir estas entidades como "guardians, tenders, and perhaps owners of the land" (p. 14). En palabras de De Pierrebourg (2014b): "dueños de diversas partes del mundo" (p. 184).

El espacio doméstico, junto con las personas y los animales que en él viven, se tiene que proteger contra las entidades y enfermedades que puedan entrar. “These are embodied by winds (*k’ak’áas íik’*) coming from outside and against which one must defend oneself, by the creation of one or more protective zones: limits of the house, limits of the *solar*, limits of the village”⁸¹ (Vapnarsky y Le Guen, en prensa:6). Estos vientos malos son de diferentes tipos y son particularmente activos de noche, cuando su presencia hace del solar un lugar peligroso.

En Xohuayán, don A. me explicó que la presencia en su solar de dos patos (Figura 15) se relaciona con la posibilidad de que entidades peligrosas entren en este espacio.

¿Sabes por qué tenemos patos? Porque los patos nunca duermen. Toda la noche están caminando y vigilando. Y si hay cosas malas, las comen. Si viene un mal aire, por ejemplo, se lo tragan. Al día siguiente te despiertas y el pato está tirado, está muerto, es porque te salvó. También son traviosos a veces, si ven agua se tiran. Pero es bueno tener patos. Cuando pasan dicen PAZ PAZ PAZ [toda la familia se ríe].⁸²

Los patos, pues, se relacionan con los malos aires y protegen a las personas que viven en el solar. La mañana en que don A. me contó del pato, me encontraba en su casa porque me había invitado a comer junto con su familia *muno’ob*, elotes tiernos de su milpa, y a tomar *sa’*, atole nuevo. En esta ocasión, en el solar habían puesto una mesa y, al lado de ella, una silla sobre la cual estaba acomodado un gran crucifijo (Figura 17). En la mesa había los elotes tiernos (otros estaban guardados en una cubeta) y el atole nuevo dentro de unas jícaras. Don A. me contó que esta ceremonia es diferente de la en que se ofrece *saka’* (pozol blanco), porque en este caso ofreces la bebida “[...] en tu solar, para los animales, porque a veces las gallinas se mueren, se les dobla la cabeza o el trasero o una pata, y no pueden caminar. Tu ofreces *saka’*,

⁸¹Estos están personificados en vientos (*k’ak’áas íik’*) que vienen desde afuera y en contra de los cuales uno debe defender a través de la creación de una o más zonas protectoras: límites de la casa, límites del *solar*, límites del pueblo (traducción mía).

⁸²Don A., comunicación personal. Xohuayán, 24/11/2014.

pero cuando es en las casas es diferente [con respeto a la milpa], no te lo comes [después de ofrecerlo], sólo lo sacas y se lo comen los animales.⁸³



Fig. 16. Los patos de la familia de don A. Xohuayan, 13/01/2015. Archivo de la autora.

En este caso, me explicó, se ofrece *saka'* para proteger a los animales de la casa de los malos aires. Eso se hace también en la milpa: “En la milpa lo sacas en una mesa, pones cinco jícaras. Las cuatro son los cuatro continentes, de donde vienen los aires y en el medio está la milpa, tu milpa. La ofrenda es para los aires, pero, claro, es Dios que manda la lluvia de este y oeste. Aquí no todos creen así, pero nosotros sí”.⁸⁴

De las declaraciones de don A. se deduce el mismo tipo de relación con la casa y el solar —y no sólo— descrita por los autores citados, una relación que requiere intercambios

⁸³Don A., comunicación personal. Xohuayán, 24/11/2014.

⁸⁴Don A., comunicación personal. Xohuayán, 24/11/2014.

constantes entre las personas que viven en un espacio y las entidades que lo ocupan o que lo podrían ocupar.



Fig. 17. Los *muno'ob*, elotes tiernos, el *sa'*, atole nuevo y la mesa-altar en la cual estos alimentos se ofrecieron al Cristo en el solar de la familia de don A. Xohuayan, 23/11/2014. Archivo de la autora.

En el espacio doméstico, lugar donde se desarrollan todas estas relaciones entre los habitantes y otras entidades, la construcción principal es la casa. Le Guen explica que “La casa es un espacio multifuncional. Durante el día la casa es mayormente un espaa de actividades femeninas, aunque no únicamente: es donde se costura (se cose ropa), se hacen canastas, hamacas, etc. En estas actividades pueden estar involucrados los hombres cuando no se encuentran en la milpa” (Le Guen, en proceso). Durante mi permanencia en Xohuayán tuve la ocasión de frecuentar cada día la casa de una familia del pueblo: si los trabajos de las mujeres se desarrollan principalmente es este espacio, no se puede negar que los hombres, cuando por algún motivo no van a la milpa o no se dedican a otras ocupaciones, ayudan en trabajos domésticos como la limpieza del solar, la cura de los animales y la costura. También, cuando se quedan en la casa, al igual que las mujeres, escuchan música y miran la televisión. En este

mismo lugar “[...] se guardan los objetos de valor (ropa, joyería, papeles importantes, fotos, modular, televisión, lavadoras, máquinas de coser, etc.)” (Le Guen, en proceso).

Para diferenciar las construcciones que se encuentran en el espacio del solar, en su estudio sobre las casas de Yucatán, de Pierrebourg (2014b) distingue siete grupos: las casas ovaladas de material percedero, las de mampostería, las de tipo colonial, las de modelo colonial urbano, las casas FONDEN (construidas con el apoyo del Fondo Nacional de Desastres Naturales), las cocinas de palo y las de modelo urbano reciente. La primera dos construcciones se consideran típicas del estado y se construyen con cuatro horcones sobre los cuales se colocan unas vigas transversalmente y verticalmente hasta crear una estructura principal reforzada por un marco y algunas varas. Con otros tres o cuatro horcones se forman los ábsides y se completa añadiendo maderas flexibles y, en la parte del techo, una cuadrícula donde se apoyan las hojas de huano o de zacate (Sánchez Suárez, 2006).

Las casas de tipo colonial y colonial urbano tienen una estructura rectangular, y las segundas reproducen un modelo urbano propio de la capital del estado. Las casas FONDEN fueron construidas con el apoyo del Fondo Nacional de Desastres Naturales y rompen con el modelo típico de las casas yucatecas: el eje corto es paralelo a la calle y las dos puertas (una hacia el solar y una hacia la calle) no son paralelas, simétricas, ni centrales. Las cocinas de palo presentan estructuras ovaladas o semi-ovaladas, el techo de huano o zacate, y muros sin revestimientos para permitir la salida del humo de fogón (Le Guen, en proceso). Finalmente, las casas de modelo urbano reciente se inspiran en las viviendas urbanas yucatecas o estadounidenses.

En el caso de este último tipo de viviendas, en la región sureña donde se encuentra Xohuayán “[...] muchas de ellas son construidas con remesas de los emigrados” (De

Pierrebourg, 2014b:154). Estas casas tienden a respetar el modelo yucateco: la parte más amplia del terreno se encuentra en el lado opuesto con respecto a la calle, la fachada larga se abre sobre la calle, las puertas están alineadas desde el frente hacia el fondo y las estructuras evolucionan durante su ocupación, es decir se agregan nuevos cuartos cuando es necesario y, a veces se dividen otros. Sin embargo, hay muchas particularidades que las diferencian de los otros tipos de casa. Más adelante se discutirán los detalles de estos particulares.

4.3.2. *Nohoch utanah*: las casas de remesas en Xohuayán

Como ya quedó anotado, llegué a Xohuayán porque en Oxkutzcab, la cabecera municipal, me dijeron que allí podía ver los efectos de la migración. Me comentaron: “Antes había sólo casitas de paja, ahora hay casas grandes”.⁸⁵ El primer impacto visual del pueblo es fuerte: muchas de las casas se presentan grandes, recién pintadas, decoradas con plantas, rodeadas por muros coronados con vidrios rotos para impedir la entrada de los ladrones. Sin embargo, una mirada más atenta puede dar cuenta de que, de toda la construcción, sólo la fachada que se ve desde la calle está pintada. La fachada, junto con el espacio de entrada, antes de la puerta, es “un espacio social dirigido hacia la comunidad, que da la bienvenida al visitante, al mismo tiempo que marca su primera parada como un espacio de protección que separa a los de afuera de los de adentro” (De Pierrebourg, 2014b:189).

Al interior de estas viviendas, un visitante no se encuentra con la casa que la apariencia exterior sugiere: no hay, sino en raras ocasiones, algún mueble fijo aparte de los armarios.⁸⁶ Generalmente, no hay puertas entre un cuarto y el otro. Entre todos, la cocina es el

⁸⁵Edgar Palomo Argüello, encargado INDEMAYA en Oxkutzcab, comunicación personal. Oxkutzcab, 11/03/2014.

⁸⁶Tal vez, éso sea porque los yucatecos tienen la costumbre de dormir en hamacas, las cuales, una vez tendidas, ocupan mucho espacio en un cuarto. Como explica Le Guen (en proceso): “La casa es ante todo el lugar donde duermen sus habitantes y es en ella que se encuentran las hamacas que sirven para dormir durante la noche y como sillas durante el día”.

cuarto más peculiar para el visitante que, entrando en la casa, espera encontrar espacios de estilo estadounidense, acordes con la fachada.



Fig. 18. El fogón. En el solar de la familia Domínguez Domínguez y Domínguez López se cocina en un fogón al aire libre, en uno dentro de una casa tradicional con el techo de huano y en otro ubicado en un espacio cubierto por un techo de lámina y conectado con una casa de material. Xohuayán, 13/01/2015. Archivo de la autora.

Las cocinas de las casas que se construyen en Xohuayán gracias a las remesas casi nunca están dentro de las casas. Eso porque, como en la mayoría de los pueblos mayas de Yucatán, existe aquí la costumbre de cocinar en fogón, poniendo las ollas o sartenes sobre un fuego rodeado por tres piedras (Figura 17). A., emigrante regresado a Xohuayán, me contó que ahora las casas son todas de material, porque las de paja no resisten la violencia de los

huracanes. Luego añadió: “Pero la cocina es afuera, porque si no, cocinando con leña las paredes quedan muy negras”.⁸⁷ En su casa, contó, pasó eso y ahora las paredes están negras.



Fig. 19. Casas con el techo de huano. La construcción de la izquierda es una cocina, la otra un depósito para varios tipos de objetos. Xohuayán, 06/11/2014. Archivo de la autora.

Normalmente, las cocinas se encuentran ubicadas en esas que se suelen llamar “casitas de paja” por diferentes razones: principalmente, porque prender un fuego dentro de una casa de material, como ya dicho, tiene algunas consecuencias negativas, y porque el techo de huano mantiene fresco el cuarto. Como explica de Pierrebourg (2014b) en su estudio sobre las casas de esta zona del estado: "Muy a menudo las cocinas tradicionales coexisten con casas de modelo urbano con sus cocinas correspondientes. Las mujeres apuntan que prefieren usar el

⁸⁷A., comunicación personal. Xohuayán, 02/11/2014.

hogar tradicional cuando se necesita un largo tiempo de cocción, por razones de economía” (p. 156). Sin embargo, estas construcciones, que en ciertos sentidos se pueden definir como tradicionales, no se construyen en Xohuayán con el único objetivo de usarse como cocinas: cada vivienda, desde las más pequeñas hasta las que presentan construcciones con fachadas grandes y decoradas, tienen en su solar una o más construcciones de palo con el techo de huano o zacate, que se usan como cocinas, como cuartos para dormir o para almacenar objetos (Figura 18).

De Pierrebourg (2014b) describe así las viviendas del pueblo:

El caso de Xohuayán, fundada al final del siglo XIX, es particularmente interesante. En el centro, las viviendas y sus conjuntos de casas o cuartos responden a un arreglo casi urbano; hacia la periferia aparecen unas disposiciones en ángulo recto al centro del terreno en el cual está respetada la orientación hacia la calle; las últimas casas antes de salir del pueblo, son totalmente independientes de la red. No obstante, en muchos de estos solares tradicionales se adjunta una casa de tipo urbano que mira hacia la calle [...] Así, en Xohuayán el pasante puede adivinar atrás de la casa de modelo urbano y pintada con cuidado, las casas de varas y huano, todavía ocupadas y que reciben igual cuidado. Tras seguir los dictados de la influencia colonial ¿será el peso del urbanismo ciudadano de hoy en día en que influiría definitivamente en la forma de la vivienda? (p. 162)

En maya existen tres maneras para referirse a una casa: *taanah*, *nah* y *otoch*. Cuando pregunté a doña R. sobre cuál de estos términos se usa en Xohuayán me contestó: “Aquí decimos *intannah*⁸⁸ [mi casa], pero si vas a otros pueblos le dicen *inahil*⁸⁹ [mi casa], en Xul⁹⁰, por ejemplo, no se dice *taanah*. Pero son iguales, cualquiera, no hay diferencia, te entienden”⁹¹. Como explica Le Guen: “La diversidad de término es debida por una parte al contexto de uso o la función del edificio, y, por otra parte, a ciertas variaciones regionales de la lengua maya” (Le Guen, en proceso).

⁸⁸ Antes del sustantivo, el prefijo in- indica la primera persona singular.

⁸⁹ El sustantivo *nah* es precedido por el prefijo de primera persona singular in-, y seguido por “il”, que en este caso funciona como partícula relacional.

⁹⁰ Pueblo ubicado a 17 kilómetros de Xohuayán.

⁹¹ Doña R., comunicación personal. Xohuayán, 19/12/2014.

Aunque en Xohuayán no hay sólo casas que imitan y reinventan el estilo “gringo” o norteamericano, éstas son las que más llaman la atención por su tamaño, sus puertas de madera⁹², su fachada y sus abundantes detalles decorativos. Un día, mientras paseaba con unas estudiantes del telebachillerato en la colonia México, una de las cuatro de Xohuayán, les pregunté a propósito del término que se usa para nombrar estas casas.

Yo: ¿Cómo llaman en maya estas grasas grandes que se construyen con las remesas?

Estudiante A: Le decimos *nohoch nah*⁹³.

I.: ¿Y para decir que su casa está muy grande?

E. B: Dices *nohoch utanah*⁹⁴.

E. A.: Pero no tienen que ser siempre grandes. Pueden ser así...bonitas, arregladas.⁹⁵

De estas dos declaraciones, la de doña R. y la de las estudiantes, se deduce que no existe o que no es clara la diferencia entre los tres términos. Mi conocimiento de la lengua maya no es todavía lo suficientemente avanzado como para entender todas las conversaciones escuchadas y lograr poseer un número consistente de ejemplos para ubicar cada término en el contexto en el cual aparece. Aun así, de la conversación con las estudiantes emerge un dato interesante, o sea que para entrar en la categoría de casas relacionadas con la migración, un edificio no debe necesariamente ser grande, sino “bonito” y “arreglado”, o sea respetar a un canon estilístico.

Para construir estas casas, los emigrantes empiezan a enviar dinero desde los Estados Unidos cuando terminan de pagar la deuda que tienen con los parientes o los conocidos —en el Norte o en Yucatán— que les prestaron el dinero para el viaje y para pagar el coyote. Don C. me contó que él mandaba la mitad de lo que ganaba cada quincena, 2000 o 3000 pesos cada vez, y con eso construyeron su casa. Dijo que desde los Estados Unidos mandó fotos

⁹²Le Guen (en proceso) explica: “La puerta como elemento duro (muchas veces hecho de madera) aparece después de la llegada de los españoles y se convierte rápidamente en un mueble de gran valor que se encuentra citado con regularidad en actos de sucesión”.

⁹³Literalmente: grande casa.

⁹⁴Literalmente: grande su casa. “U” hace referencia a la tercera persona singular. Se traduce como: es grande su casa.

⁹⁵Conversación con cuatro estudiantes del primer año del telebachillerato. Xohuayán, 01/11/2014.

para que hicieran su casa, fotos de frente y de lado. Quería una casa como las que existen en el Norte, sólo que, explicó, allá las hacen con madera y aisladas por el frío, “[...] aquí de puro material, no se pueden hacer como las de allá por el clima”.⁹⁶ Cuando llegó y vio su casa, dijo, estaba muy feliz. Al entrar, notó que habían puesto una cama como aquellas en las que tuvo que dormir durante años en los Estados Unidos. Dijo: “¡Quítala! Ya quiero dormir en mi hamaca”.⁹⁷ Se puede entender de las palabras de don C. que este tipo de casa por un lado tiene que parecerse a las casas “gringas” y, por el otro lado, tiene que ser una casa yucateca, donde las personas duermen en hamacas y en las que el espacio se conforma alrededor de este detalle.

Cuando hablé del mismo tema con don H., originario de Tekax que lleva 20 años trabajando en el jardín de niños de Xohuayán, comentó: “Las hacen con lo que mandan de EEUU [las casas]. Pero no las usan bien, nada más hacen las fachadas, luego adentro no hay sofás, no hay lo que hay allá”.⁹⁸ Aquí también se presenta una discontinuidad entre el aspecto exterior de la casa, su fachada, y el uso que las personas hacen de su espacio. De este tema se hablará en detalle más adelante, mientras aquí solo se quiere presentar una primera descripción de este tipo de casa.

Muchas personas en Xohuayán me contaron que los migrantes, para dar instrucciones sobre el tipo de casa que quieren que se les construya mientras están trabajando en el Norte, envían una foto de una casa o un plano de la construcción. El conjunto de estos datos, más el conocimiento desarrollado por los albañiles de la zona en construir casas de este tipo lleva a la construcción de edificios, de cuya presencia en el pueblo destaca la importancia del fenómeno

⁹⁶Don C., comunicación personal. Xohuayán, 29/10/2014.

⁹⁷Don C., comunicación personal. Xohuayán, 29/10/2014.

⁹⁸Don H, comunicación personal. Xohuayán, 30/10/2014.

migratorio y que define las relaciones que existen entre los migrantes y su experiencia en los Estados Unidos y entre los mismos migrantes y el resto de las personas del pueblo.

La peculiaridad de estas casas no tienen que buscarse en el interior de las edificaciones, pues mientras algunas tienen muebles de lujo, televisiones muy grandes, piezas religiosas imponentes, otras, aunque carentes de estos detalles, sin duda pueden considerarse parte de este mismo conjunto. En mi opinión, es la parte externa de la casa lo que define este tipo de vivienda: las fachadas están recién pintadas con colores vivaces, las puertas son de madera y, muchas veces, también presentan decoración; plantas y flores hacen más bonito el ingreso. Aunque el tamaño de la casa no sea un atributo indispensable para que una casa sea parte de este conjunto de edificios estilo “gringo”, no se puede negar que la mayoría de ellas tiene cuatro o cinco cuartos y son más grandes que las otras casas del pueblo (Figuras 19 a 24).

Por lo anterior, parece legítimo pensar que estas casas pueden considerarse de manera diferente si se miran desde el interior o desde el exterior. Desde la calle, donde se puede admirar la fachada de la casa, se percibe la voluntad de expresión de un mensaje. Los dueños de la casa, a través de aquellas fachadas, están comunicándose con quienes pasan frente a sus casas.

La idea de que las fachadas se usen como un recurso para comunicar surgió cuando, fui a la casa de C., joven mujer del pueblo quien me rentaba la casa donde viví. El esposo de C. vive en los Estados Unidos desde hace muchos años. Su casa es muy grande, y no sólo la fachada tiene las características del tipo de casa que se construye con las remesas, sino que también el interior se ve distinto, hay dos sofás, muchos cuartos y un pasillo largo que lleva de un lado a otro de la casa. Unos días antes, C. me había prestado unas cortinas para que las

pusieras en las ventanas de mi casa: ésas tenían un lado rosado con dibujos y el otro blanco liso. Coloqué las cortinas en mi casa con el diseño hacia el interior de la casa, para gozar de la vista dibujos, aunque desde afuera en las ventanas se viera sólo una tela blanca. Visitando la casa de C., me di cuenta que ella había puesto sus cortinas al revés: la parte sin dibujos estaba hacia el interior, pero desde afuera las personas que pasaban en la calle podía ver el lado más bonito de las cortinas, que se unían, así, con los otros elementos propios de la fachada, y en conjunto, formaban un mensaje lanzado a quienes pasaran por allí.



Fig. 20. Casa de remesa en Xohuayan. Noviembre 2014. Foto tomada en el ámbito de la clase de periodismo digital de la UADY por el equipo formado por: Karla Sandoval, Vidaura Pérez, Damian Medina, Diana Rodríguez, Angel Gorocica, Miguel Chan, Cristian Acosta, Samantha Castrillón.



Fig. 21. Detalle de una casa de remesa: las puertas son un elemento importante en definir las particulares fachadas de estas casas. Xohuayan, 28/11/2014. Archivo de la autora.



Fig. 22. Casa de remesa. Las diferentes perspectivas muestran la presencia de vidrios rotos en el muro que rodea la casa, de tres construcciones de madera y huano detrás del edificio en material, los detalles de la fachada, y como ésa se distingue de la parte trasera de la casa, no pintada. Xohuayan, 28/11/2014. Archivo de la autora.

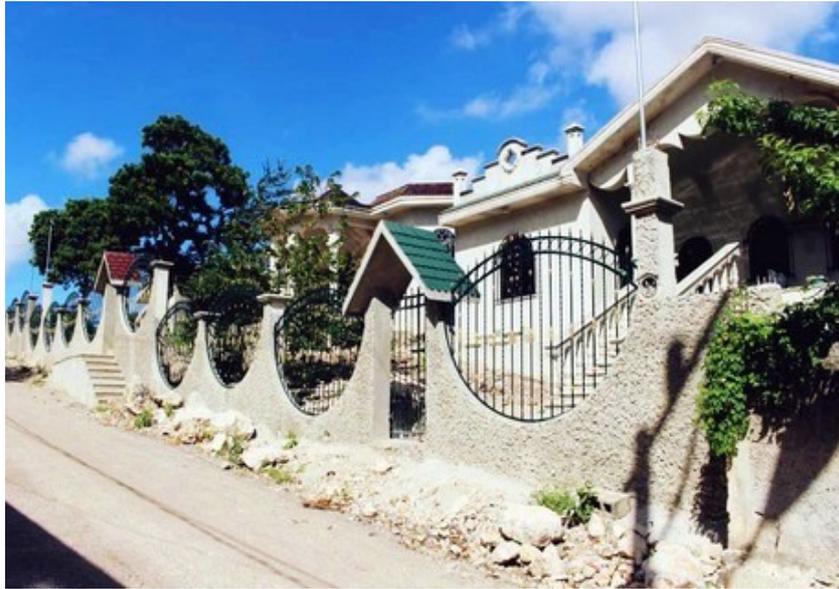


Fig. 23. Casa de remesa en Xohuayan. Noviembre 2014. Foto tomada en el ámbito de la clase de periodismo digital de la UADY por el equipo formado por: Karla Sandoval, Vidaura Pérez, Damian Medina, Diana Rodríguez, Angel Gorocica, Miguel Chan, Cristian Acosta, Samantha Castrillón.



Fig. 24. Casa de remesa que se acaba de terminar y todavía no habitada. Xohuayan, 28/11/2014. Archivo de la autora.



Fig. 25. Casas de remesas. Detalle de las entradas: en muchas casas la entrada principal no se usa para ingresar a la casa, sino que se presenta como parte de la decoración de la fachada. Para ingresar a la casa hay entradas laterales. Xohuayan, 28/11/2014. Archivo de la autora.

Capítulo 5

Las casas de remesas en Xohuayán: Recursos sociales e identitarios en la relación con el Otro

5.1. Comunicar a través del espacio: las casas para enfrentarse con el Otro y como representación del cambio social

Algunos autores que han estudiado la migración desde el sur de Yucatán a los Estados Unidos afirman que en Oxkutzcab hay casas tradicionales al lado de edificios de dos pisos:

Su balcón [de las casas de dos pisos] podrá ser ocupado para disfrutar los atardeceres del cono sur, recordar las imágenes del Golden Gate o la vida clandestina en la "Maya Town" de San Francisco. Definitivamente, la arquitectura refleja las nuevas representaciones del espacio doméstico, aun cuando todavía permanece al margen de la vida cotidiana. (Cornelius *et al.*, 2008:24)

Contrariamente a esta postura, propongo que más que reflejar una nueva representación del espacio doméstico, este tipo de arquitectura evidencia dos aspectos importantes en la vida de los migrantes: en primer lugar, una voluntad de manifestar el cambio social que enfrentaron el propietario y su familia; en segundo lugar, la relación que existe entre los propietarios de estas casas y su experiencia con la migración y con el “gringo”, y al mismo tiempo entre los propietarios y las otras personas del pueblo. En Xohuayán pude observar que en las casas de remesas, aunque el cambio del tipo de arquitectura comporta obviamente algunas modificaciones en el uso del espacio, la relación entre sus habitantes y el espacio doméstico no es diferente con respecto a lo que pasa en las otras casas del pueblo y en los pueblos descritos por los autores citados arriba. Quien vive en estos solares sigue patrones de relación con el espacio parecidos a los que se han descrito en varios contextos mayas yucatecos.

Un habitante de Oxkutzcab, quien estudió una licenciatura en la zona y ahora vive y trabaja en Mérida, a propósito de las motivaciones que se esconden detrás del fenómeno de la

migración y de sus consecuencias, me dijo: “Ir al Norte es como hacer una carrera para nosotros [yo y él]. Van para preparar su futuro y cuando terminan ya lo tienen preparado, su casa, su terreno para trabajar, su dinero guardado”.⁹⁹ Así como un doctor exhibe su título oficial a sus pacientes, las casas de remesas pueden pensarse como una de las maneras en que los migrantes afirman el éxito de una experiencia dentro de un fenómeno “nuevo” que ya se ha vuelto costumbre en el pueblo: la migración.

En efecto, no todas las experiencias de migración son exitosas. Unos de los responsables del Centro del Salud de Xohuayán, me contó: “Algunos tienen muchos vicios allá. Algunos van a la cárcel por matar a alguien”. Se cuentan historias sobre personas que no lograron cruzar la frontera y se quedaron con muchas deudas, personas que se encontraron con la Migra¹⁰⁰, que fueron a la cárcel por peleas o asesinatos, que olvidaron la razón de su ida a los Estados Unidos y se dedicaron al consumo de alcohol y drogas.

Así pues, una experiencia exitosa es motivo de orgullo en un contexto en el cual el fenómeno de la migración internacional se ha vuelto una costumbre. L. 26 años, vuelto hace poco de una experiencia de casi 10 años en los Estados Unidos, me dijo: “Ahora aquí es la costumbre ir allá”.¹⁰¹ En mi opinión, a través de las casas de remesas, los emigrantes marcan un cambio social y, al mismo tiempo, crean un diálogo con las personas de Xohuayán y una relación de apropiación con el Otro, el gringo. Es decir, están trayendo a Xohuayán una parte de la experiencia de vida que tuvieron fuera del pueblo, experiencia que para muchos empieza a los 15 años y termina 10 años más tarde y que, a veces, es el comienzo de toda una vida vivida en ambos lados de la frontera.

⁹⁹M., comunicación personal. Oxkutzcab, 29/11/2014.

¹⁰⁰Término usado para referirse al Servicio de Inmigración y Control de Aduanas de los Estados Unidos.

¹⁰¹L., comunicación personal. Xohuayán, 04/11/2014.

Si por un lado, las casas de remesas crean una relación dialógica entre sus propietarios y los habitantes de Xohuayán y también una relación de apropiación entre lo que es la esencia gringa y los emigrantes, por el otro lado no se puede negar que estas edificaciones representan un cambio social. Quienes fueron a los Estados Unidos y regresaron expresan una voluntad de mejorar su condición social sin salir de los estándares propios de su contexto: las razones de la experiencia en el extranjero son comprarse un terreno, una camioneta, una casa, es decir, bienes que permitan a los migrantes continuar su vida en el pueblo, pero mejorando su condición social.

Expresar un cambio social a través de la construcción de una vivienda no es una novedad. Sin querer aludir a conexiones directas entre los antiguos pobladores de la península y los que hoy se suelen definir como mayas yucatecos, mencionaré un estudio conducidos en las ruinas mayas de Río Bec, ubicadas en el sur del estado de Campeche (Michelet, Nondédéo, Patrois, Gillot y Gómez, 2014). En este se describe una residencia de dos cuartos construida entre 700 y 720 dC, la cual, poco más de 100 años después, empezó a ser transformada en un palacio muy grande hasta que, en 950 dC, se abandonó, incompleta. Los autores de este estudio proponen que esta estructura (5N2) fue pensada para recibir y/o impresionar, y para enseñar el poder de la familia que vivía allí. El tamaño de la residencia, las decoraciones estucadas y la presencia de torres y de un templo demuestran la voluntad de la familia de exhibir su nuevo estatus social frente a otros habitantes de Río Bec. El hecho de que algunos elementos de esta estructura sean imitaciones de otros pertenecientes a residencias parecidas del mismo sitio, revela la presencia de modas arquitectónicas entre los grupos de poder. Estas modas determinaban continuos cambios y adaptaciones en los edificios.

Según Michelet y su equipo, el desarrollo de la estructura 5N2 demuestra el cambio de posición social de un grupo familiar, el cual quiso demostrar su nuevo estatus a través de la remodelación de una residencia que al principio fue pensada para hospedar un núcleo familiar pequeño y que, generaciones después, presentaba los rasgos de un palacio típico de los grupos de poder. Sin embargo, el hecho de que haya partes de la estructura que no se terminaran, sugiere que los residentes o constructores de ésta no tuvieron los recursos para terminar lo que habían empezado. En palabras de los autores: “[...] the Structure 5N2 social group did not supersede an intermediate, “nouveau-riche” status, obtained from an originally modest social standing”¹⁰² (Michelet, Nondédéo *et al.*, 2014:429). Aunque este grupo no haya alcanzado la posición social anhelada, este ejemplo sugiere la posibilidad que haya existido, y siga existiendo en la península de Yucatán, la costumbre de comunicar la escalada social a través de la arquitectura y de adaptar ésta a modelos y modas difundidos en la sociedad.

Si se considera el cambio social como una de las razones que llevan a la construcción de las casas de remesas, con sus particulares estructuras y fachadas, es necesario analizar entonces las razones por las cuales estas casas se construyen imitando un estilo arquitectónico que imita uno estadounidense. Además, cabe analizar la manera en la que un investigador puede acercarse a la relación que existe entre las casas, las personas que las construyen y todo lo que conlleva la experiencia que permite la construcción de estos edificios. Para ello, introduzco ideas propias de la semiótica rusa a través los que fueron dos de sus mayores exponentes: Mijail Bajtín e Iuri Lotman. A través de estas ideas me acercaré al tema de las casas de remesas desde una perspectiva relacional e identitaria.

¹⁰²El grupo social de la estructura 5N2 no reemplazó un estado intermedio, de “nouveau-riche”, obtenido de una original posición social modesta (traducción mía).

5.2. El dialogismo de Bajtín como instrumento de análisis

Mijaíl Bajtín, filósofo ruso del siglo pasado que aportó ideas novedosas al ámbito de la semiótica, trató el lenguaje como un fenómeno social, una interacción de voces

[...] el mundo pensado por él tanto el de la voz como el de la letra, aparece unificado por la producción dinámica de los sentidos, generados y transmitidos por las voces personalizadas, que representan posiciones éticas e ideológicas diferenciadas en una conjunción e intercambio continuo con las demás voces. En el centro de su concepción del mundo se encuentra el hombre en permanente interacción con sus semejantes mediante el lenguaje entendido como acto ético, como acción, como comunicación dinámica, como *energeia*. (Bubnova, 2006:99-100)

En sus obras, Bajtín discute algunos conceptos cuya comprensión es fundamental para entender sus propósitos intelectuales. Para empezar, los *enunciados* son definidos por él como la forma a través de la cual el lenguaje se expresa. Se relacionan entre ellos: ningún *enunciado* es aislado, cada uno de ellos es una respuesta a un *enunciado* ajeno y provoca la respuesta de otros. “El enunciado es la unidad del lenguaje visto como realidad comunicativa, como discurso” (Alejos García, 1995:212). Es un fenómeno al mismo tiempo dado y creado: es un producto nuevo que se crea a partir de lo dado, “[...] una unidad mínima de sentido que puede ser contestada en el proceso de la comunicación dialógica” (Bubnova, 2006:99-100).

Otro concepto fundamental en Bajtín es el texto: “El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene a ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento.¹⁰³ Donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento” (Bajtín, 1982[1979]:294). Este concepto no se considera como una “cosa” cuyo análisis pueda prescindir del contexto en el cual alguien se enfrenta con un texto, o sea de la presencia de un sujeto que lo produce y uno que lo recibe. Quien lo recibe, la “otra conciencia”, “[...] no puede ser eliminada ni neutralizada” (Bajtín,

¹⁰³Aquí Bajtín hace referencia a lingüística, filosofía, historia, literatura, otras disciplinas y al pensamiento humanístico y filológico en general.

1982[1979]:298). El texto se crea cada vez que las personas se expresan, de manera que las relaciones entre las personas se explican y se definen a través de los textos creados o para crearse dentro de cada situación comunicativa. Como explica el autor: “Un acto humano es un texto en potencia y puede ser comprendido (como acto humano, no como acción física) tan sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo (como réplica, como postura llena de sentido, como sistema de motivos)” (Bajtín, 1982[1979]:298).

En Bajtín, la intertextualidad es la relación dialógica entre varios textos que lleva a la comprensión y a la producción de un discurso. Todos los textos poseen dos sujetos: el autor y quien reproduce el texto original. De la interacción entre estos dos sujetos deriva la relación dialógica, en la cual hay “el encuentro de dos sujetos, de dos autores, el encuentro de dos textos” (Alejos García, 1995:209). Como explica Bubnova (2006): “Las palabras todas van dirigidas a alguien y son de alguien (no hay palabras neutras, que existan por su cuenta), y decir palabras propias —las que le “pertenecen” a uno— sólo es posible en respuesta a algo que se dijo antes de nosotros” (pp. 99-102). El concepto de dialogismo en Bajtín está encadenado con el de relación dialógica: las relaciones dialógicas son relaciones entre sentidos que pueden alcanzar un nivel de abstracción mucho mayor que el discurso dialogado que deriva de ellas. El dialogismo se refleja en el carácter del *enunciado*, el cual es expresión verbal de la interacción social y, por eso, dialógico.

Los géneros discursivos, campos de discursividad en los cuales se realiza el enunciado, son la única manera a través de la cual podemos interactuar con el lenguaje: dan forma a los *enunciados*. En una sociedad, los géneros discursivos no son creados por el sujeto, sino que “[...] nos son dados casi como se nos da la lengua materna, que dominamos libremente antes del estudio teórico de su gramática” (Bajtín, 1982[1979]:268). En palabras

de Bajtín (1982[1979]), los géneros discursivos son “tipos relativamente estables de enunciados” elaborados por cada esfera del uso de la lengua” (p. 248).

Bajtín considera las oraciones, junto con las palabras, como las unidades significantes de la lengua. Por su naturaleza, ellas no tienen el carácter destinado de los *enunciados* y de los géneros discursivos. No son de nadie y no están dirigidas a nadie y cuando eso no es cierto, entonces son enunciados. Una oración considerada dentro del contexto que la rodea a través del enunciado del cual es parte constitutiva “adquiere un carácter destinado” (Bajtín, 1982[1979]:290). Como explica este autor:

Cuando se analiza una oración aislada de su contexto, las huellas del carácter destinado y de la influencia de la respuesta prefigurada, los ecos dialógicos producidos por los enunciados ajenos anteriores el rastro debilitado del cambio de los sujetos discursivos que habían marcado por dentro el enunciado —todo ello se borra, se pierde porque es ajeno a la oración como unidad de la lengua. (Bajtín, 1982[1979]:290)

El discurso, que se compone por una palabra siempre “[...] dirigida a alguien, dialógicamente orientada hacia el exterior, hacia el otro” (Bubnova, 2006:112), no es en Bajtín sólo palabra o lenguaje, sino “[...] también cualquier forma totalmente seria de la autoexpresión del ser humano, desde el abrazo y la caricia hasta la danza y la sinfonía” (Gardner, 1993:40-41 en Bubnova, 2006:105).

5.3. Lotman: la semiosfera y la necesidad del texto ajeno

Iuri Lotman fue uno de los mayores exponentes de la Escuela Semiótica de Tartu-Moscú y figura central de la semiótica de la cultura, definida por él como una disciplina que “[...] examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico, la necesidad del poliglotismo cultural y semiótico” (Lotman, 1996:52). Para los miembros de esta escuela, durante el tiempo en que Lotman fue su máximo representante, el punto de partida de la investigación sobre el sistema semiótico no

era el signo aislado, sino la relación que existe entre por lo menos 2 signos. Al mismo tiempo, para estudiar un sistema de este tipo era fundamental analizar sus relaciones con otros sistemas semióticos: “Las cuestiones fundamentales de todo sistema semiótico son, en primer lugar, la relación del sistema con el extrasistema, con el mundo que se extiende más allá de sus límites [...]” (Lotman, 1999:11).

Machado (2013) analiza en un artículo reciente la relación entre el círculo intelectual bajtiniano y la contemporánea escuela de Tartu-Moscú. La idea de dialogismo fue uno de los conceptos que esta segunda escuela retomó del círculo bajtiniano. Esta autora explica que, aunque Bajtín en algunas ocasiones criticó la insuficiencia analítica del método semiótico de Lotman, este último debe mucho a las teorías del primero: “Paradójicamente, muitas das premissas estruturais dos conceitos semióticos procedem do dialogismo, caso da noção de sistema semiótico de signos como base para o estudo da cultura, não como totalidade, mas como fonte produtora de textos”¹⁰⁴ (p. 137). Si para el círculo intelectual bajtiniano el dialogismo y las relaciones dialógicas fueron el principal objeto de un tentativo de sistematización, para la escuela semiótica el centro de un tentativo parecido fue el sistema cultural. En ambos casos el lenguaje es el contexto dentro del cual se realiza la sistematización, pero para Lotman y su escuela este lenguaje se compone de “linguagens artificiais de máquinas computacionais dotadas de mente e memória”¹⁰⁵ (Machado, 2013:139).

Según los semiólogos de la cultura, los sistemas de signos transforman la información en textos, los cuales permiten el proceso de sistematización de lo extrasistémico a través de la modelización del lenguaje. El texto, central en Bajtín, que veía en ese el elemento necesario para que pudiera realizarse cualquier investigación en el ámbito humanístico, siguió siendo

¹⁰⁴Paradójicamente, muchas de las premisas estructurales de los conceptos semióticos proceden del dialogismo, como la noción de sistema semiótico de signos como base para un estudio de la cultura, no como totalidad, sino como fuente productora de textos (traducción mía).

¹⁰⁵Lenguajes artificiales de máquinas computacionales dotadas de mente y memoria (traducción mía).

fundamental en el pensamiento de Lotman. Sin embargo, explica Machado, ese autor introdujo la posibilidad de la modelización como capacidad cognitiva que permite entender, dentro de la dinámica cultural, diferentes procesos que involucran signos. A diferencia de él, Bajtín no veía en el texto un instrumento de modelización.

Há uma evidente contraposição entre o conceito bakhtiniano de texto e o conceito semiótico: enquanto este se abre para o movimento sógnico inclusive do extrassistêmico, em Bakhtin, a signicidade do texto gravita em torno do discurso e de sua enunciação. Os limites entre a logosfera bakhtiniana e a semiosfera Lótmaniana não podem ser desconsiderados sem correr o risco de se perder o gradiente e os atritos entre a semiodiversidade dos sistemas de signos da cultura. Para isso contribui o conceito de modelização tornado chave teórica para a análise das relações dialógicas entre os sistemas imersos na semiosfera.¹⁰⁶ (Machado, 2013:142)

Durante la vida intelectual de Lotman, hubo un cambio en la manera de concebir los textos: “[...] de la comprensión del texto como manifestación de la lengua, pasó a la comprensión del texto como generador de su propia lengua” (Torop, 2003 [1992]:5). Por un lado, el texto transmite las informaciones depositadas en él y, por el otro lado, produce nuevos mensajes por su capacidad de “enriquecerse ininterrumpidamente” y de actualizar o destinar al olvido aspectos de la información que se depositó en él. En el pensamiento de Lotman, el texto se crea respetando tratos que le dan forma y definen su misma esencia: el trato entre el destinador y el destinatario; entre el auditorio y la tradición cultural; el trato del lector consigo mismo; del lector con el texto; y el trato entre el texto y el contexto cultural. El autor explica cómo los textos, moviéndose de un contexto cultural a otro,

[...] se comportan como un informante trasladado a una nueva situación comunicativa: actualizan aspectos antes ocultos de su sistema codificante. Tal «recodificación de sí mismo» en correspondencia con la situación pone al descubierto la analogía entre la

¹⁰⁶Existe una contraposición evidente entre el concepto bajtiniano de texto y el concepto semiótico: como éste se abre para el movimiento sógnico inclusive de lo extrasistémico, en Bajtín, la signicidad del texto gravita en torno del discurso y de su enunciación. Los límites entre la logosfera bajtiniana y la semiosfera lotmaniana no pueden considerarse sin correr el riesgo de perder el gradiente y las fricciones entre la semiodiversidad de los sistemas de signos de la cultura. Para eso ayuda el concepto de modalización convertido en clave teórica para el análisis de las relaciones dialógicas entre los sistemas inmersos en la semiosfera (traducción mía).

conducta s gnica de la persona y el texto. Así pues, el texto, por una parte, al volverse semejante a un macrocosmos cultural, deviene más importante que sí mismo y adquiere rasgos de un modelo de la cultura, y, por otra, tiende a realizar una conducta independiente, al volverse semejante a una persona autónoma. (Lotman, 1996:54-55)

El texto como “persona autónoma” o “dispositivo pensante” se manifiesta en su función de generador de sentidos nuevos, cuando el mensaje a la entrada de la cadena informacional es diferente del mensaje de salida. El texto representa un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos. “No se presenta ante nosotros como una manifestación de un solo lenguaje: para su formación se necesitan como mínimo dos lenguajes” (Lotman, 1996:65-67). Al mismo tiempo, todos los textos complejos pueden considerarse como un sistema de sub-textos. En ellos el texto principal actúa como un contexto, “[...] cierto espacio dentro del cual tiene lugar el proceso de la formación semiótica del sentido” (Lotman, 2000:103).

En el pensamiento de Lotman, sin la cultura la humanidad no puede vivir. En este contexto, la cultura “no es un mero depósito, sino un mecanismo, organizado y complejo, que recibe, traduce, compacta e interpreta la materialidad productiva que adopta la función de signos” (Pampa Arán, 2001:49). Lotman considera la cultura como un intelecto supraindividual, que completa las deficiencias de las conciencias individuales (Torop, 2003 [1992]) y, también, un texto organizado de manera compleja y formado por una trama de textos dentro de textos (Lotman, 1999). En resumen, la cultura, desde el punto de vista semiótico, es un “[...] mecanismo de conservación, transmisión y recepción de ciertos textos” (Pampa Arán, 2001:53). Lotman entiende la cultura como una estructura inmersa en un mundo externo a ella: constantemente, la cultura atrae ese mundo hacia sí, para expulsarlo otra vez después de haberlo reelaborado con su propia lengua, “[...] entendiendo lengua o

metalengua como el modelo autodescriptivo que cada cultura propone de sí” (Pampa Arán, 2001:60).

Si, como se ha venido diciendo, es a través de los textos que se transmiten significados, y, al mismo tiempo, se crean nuevos sentidos, puede considerarse que, en el primer caso, el texto expresa elementos estáticos de la cultura y, en el segundo caso, el texto, “dispositivo pensante”, se transforma para generar un “otro” nuevo y ajeno. Eso es un proceso en muchos sentidos imprevisible, en el cual se realizan “la recepción de textos provenientes de otras culturas, la activación de zonas periféricas de una cultura o los fenómenos de conversión o de interferencia de un texto con otro” (Pampa Arán, 2001:54). Los nuevos textos introducidos en la cultura generan una transformación de esta cultura en un proceso de “explosión”. Hay textos que, más que otros, operan en las dinámicas culturales: esos son, según Lotman, los textos más complejos, científicos, filosóficos y artísticos, y generando ambigüedad vienen integrados en otro sistema a través de la creación de nuevos textos, de nuevos sentidos. Sin embargo, esta explosión, concebida como un cambio imprevisible, no es el único motor que transforma la cultura: junto a eso, hay un cambio gradual y constante.

Para introducir uno de sus conceptos fundamentales, la semiosfera, y definir así los modos de interacción entre diferentes textos, Lotman se apoya en la idea de biosfera introducida por V.I. Vernadski: “Como con el término biosfera se considera la capa en la superficie de la corteza terrestre en la cual se encuentra la materia viva y que sin esta misma materia no tiene sentido ni razón de existir, la semiosfera es ‘un espacio fuera del cual es imposible la semiosis’” (Pampa Arán, 2001:54). Por un lado, afuera de la semiosfera como concepto general, encontramos lo que no es cultura; por el otro lado, cada cultura considera lo que está afuera de sí misma —las otras culturas— como un espacio no semiótico o

extrasemiótico. Este espacio es la alteridad, lo ajeno bajtiniano. Además, dentro del concepto lotmaniano de semiosfera es fundamental la idea de frontera como filtro a través del cual pasan los textos, las informaciones externas para entrar a la semiosfera traducidas en el lenguaje propio de ésta. En palabras de Lotman

Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiosfera. La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo —de la semiosfera— hace realidad el acto sígnico particular. (Lotman, 1996:12)

En un artículo de 1984, publicado nuevamente en una antología formada por más de 50 textos lotmanianos y publicada en 1996, Lotman describe los caracteres distintivos de la semiosfera: es *delimitada*, y sus fronteras se pueden parecer “[...] a los bloques de traducción que adaptan a una determinada esfera semiótica el mundo exterior respecto a ella” (Lotman, 1996:12). Afuera de estas fronteras hay, desde el punto de vista de quienes están adentro, un espacio no-semiótico, que puede ser el espacio de otra semiosfera. La semiosfera presenta en su interior una *irregularidad semiótica*, un espacio no homogéneo en el cual se desarrollan procesos dinámicos. Es en este sentido que, en su discurso sobre la cultura, Lotman pone “el acento en el cambio, la imprevisibilidad y la incertidumbre” (Pampa Arán, 2001:65). Explica Lotman (1996) que

[...] la semiosfera es atravesada muchas veces por fronteras internas que especializan los sectores de la misma desde el punto de vista semiótico. La transmisión de información a través de esas fronteras, el juego entre diferentes estructuras y subestructuras, las ininterrumpidas «irrupciones» semióticas orientadas de tal o cual estructura en un «territorio» «ajeno», determinan generaciones de sentido, el surgimiento de nueva información. (p. 17)

Así que en la semiosfera, afirma el autor, las diferentes subestructuras funcionan apoyándose necesariamente unas en las otras. Dentro de este espacio, existen irregularidades que permiten diálogos entre textos diferentes y mezclas de elementos semióticos. Así como la idea de biosfera se funda en el carácter primario que ésta tiene con respecto al organismo aislado que la habita, la idea de semiosfera prevé un grado de subordinación del individuo con respecto al conjunto de procesos semióticos dentro del cual se encuentra.

En sus reflexiones sobre la interacción entre culturas, Lotman se detiene sobre las situaciones culturales en que se encuentra el texto ajeno como una necesidad para la creación de lo propio. La conclusión de este autor es que en ningún caso el desarrollo, condición inmanente de la cultura, puede realizarse sin una afluencia constante de textos que vienen desde afuera. Este afuera no es necesariamente externo a una cultura, sino que se debe de entender como parte indispensable de la organización misma de la semiosfera.

[...] es tanto el «de afuera» de un género dado o de una determinada tradición dentro de una cultura dada, como el «de afuera» del círculo trazado por una determinada línea metalingüística que divide todos los mensajes dentro de una cultura dada en culturalmente existentes («elevados», «valiosos», «cultos», «de tiempos inmemoriales», etc.) y culturalmente inexistentes, apócrifos («bajos», «no valiosos», «extraños», etc.). Por último, lo constituyen también los textos ajenos venidos de otra tradición nacional, cultural, de área. (Lotman, 1996:47)

La cultura, pues, se transforma constantemente a través de intercambios entre este “afuera” y lo interior. Ese proceso supone la existencia de un otro, un ajeno que codifica de manera diferente los textos y el mundo. La representación de este otro al interior de la cultura supone el establecimiento de un lenguaje y prevé la interiorización de las que Lotman (1996) define como “estructuras culturales externas” dentro del mundo interior (p. 47).

5.4. Una idea relacional de las casas de remesas: el gringo como el Otro

Bajtín introdujo una idea relacional de la sociedad, donde el individuo construye sus discursos a partir del otro. “Para el filósofo, ser significa ser para otro, y a través del otro, ser para sí mismo” (Alejos García, 1995:212). Superando la idea positivista de unas esencias absolutas, Bajtín propone también un concepto relacional de la identidad. El discurso ajeno, que permite el desarrollarse de un lenguaje propio a partir de otro dado, acompaña la vida de los individuos permitiendo la creación continua de *enunciados* nuevos. En palabras de Bubnova:

Percibimos nuestro mundo no sólo mediante sentidos físicos, sino también morales, que son las valoraciones generadas por mis actos que siempre se realizan en presencia y en cooperación con el otro ser humano, a través de una triple óptica en que vemos el mundo: yo-para-mí, yo-para-otro, otro-para-mí, de tal modo que el mundo resulta ser el espacio en que se desarrolla nuestra actividad, concebida siempre en una estrecha participación del otro. (Bubnova, 2006:103)

Sonesson, en una discusión sobre Bajtín, explica: “En sus trabajos tempranos, Bajtín está muy preocupado por las diferencias entre el yo y el otro, a menudo enmascarados bajos los términos Autor y Héroe” (Sonesson, 2005). Sólo el otro puede ser visto desde el exterior y por eso “[...] es percibido siempre como una unidad completa y acabada; el uno mismo por otra parte, es un proceso ilimitado que nunca se puede comprender en su totalidad, es en realidad un tipo de corriente de la conciencia, que solamente se detiene con la muerte” (p. 120). La necesidad del Otro para construir a uno mismo, el cual siempre es y será un flujo continuo de incorporación y traducción de lo ajeno, es un instrumento de análisis del cual quiero servirme para acercarme a entender cuál relación existe entre los emigrantes y las casas de remesas.

Para abordar la idea de una relación entre los emigrantes de Xohuayán y un Otro gringo quiero mencionar uno de los que para Sonesson (2002) son los posibles modelos de la globalización. Este modelo plantea la hipertrofia de un Otro interior y asimétrico dentro de

una cultura que se identifica con el Estado nación. El autor propone como ejemplo la inmigración en Suecia, donde el Otro interno, o sea los inmigrados, llegan en algunos lugares del país a representar un tercio de la población. Estas personas son, para los suecos, un otro que “vive en un territorio que otros definen para ellos como no-textual” (Sonesson, 2002:127). Así, por un lado, el Otro es quien llega a un país desde otro lugar y desde otra cultura. Pero, por el otro lado, siguiendo siempre el ejemplo de Suecia: “Los inmigrantes, y ciertos grupos entre ellos, pueden atribuir una alteridad igual de radical a los suecos como los suecos hacen con los inmigrantes” (p. 128). Sin embargo, para los inmigrantes, los suecos no son Otros internos, porque el territorio se considera de ellos, así como el territorio de quienes llegan a Suecia para vivir es considerado otro por los suecos.

La alteridad que existe entre los estadounidenses y los inmigrantes yucatecos es del mismo tipo: para los primeros, los yucatecos son un Otro interno, que llega a su país con una identidad ajena y uniformada. Para los yucatecos, los estadounidenses son un otro externo a su “país” y a su cultura. Empezando por estas reflexiones, es posible pensar en las casas de remesas como un reflejo de esta relación entre alteridades: copiar el estilo gringo de las casas, o lo que desde un punto de vista ético se piensa sobre éste, significa conquistar la otredad que se manifiesta luego en un estilo tan llamativo y exageradamente elocuente.

El discurso que se lee en las fachadas de las casas de remesas no declara sólo un éxito personal a nivel social dentro de una etapa casi obligada en la vida de los hombres de Xohuayán, sino que declara la conquista de un mito, el del sueño americano, dentro de un trayecto que ya es costumbre. En la realización de esta conquista, se logra apoderarse del Otro, la extra-cultura, el gringo, a través de la experiencia exitosa en su país. Al mismo tiempo, este tipo de relación con el Otro, fundamental si se considera la identidad como

construida a través de la otredad, le da nuevas formas a la identidad de los emigrantes. Sus historias de vida no caben dentro de una concepción estática e impermeable de identidad y, a través de la relación con el Otro, a través de la asimilación de este mismo Otro en las casas, los emigrantes se definen a sí mismos dentro del contexto del pueblo.

El Otro de Bajtín, una “unidad completa y acabada”, se reduce en este caso a un tipo de arquitectura realizable en el contexto de los migrantes. Al mismo tiempo, otros elementos que todos en el pueblo reconocen como propios de los migrantes (el estilo cholo, la música rap, una actitud abierta hacia la realidad externa a Xohuayán) también se asocian a esa otredad. Las casas de remesas y esos elementos se pueden interpretar como un texto bajtiniano, un tipo de expresión que se crea a través la interacción dialógica entre los emigrantes y su experiencia con el gringo, y entre los emigrantes y los otros habitantes de Xohuayán. Como textos, las casas de remesas pueden ser comprendidas en su calidad de acto humano “[...] sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo (como réplica, como postura llena de sentido, como sistema de motivos)” (Bajtín, 1982[1979]:298). Además, estas casas podrían estar dándole forma a un nuevo género discursivo, un nuevo *enunciado* relativamente estable a través del cual pasa la interacción dialógica entre las diferentes partes.

Sin embargo, es posible analizar de manera más profunda lo que las casas de remesas representan. En un artículo publicado en 1987 y presente en el tercer tomo de la antología sobre Lotman ([1987] 2000), este autor trata el espacio arquitectónico a través de las teorías de la semiótica cultural. Bajo esta perspectiva, el espacio arquitectónico modela “el universo”, en el sentido que “[...] la estructura del mundo de lo construido y habitable es trasladada al mundo en su totalidad” (p. 103). Al mismo tiempo, este espacio es modelado por el universo, porque, creando un lugar artificial, el hombre reproduce su idea del espacio global del mundo.

Es por eso que, según Lotman ([1987] 2000), la arquitectura se relaciona tanto como con la historia cuanto con la utopía. Este segundo elemento es siempre presente en el espacio construido por el hombre, el cual modela “su idea de un universo ideal” (p. 108).

El autor explica que un texto sacado de un contexto es sólo un depósito de una información constante, y es incapaz de generar nuevas informaciones, mientras que en su contexto es un mecanismo que funciona y que constantemente se recrea y genera nueva información. Los textos arquitectónicos, por su propia naturaleza, “tienden a la hiperestructuralidad” (Lotman, [1987] 2000:104). Sin embargo, “[...] la arquitectura se compone no sólo de arquitectura: las construcciones estrictamente arquitectónicas se hallan en correlación con la semiótica de la serie extra arquitectónica” (Lotman, [1987] 2000:105). Con este último concepto, Lotman se refiere a las relaciones que en la vida cotidiana definen los usos que las personas hacen de este espacio, al mismo tiempo, que le dan significado. En estas relaciones se realizan “los más diversos desfases y complejos diálogos” (Lotman, [1987] 2000:105).

Finalmente, Lotman ([1987] 2000) usa el concepto de dialogicidad¹⁰⁷ en relación con el espacio urbano, el cual “[...] se halla en correspondencia con un amplio círculo de ideas actuales: —desde la ecología hasta la semiótica” (p. 108). La semiótica de este espacio tiene siempre un carácter vectorial, una orientación de la mirada que, explica este autor, refleja idealmente el punto de vista de la ciudad misma.

Si se piensa en las casas de remesas de Xohuayán a través de las reflexiones lotmanianas sobre la arquitectura, la semiosfera y la necesidad del discurso ajeno para la construcción de una identidad en continua transformación, se puede leer en estas fachadas

¹⁰⁷Aquí Lotman refiere que, en lugar de hablar de diálogo, sería mejor hablar de *polilogo*, “un sistema de corrientes informacionales con múltiples canales” (Lotman [1987] 2000:108).

privadas de su “esencia gringa” y reelaboradas por los emigrantes el trabajo de una “conciencia creadora” (Lotman, 1996:43). Esa conciencia elabora un discurso sobre su propia experiencia afuera de su contexto, o su semiosfera, usando el concepto de Lotman. En el momento en que hablan del Otro y de sí mismos en el contexto otro, los emigrantes expresan la otredad a través de un lenguaje propio y hacen traducible y comprensible lo ajeno, en este caso el gringo. El carácter vectorial está aquí en la necesaria orientación hacia el exterior del discurso que se expresa a través de estas casas, un discurso dirigido hacia quienes tengan la ocasión de ver las fachadas y hacia el otro, el gringo.

Sin embargo, se puede hablar en estos términos no sólo de las casas, sino de aquel complejo que reúne los elementos de relación entre el emigrante y el gringo: la indumentaria, el lenguaje, la música, la actitud en diferentes ocasiones; todos ellos son factores que evidencian una interpretación del texto ajeno, del otro, por parte de los habitantes de Xohuayán que migraron. Asido en su forma de no-texto y trasladado a la comunidad, lugar donde se le puede leer e interpretar, el Gringo, junto con su bagaje de otredad, se vuelve una presencia concreta y activa en la vida de Xohuayán. De tal manera participa en la creación de sentidos e identidades.

Conclusiones

En este trabajo he querido acercarme al tema de la migración sin quedarme en una perspectiva estrictamente sociológica. Los datos aquí presentados, que determinaron la dirección en la cual se desarrolló mi tesis y el enfoque de la misma, fueron recolectados en casi tres meses de trabajo de campo en el pueblo de Xohuayán, Yucatán, con un método cualitativo de investigación. Los resultados de las reflexiones que nacieron durante mi estancia en Yucatán se unieron a diferentes cuestiones teóricas para dar sustento a los razonamientos que fundamentan esta tesis. Por el hecho de abordar varios temas, de los cuales cada uno merecería un análisis mucho más profundo, quiero proponer mi tesis de maestría como la preparación para un trabajo de doctorado que se sustente en una bibliografía más amplia y una temporada de trabajo de campo más larga.

Siendo, pues, esta tesis un primero acercamiento a una cuestión cuyo estudio espero desarrollar en el futuro, he empezado por un análisis del tema de la migración internacional en la región estudiada, y profundizado la cuestión de las remesas, envíos de bienes y dinero que los emigrantes hacen desde el extranjero a su comunidad de origen. Las casas, resultado más llamativo de estas acciones, son el foco de mi investigación, junto con el concepto más general de espacio doméstico. A través de estas dos ideas he querido adentrarme en la relación que existe entre los emigrantes y su experiencia con la otredad que encuentran en los Estados Unidos. Las casas de remesas presentan un estilo arquitectónico particularmente estandarizado y llamativo, que hace referencia a cómo los emigrantes interpretan las casas que ven en los Estados Unidos. En mi opinión, aunque estos edificios parezcan diferentes y nuevos con respecto a las otras construcciones de Xohuayán, la manera en que sus propietarios

viven adentro de ellos no es ni nueva ni original, sino sigue siendo parecida a las maneras en que, en diferentes partes de Yucatán, las personas se relacionan con el espacio doméstico.

Tomando en cuenta estos razonamientos y reconociendo el papel que las casas juegan al determinar un cambio social en la vida de los emigrantes, he decidido agregar al análisis de estos espacios conceptos de la semiótica elaborados por Bajtín y Lotman. Esos me han permitido tratar la relación con el espacio como un discurso, y la creación identitaria como un continuo vínculo con la otredad. No sólo las casas, sino todo el complejo de elementos que definen a una persona de Xohuayán como migrante (la indumentaria, el lenguaje, la música escuchada, la actitud) evidencian la relación que existe entre quienes fueron a los Estados Unidos y el Otro, la imagen del gringo que se construyó a través de la experiencia en el extranjero. El “texto ajeno” bajtiniano se asimila y se reproduce según la interpretación que se hace de él en el conjunto de elementos relacionados con la migración. Hablando del Otro a través de éstos, los emigrantes convierten la otredad en traducible y comprensible, y crean un discurso que, hablando del Otro, también habla de ellos mismos y de su experiencia en el extranjero.

A través de las casas de remesas y de los elementos citados para considerarse juntos con éstas, los emigrantes se apropian de la otredad ajena, entendida como “no-texto” en el sentido de algo que es externo al contexto de quienes viven en Xohuayán. Llevando esta otredad al pueblo, la hacen interpretable para sí y para quienes viven allí, de tal manera que es el mismo Otro, descifrado por el emigrante, quien define y describe una nueva relación con la vida en el pueblo, con la experiencia en los Estados Unidos y, tal vez, una nueva identidad. Al mismo tiempo, en este proceso, el Otro se vuelve actor y presencia concreta en Xohuayán no

sólo en la vida de los emigrantes, sino en las de todos los habitantes del pueblo, participando, así, en la creación de nuevos sentidos y nuevas identidades.

Como ya dicho, las reflexiones que presento en este trabajo son un acercamiento inicial a la cuestión y, también, una interpretación de datos de campo que, en sí mismos son el resultado de mi personal visión del pueblo de Xohuayán. Sin duda, una estancia más larga en Yucatán sería fundamental para un desarrollo más profundo de los conceptos que he presentado aquí, sobre todo debido a mi voluntad de intentar vivir la cotidianidad del pueblo dejando que ésta me llevara a las respuestas que estaba buscando, sin forzar la investigación con entrevistas estructuradas y cuestionarios. Si por un lado estos métodos me habrían permitido coleccionar muchos datos más, por el otro lado es cierto que a veces pueden sugerir y producir resultados que no respetan la realidad observada. Asimismo, el conocimiento del maya yucateco, cuyo estudio apenas comienzo, sería muy importante para abordar de manera más directa todas las cuestiones relacionadas con los datos de campo y su interpretación.

Para analizar de manera más profunda las relaciones que existen entre los migrantes de Xohuayán (de uno con sí mismo y entre uno y los otros habitantes del pueblo) y entre éstos y los estadounidenses resultaría útil también una estancia de campo en los Estados Unidos. A través de una experiencia de este tipo, sería posible participar en el proceso de asimilación e interpretación de la otredad que tiene lugar en la cotidiana relación de los habitantes de Xohuayán con los estadounidenses. Al mismo tiempo, sería importante conocer la opinión de los norteamericanos sobre este proceso de interpretación y apropiación de lo “gringo” por parte de los yucatecos. Siendo imposible abarcar todas estas cuestiones en una tesis de maestría, quiero concluir con la esperanza de seguir trabajando este tema en un doctorado, para que el trabajo hecho en los últimos 2 años culmine en resultados más profundos.

Bibliografía

- Adler, Rachel H. (2000). Human Agency in International Migration: The Maintenance of Transnational Social Fields by Yucatecan Migrants in a Southwestern City. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 16, 165-187.
- Alejos García, José. (1995). Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y Bajtín. En Esther Cohen (Ed.), *Aproximaciones. Lectura del texto*. México: UNAM.
- Ariza, Marina. (2000). Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos. En D. Barrera y C. Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México*. México: Gimtrap/UNAM-IIA.
- Augustins, Georges. (1998). La perpétuation des groupes domestiques: Un essai de formalisation. *L'Homme* 148, 437-452.
- Bajtín, Mijail. (1986). *La poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1982) [1979]. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- (1981). *The Dialogic Imagination*. Texas: University of Texas Press.
- Brettell, Caroline. (2000) Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities and Global Scapes. En Carline Brettell, James Lollifield (Eds.) *Migraton Theory. Talking Across Disciplines*. London: Routledge.
- Bubnova, Tatiana. (2006). Voz, sentido y diálogo en Bajtín. *Acta Poetica* 27 (1), primavera.
- Cappelletto, Francesca. (A cura di). (2009). *Vivere l'etnografia*, Firenze: SEID.
- Castilleja, Aída. (2005). La migración en pueblos indígenas de Michoacán. En *Memoria. Jornadas del migrante. 15, 16 y 17 de marzo de 2005*. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. LIX Legistatura. México.
- Conway, Dennis, Jeffrey H. Cohen. (1998). Consequences of Migration and Remittances for Mexican Transnational Communities. *Economic Geography*, Vol. 74, No. 1, 26-44.
- Cornejo Portugal, Inés, Patricia Fortuny Loret de Mola. (2011). “Corrías sin saber a dónde ibas”. Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California. *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, año 5, número 10.
- Cornelius, Wayne A., David Fitzgerald, Pedro Lewin Fischer (Coords). (2008). *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes yucatecos a los Estados Unidos*. México: Instituto de Cultura de Yucatán, INAH.
- Davis, Jason, David López-Carr. (2010). The Effects of Migrant Remittance on Population—Environment Dynamics in Migrant Origin Areas: International Migration, Fertility, and Consumption in Highland Guatemala. *Population and Environment*, Vol. 32, No. 2/3, *Human Migration and the Environment*, 216-237.
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia. (2000). Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal. En *Migración y relaciones de género*

- en Méjico, Dalia Barrera Bassols y Cristina Oemichen Bazán (Eds). Méjico: GIMTRAP, A.C., IIA/UNAM.
- De Pierrebourg, Fabienne, (2014a). Umbral. En De Pierrebourg, Fabienne y Mario Humberto Ruz (Coords.). *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Méjico: Secretaría de educación del Estado de Yucatán, UNAM
- (2014b). “La vivienda en su medio, la vivienda en sus diversidades.” En De Pierrebourg, Fabienne y Mario Humberto Ruz (Coords.). *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Méjico: Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, UNAM.
- Descola, Philippe. (2003). El paisaje maya y su historia. Comentario. En *Espacios mayas. Usos representaciones creencias*. Alain Breton, Aurore Monod Becquelin, Mario Humberto Ruz (Eds.). Méjico: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Estudios Mayas.
- Duany, Jorge. (2010). To Send or Not to Send: Migrant Remittances in Puerto Rico, the Dominican Republic, and Mexico. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 630, *Continental Divides: International Migration in the Americas*, 205-223.
- Durand, Jorge. (1998). *Política, modelos y patrones migratorios: el trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Durand, Jorge, Emilio A. Parrado, Douglas S. Massey. (1996). Migradollars and Development: A Reconsideration of the Mexican Case. *International Migration Review*, Vol. 30, No. 2, 423-444.
- (2003). *Política, modelos y patrones migratorios: el trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Ferrándiz, Francisco. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona/Méjico: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana—Iztapalapa.
- Figuerola Pujol, Helios. (2004). De la casa y sus moradores. En Fabienne De Pierrebourg y Mario Humberto Ruz (Coords.). *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. Méjico: Secretaría de educación del Estado de Yucatán, UNAM.
- Fletcher, Peri Lynn. (1996). *La casa de mis sueños: Migration and Houses in a Transnational Mexican Community*. Tesis doctoral en filosofía, The John Hopkins University.
- Fortes, Meyer. (1958). Introduction. En Goody, J. (Ed.) *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Clarendon Press.
- (1970) [1949]. *Time and social structure and other essays*. Londres: Athlone Press.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. (2004). Transnational hetzmek. Entre Oxkutzcab y San Pancho. En Castañeda, Quetzil E. y Juan Castillo Cocom (Coords), *Estrategias Identitarias. Educación y la Antropología Histórica en Yucatán*. Mérida, Méjico: UPN, SEP del estado de Yucatán, y OSEA CITE.
- Frazer, James George. (1915). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Macmillan.

- Gabbert, Wolfgang. (2001). Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, México. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 33 (Aug.), No. 3, 459-484.
- Garip, Filiz. (2012). An Integrated Analysis of Migration and Remittances: Modeling Migration as a Mechanism for Selection. *Population Research and Policy Review*, 31, 637-663.
- Good Eshelman, Catharine. (2005). Perspectivas antropológicas sobre el impacto cultural de la migración. En *Memoria. Jornadas del migrante*. 15, 16 y 17 de marzo de 2005. México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. LIX Legislatura.
- Goody, Jack. (1990). *The oriental, the ancient and the primitive: systems of family and inheritance in the preindustrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976). *Production and reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guzmán Urióstegui, Jesús. (2007). Entre el fogón y la milpa. El espacio entre los mayas de Xohuayán, Yucatán. *Dimensión Antropológica*, vol. 39, 101-119.
- Hammersley, Martyn, Paul Atkinson. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. España: Paidós.
- Hanks, William F. (2010). *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*, University of California Press.
- (1990). *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. The University of Chicago Press.
- Hastrup, Kirsten. (1992). Writing Ethnography. State of Art. En Okely, J. Y Callaway, H. (Eds.), *Anthropology & Autobiography*, Londres: Routledge.
- Levitt, Peggy. (2001). *The Transnational Villagers*. University of California Press.
- Hirsch, Jennifer. (2003). *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Los Ángeles: University of California Press.
- Kanaiapuni, Shawn Malia, Katharine M. Donato. (1999). The Effects of Migration on Infant Survival in Mexico. *Demography*, Vol. 36, 339-353.
- Kellog, Susan. (2005). Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación. En Robichaux, David (Comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Kemper, Robert. (1976). *Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan*, México: SEP.
- Lazos Chavero, Elena. (1995). Del maíz a la naranja en el sur de Yucatán: auge y dinámica de la huerta. En Efraim Hernández Xolocotzi, Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher (Comp.), *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*, Tomo II. Colegio de Postgraduados.
- Le Guen, Olivier. (en proceso). *Maaya Kuxtal. Un análisis multidimensional del espacio maya*. CIESAS y UNAM.
- (2006). *L'organisation et l'apprendissage de l'espace chez les Mayas Yucatèques du Quintana Roo, Mexique*, tesis doctoral, Université de Paris X, Nanterre.

- Lewin Fischer, Pedro. (2012). *Las que se quedan. Tendencias y testimonios de migración interna e internacional en Yucatán*. México: Gobierno Federal, Instituto Nacional de las Mujeres, Gobierno del Estado de Yucatán, Oficina de Asuntos Internacionales de Yucatán, Secretaría de Política Comunitaria y Social, Instituto para la Equidad de Género en Yucatán, Vivir Mejor. Yucatán, México.
- Lizama Quijano, Jesús. (2010). Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria. En Jesús J. Lizama Quijano (Coord.), *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*. México: CIESAS, Universidad de Oriente.
- Lynn López, Sarah. (2010). The Remittance House: Architecture of Migration in Rural Mexico. *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*, Vol. 17, No. 2, 33-52. University of Minnesota Press.
- Lotman, Yuri M. (2000) *La Semiosfera III. Semiótica de las artes y de de la cultura*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa Editorial.
- (1998). *La Semiosfera II. Semiótica de de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- (1996). *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- (2003) [1981]. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. *Entretextos*. Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura, n°2, noviembre. Disponible en línea <http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/pdf/entre2/escritos/escritos2.pdf>. (Última actualización 14/03/2015).
- Lozano, Jorge. (1999). Prólogo. En Yuri M. Lotman, *Cultura y y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa Editorial.
- Malinowski, Bronislaw. (2011) [1922]. *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Torino: Bollati Boringhier.
- Machado, Irene. (2013). Conceção sistêmica do mundo: Vieses do círculo intelectual bakhtiniano e da escola semiótica da cultura. *Bakhtiniana*, São Paulo, 8 (2): 136-156, Jul./Dez. Disponible en línea <http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/viewFile/16400/12919>.
- Mancillas Bazán, Celia, Daniel Rodríguez Rodríguez. (2008). Muy cerca pero a la distancia: Transiciones familiares en una comunidad poblana de migrantes. *Migraciones internacionales*, v.5 n.1.
- Massey, Douglas S., Emiliano Parrado. (1994). The Remittance and Savings of Mexican Migrants to the USA. *Population Research and Policy Review*, Vol. 13,n° 1.
- Michelet, Dominique, Philippe Nondédéo, Julie Patrois, Céline Gillot y Emyly Gómez. (2014). Structure 5N2 (“Group A”): A Río Bec Paradigmatic Palace?. *Ancient Mesoamerica*, 24, 415-431.

- Nutini, Hugo. (1976). Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica. En H.Nutini, P.Carrasco, J.Taggart (Eds.), *Essays on Mexican Kinship*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- (1968). San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Okoshi Harada, Tsubasa. (1995). Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española. En Lorenza Ochoa (Ed.) *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*. México: UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas.
- Pampa Arán, Olga. (2001). Juri Lotman. Actualidad de un pensamiento sobre la cultura. *Escritos*, 24, 47-70.
- Parrella, Sónia, Leonardo Cavalcanti. (2006). Una aproximación cualitativa a las remesas de los inmigrantes peruanos y ecuatorianos en España y a su impacto en los hogares transnacionales. *Reis*, 116, Monográfico sobre Globalización e inmigración, 241-257.
- Pauli, Julia. (2008). A house of one's own. Gender, migration, and residence in rural Mexico. *American Ethnology*, 35.
- 2002). Residencia posmarital y migración: un estudio de caso de grupos domésticos en el Valle de Solis, Estado de México. *Papeles de Población*, 34.
- Pavanello, Mariano. (2010). *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.
- Peniche Moreno, Paola. (2004). La casa en los testamentos mayas de la época colonial. En Fabienne De Pierrebourg y Mario Humberto Ruz (Coords.). *Nah, otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*. México: Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, UNAM.
- Pries, Ludger. (1999). Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales En *Trabajo* N° 3. México: Nueva Época.
- (1998). New Migration in Transnational Space. En L. Pries (Ed.) *Migration and Transnational Social Spaces*. Ashgate, Aldershot.
- Pujadas, Joan J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.
- Quinn, Michael A. (2005). Remittances, Savings and Relative Rates of Return. *The Journal of Developing Areas*, 38, 2, 1-23.
- Quintal, Ella Fanny. (2003). Solares, Rumbos y Pueblos: organización social de los mayas peninsulares. En S. Millan y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites*, 1, pp. 92-399. México, INAH.
- Re Cruz, Alicia. (2009). When Immigrants Root and Transnational Communities Grow. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 38, 2/3/4.
- Remotti, Francesco. (2008). *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma-Bari: Laterza.

- Rindfuss, Ronald R., Martin Piotrowski, Barbara Entwisle, Jeffrey Edmeades, Katherine Faust. (2012). Migrant Remittances and the Web of Family Obligations: Ongoing Support among Spatially Extended Kin in North-East Thailand 1984-94. *Population Studies: A Journal of Demography*, 66, 1, 87-104.
- Robuchaux, David. (Comp.) (2007a). *Familias mexicanas en transición: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- (Coord.) (2007b). *Familia y diversidad en América Latina: Estudios de caso*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- (2006) El destino de la tierra en las ex-repúblicas de indios: tenencia y herencia en el área cultural mesoamericano. En *V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica "Justicia y diversidad en tiempos de globalización"*. México: Oaxtepec, Morelos.
- (Comp.) (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2004). Bilateralidad, transmisión del patrimonio y género: El caso del sistema familiar mesoamericano. *Temas de Mujeres*. Revista Electrónica.
- (2002a). El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: Un régimen demográfico en el México indígena. *Papeles de Población*, 2, 59-94.
- (2002b). El sistema familiar mesoamericano: Testigo de una civilización negada. En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (Eds.), *La antropología sociocultural en el México del Milenio: Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Conaculta/Fondo de Cultura Económica.
- Robichaux, David, Ana Vera. (Comp.) (2007). *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*. México/La Habana: Universidad Iberoamericana/Centro de Investigación y Desarrollo de la cultura Cubana Juan Marinello.
- Rose, Susan, Robert Shaw. (2008). The Gamble: Circular Mexican Migration and the Return on Remittances. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 24, 1, 79-111.
- Roys, Ralph. (1957) *The Political Geography of the Yucatán Maya*, Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- (1939). *The Titles of Ebtun*, Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Rubio, Miguel Ángel *et al.* (2000) Desarrollo, marginalidad y migración. En Instituto Nacional Indigenista, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Primer informe, México, INI-PNUD, 289-354.
- Salles, Vania. (1991). Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando? *Nueva Antropología*, XI, 39.
- Sánchez Suárez, Aurelio. (2006). La casa maya contemporánea. Usos, costumbres y configuración espacial. *Península*, I, 2.
- Schneider, David. (1995) *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

- (1980) [1968] *American kinship: a cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sonesson, Göran. (2005). La semiosfera y el dominio de la alteridad. *Estudios iberoamericanos sobre la semiosfera*, 6.
- (2002). Dos modelos de globalización. *Criterios*, 33.
- Sumata, Claude. (2002). Migradollars & Poverty Alleviation Strategy Issues in Congo (DRC). *Review of African Political Economy*, 29, 93/94, State Failure in the Congo: Perceptions & Realities, 619-628.
- Torop, Peeter. (2003) [1992]. La escuela de Tartu como escuela. *Entretextos*. Revista electrónica semanal de estudios semióticos de la cultura, 1.
- Tsing, Anna. (2000). The global situation. *Cultural Anthropology*, 15, 3.
- Tylor, E.B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Murray.
- Vanwey, Leah K., Catherine Tucker, Eileen Siaz McConnell. (2005). Community Organization, Migration and Remittances in Oaxaca. *Latin American Research Review*, 40, 1, 83-107.
- Vertovec, Steven. (2009). *Transnationalism*, London, New York: Routledge.
- Vapnarsky, Valentina, Olivier Le Guen. (en prensa) The guardians of space: understanding ecological and historical relations of the contemporary Yucatec Mayas to their landscape. En Isendahl y B. Liljefors Persson (Eds.), *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*. Verlag publication.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2011a). Zeno and the Art of Anthropology. Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* symposium “Comparative Relativism”. USA: Duke University Press.
- (2011b). Zenos Wake. En *Common Knowledge* symposium “Comparative Relativism”. USA: Duke University Press.
- (2011c). *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-century Brazil*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Wagner, Roy. (1981). *The Invention of Culture*. USA: The University of Chicago Press, Chicago.
- (1972). *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. USA: The University of Chicago Press.
- Zolla Carlos, Emiliano Zolla Márquez. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM.

Webgrafía

CODHEY, Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán,
<http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Investigaciones/Migracion.pdf>
Última actualización: 13/11/2013.

CONAPO Consejo Nacional de Población.
<http://www.conapo.gob.mx/> Última actualización: 25/03/2015.

IME Instituto de los Mexicanos en el Exterior.
<http://www.ime.gob.mx/> Última actualización: 25/03/2015.

OMI Observatorio de Migración Internacional
<http://www.omi.gob.mx/> Última actualización: 25/03/2015.