



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

**BUSCANDO LA ABUNDANCIA. EXPERIENCIAS E**  
**IMAGINARIOS DE TRABAJADORES YUCATECOS EN CALIFORNIA**  
**COMO HERRAMIENTA PARA REPENSAR Y DILUIR EL CONCEPTO**  
**DE “IDENTIDAD MAYA”**

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

**PRESENTA:**  
**CARLA VIDUSSI**

**TUTORES**  
**DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**DR. PEDRO LEWIN FISCHER**  
**CENTRO INAH YUCATÁN**

**DR. OLIVIER LE GUEN**  
**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES**  
**EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2020**



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.



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

*A Giulio Regeni  
attivista, viaggiatore e ricercatore*

## Índice

Agradecimientos .....	7
Figuras y tablas .....	8
Prefacio .....	9
Introducción .....	12
I Objetivos y antecedentes .....	12
II Método .....	18
III Contexto .....	26
Parte I. “Identidad maya”, discriminación y racismo en Yucatán.....	36
Capítulo 1. Construir lo “maya”.....	37
1.1 La construcción de lo “maya”: del indigenismo a la educación indígena.....	37
1.2 La lengua maya en Yucatán y su relación con la identidad indígena .....	45
1.3 Formas de nombrar y usos de lo “maya”.....	50
Capítulo 2. Manipular y reconfigurar lo “maya” .....	59
2.1 Relaciones con el pasado prehispánico .....	59
2.2 El discurso actual del Estado: legislaciones sobre derechos indígenas en Yucatán y sus consecuencias .....	66
2.3 Lo “maya” en la industria del turismo.....	71
2.4 Racismo y discriminación .....	76
Parte II. Las migraciones de los maya hablantes yucatecos .....	89
Capítulo 3. La migración en el contexto yucateco .....	90
3.1 De las migraciones en el contexto actual .....	90
3.2 El contexto de la migración yucateca: transformaciones socioeconómicas.....	96
3.2.1 Ejido, cambios económicos, y marginalización.....	96
3.2.2 El sur del estado: transformaciones .....	100
3.3 La migración en Yucatán .....	108
Capítulo 4. Emigrar desde Xohuayán .....	115
4.1 Más allá de las motivaciones económicas .....	115
4.2 El cruce fronterizo .....	125
4.2.1 La frontera México-Estados Unidos.....	125
4.2.2 De Xohuayán a San Francisco: el cruce de los indocumentados.....	128
4.3 Las etapas de la vida en California.....	139
4.3.1 “Sólo cuesta el primer año, luego ya te acostumbras”.....	139
4.3.2 La vida cotidiana: trabajo y tiempo libre .....	146
4.3.3 “No nos vamos a quedar”: dinámicas de renta en California .....	151
4.3.4 Pensando en retornar.....	159
Parte III. Identidades y otredades migrantes.....	163

Capítulo 5. Categorías nativas para hablar de migración.....	164
5.1 Progresar, prosperar y salir adelante.....	164
5.2 Ayuda .....	169
5.3 El trabajo en la “economía dominante” .....	175
5.3.1 “Vicios”.....	183
Capítulo 6. Correspondencias transnacionales.....	189
6.1 Comunicaciones y relaciones transnacionales.....	189
6.2 Las que se quedan.....	192
6.3 Jóvenes: estudiantes de secundaria y bachillerato.....	199
6.3.1 Opiniones sobre la migración .....	201
6.3.2 Opiniones sobre Xohuayán: pandillas e inseguridad.....	203
6.3.3 Opiniones sobre los migrantes y los que se quedan.....	207
6.3.4 Posibilidades de emigración .....	209
6.3.5 Reflexiones sobre los resultados de la encuesta .....	211
Capítulo 7: Los migrantes frente a la otredad, los migrantes como otredad.....	213
7.1 Reformulando identidades a través de lo material.....	213
7.1.1 Una introducción a las remesas y al Programa 3x1 .....	213
7.1.2 Lo material en contextos transnacionales .....	216
7.2 Estrés, discriminación y nostalgia: los aspectos negativos de la vida en el Norte .....	226
7.3 El país de la abundancia .....	230
Conclusiones .....	239
Anexos.....	248
Bibliografía .....	251

## Agradecimientos

Quiero agradecerles a las personas que me acogieron en Xohuayán, por ayudarme a escribir esta tesis y por hacerme sentir como en casa. Sobre todo a doña Alicia, don Adrián, Cleiver, Mildred, Inés, Ángel, Irving y Saidy, Yerly, Dandi y toda su familia. También, agradezco muchísimo a los jóvenes de Xohuayán que conocí en California, por compartir conmigo sus experiencias, su tiempo, las comidas, y las pláticas infinitas e irresueltas sobre las dificultades y los gozos de ser migrante.

Agradezco a la UNAM y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por acompañarme y guiarme durante los últimos siete años, en particular, por su apoyo, a Carmen, Ana Bella, Myriam y Elvia. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por permitir que me dedicara por completo a mi investigación. A mi comité tutor, Carlo Bonfiglioli, Pedro Lewin Fischer y Olivier Le Guen, así como a mis sinodales, Ana Bella Pérez Castro y Patricia Baquedano-López por mejorar y valorar mi trabajo.

Gracias a mis seres más queridos por su apoyo indispensable, a Yuko por los “martes”, a Cloe por los encuentros, a Miriam por las pláticas, a Francesca por la positividad, a Daniel y Canek por las aventuras, a Julien y las compañeras y compañeros del Seminario de Doctorantes por todo lo que me enseñaron, a mis amigas y amigos del posgrado por las chelas y los cafés, a mis papás y mis hermanas por estar siempre presentes, a Carlo y Edite por las caminatas y la alegría, y a Drago y Bora por hermosos.



## Figuras y tablas

**Figura 1.** Ubicación de Xohuayán (mapa de Google Maps)

**Figura 2.** Casa de dos pisos en Xohuayán (fotografía de la autora)

**Figura 3.** Los dos atuendos de la fiesta: el terno y el vestido de quinceañera (fotografía de la autora)

**Figura 4.** Viñeta publicada en la página Facebook del Diario de Yucatán el 15 de marzo de 2016, con el link al artículo de Silvia Loret de Mola Vadillo. Autor: Antonio Peraza Rivero (Tony).

**Figura 5.** Mapa de los lugares de destino de los migrantes de Xohuayán en California (mapa de Google Maps)

**Figura 6.** Sala de la casa de los migrantes de Xohuayán en Oakland (fotografía de la autora)

**Figura 7.** Hombres ayudando a cortar carne de cerdo para una fiesta de 15 años en Xohuayán (fotografía de la autora)

**Figura 8.** Mujeres ayudando a cocinar para una fiesta familiar en Xohuayán (fotografía de la autora)

**Figura 9.** Edificio de Xohuayán marcado con grafitis de los Sureños (fotografía de la autora)

**Figura 10.** Fotos publicadas en Facebook por migrantes de Xohuayán

**Figura 11.** Casa de Xohuayán construida gracias a las remesas (fotografía de la autora)

**Figura 12.** Forma de cocinar típica de Xohuayán y otras comunidades rurales yucatecas (fotografía de la autora)

**Figura 13.** Sala y cuarto de dormir en una casa de Xohuayán (fotografía de la autora)

**Tabla 1.** Respuestas de los estudiantes de la secundaria y el telebachillerato de Xohuayán a la pregunta “¿Qué piensas de los que emigran?”, parte de la encuesta que llevé a cabo en el pueblo en 2017.

**Tabla 1.** Respuestas de los estudiantes de la secundaria y el telebachillerato de Xohuayán a la pregunta “¿Qué piensas de los que se quedan?”, parte de la encuesta que llevé a cabo en el pueblo en 2017.

## Prefacio

En un artículo de 1998, Hervik hablaba de los “mayas” descritos por National Geographic, criticando las alusiones a un pasado prehispánico glorioso, y la ausencia de un discurso sobre los maya hablantes contemporáneos. A pesar de estas críticas, en 2012 el director Jeremy Zipple realizó para esta sociedad el documental *Quest for the Lost Maya* (en busca de los mayas perdidos): en éste se encuentra un segmento sobre los actuales indígenas yucatecos, presentado en la página internet de la National Geographic Society como una lección sobre el colapso de los mayas. Ellos todavía existen, se afirma en esta secuencia, aunque sus vidas se han transformado.

El video empieza con una música nostálgica, que acompaña escenas de la vida cotidiana en un pueblo yucateco: mujeres comprando en un mercado, niños jugando por la calle, y hombres sentados en triciclos. Cuando miras las caras de estas personas, explica una voz en *off* en el documental, estás mirando las caras de los mayas del Periodo Clásico. Fueron afectados por desastres naturales, colapsaron y los españoles los conquistaron, sigue, mientras se alternan imágenes de individuos disfrazados de mayas prehispánicos, maya hablantes contemporáneos, y pirámides. Finalmente, esta civilización salió de las sombras y hoy en día sigue existiendo.

Ahora bien, después de publicar y difundir numerosos textos y videos de calidad sobre las civilizaciones mayas prehispánicas, la National Geographic Society finalmente decidió mencionar a los indígenas yucatecos contemporáneos, y lo hizo de la forma descrita, presentando la relación con el pasado como su principal rasgo, mostrándolos en un pueblo, mientras llevan a cabo actividades cotidianas y humildes. Esto se repite en otra producción, más reciente: en julio de 2017 un fotógrafo mexicano me contó que acababa de trabajar en la realización del que definió el primer documental científico sobre los mayas. Para hacerlo, dijo, National Geographic buscó el pueblo de Quintana Roo que menos contacto tuvo con la civilización occidental, y las escenas fueron grabadas con gente de esa comunidad.

Asesorado por arqueólogos y antropólogos, el equipo de filmación instruía a los maya hablantes en sus papeles de actores, para que representaran el pasado maya y a sus ancestros, según el discurso dominante. Comentó que ellos, los que trabajaban para National Geographic, tenían prohibido hablar de dinero con la gente del pueblo, porque éste no era el fin de su colaboración, sino que estaban contentos e interesados en participar, y en redescubrir detalles de las prácticas ancestrales de su región. Para

justificar la falta de un discurso claro sobre la remuneración de estas personas, en relación con la grabación, evidenció que, al terminar, el equipo dejó intacto el centro ceremonial construido para el documental, y lo donó al pueblo. Esta iniciativa, sin duda agradable para la gente de la comunidad, expresa un discurso culturalista muy difundido en la península yucateca, que considera a la población maya hablante como anclada al pasado e incapaz de existir de forma “moderna” en el presente.

Otro ejemplo de la misma narrativa se encuentra en un artículo del arqueólogo Rivera Dorado, que al hablar del Proyecto Oxkintok, investigación llevada a cabo en Yucatán, afirma:

Hemos intentado recoger toda la información posible sobre las actitudes de los indígenas respecto al conjunto de ruinas, a la urbe prehispánica, porque pensamos que son todavía un reflejo, siquiera pálido, de aquellas que mantuvieron en el pasado las gentes que eran sujeto de la acción política, económica e ideológica de los grupos de poder que habitaban o utilizaban los sectores con arquitectura monumental. (1993:92)

Después de decirse seguro de que los actuales indígenas de la península no poseen las claves para revelar el sentido de las ruinas investigadas, explica que “la mirada cálida y comprometida de los mayas actuales de Yucatán sobre los recintos que contienen las huellas de sus antepasados es un ejercicio de trascendental importancia que nos permite la aproximación a sus categorías de la realidad” (Rivera Dorado, 1993:100). Para entenderlas, estas reflexiones tienen que ubicarse en el contexto de la antropología mexicana, con su historia y sus cuestionamientos. Ésta nació entre el siglo XIX y el XX, con el Porfiriato, en el contexto de la filosofía positivista, ligada “a las exigencias de la política nacional donde el indígena representaba un problema y no había un consenso para su solución”. (Iturriaga, 2016:79).

A pesar de ser hoy en día una disciplina renovada, la antropología que se ocupa de los pueblos originarios mexicanos presenta un “sello etnocéntrico” (Magazine, 2015:28) explicitado, por ejemplo, en la objetivación del otro operada por la epistemología occidental, a la cual Viveiros de Castro opone las ontologías amerindias, en donde “conocer es personificar” (2004b:468). En una parte de los estudios sobre comunidades mesoamericanas predomina un análisis que, partiendo de esos presupuestos, se preocupa por las transformaciones que dichas comunidades sufren como consecuencia de lo global (Magazine, 2015). En un contexto en el que muchas veces los antropólogos prefieren dialogar entre sí que con las personas de las que escriben, éstas terminan siendo tratadas como objetos, se quedan ‘sin voz’” (Castillo-Cocom, 2000:vii). Apoyo la

propuesta de Magazine para solucionar este problema, o sea “prestar atención a la comprensión local de las prácticas y, a continuación, incorporarla al pensamiento y a los enfoques antropológicos” (2015:199). Además, concuerdo con Nadal cuando afirma que es obligación de la antropología considerar a los indígenas mexicanos como “sujetos políticos” (2010:173), y con Das (2007), quien reconoce la responsabilidad de la antropología para ir más allá de las representaciones hegemónicas de los grupos dominantes.

Como hacen muchos discursos culturalistas sobre poblaciones indígenas contemporáneas, por ejemplo, el de National Geographic mencionado arriba, la antropología a veces invisibiliza a esos actores, y deja de lado los innumerables contextos en que se desenvuelven hoy en día. Además, cuando ésta considera a la diversificación como un tipo de pérdida, hace referencia a una comunidad indígena homogénea y estática que existe solo como fantasía antropológica (Abramson y Holbraad, 2004). Los maya hablantes yucatecos son campesinos, costureros, maestros, emprendedores, albañiles, guías de turistas, chefs, artistas, y mucho más. Viven en pueblos, en ciudades de la península, en otros estados mexicanos y en el extranjero. Los yucatecos de los que trata esta tesis son, efectivamente, descendientes de las personas que habitaban la península en tiempos prehispánicos. Pero, como quiero resaltar, además de esto son migrantes, empleados en un país extranjero e involucrados en problemáticas totalmente contemporáneas.

# Introducción

## I Objetivos y antecedentes

En esta tesis ofrezco una narrativa sobre la experiencia en los Estados Unidos (EE. UU.) de los migrantes indocumentados del pueblo yucateco de Xohuayán que, a partir de un diálogo con los otros estudios realizados sobre este tema, tiene el objetivo de hablar de la complejidad del fenómeno migratorio y de la relación identidad-alteridad en ese contexto. Además, aspiro a diluir el concepto de “identidad maya”, difundida en Yucatán a nivel de la que Jesús Lizama Quijano (2010b) llama la “sociedad regional”, e incapaz de abarcar la complejidad identitaria descrita. El eje de dicha narrativa serán las categorías usadas por los mismos migrantes para hablar de su experiencia en el extranjero, a través de las cuales se hacen evidentes tensiones y problemáticas que ubican a estas personas en un contexto moderno y global.

El problema desde el cual empiezo la discusión es el uso esencialista de la “identidad maya” por parte de instancias gubernamentales, no gubernamentales (como en los casos descrito en el Prefacio) y por la gente común. Ésta es el resultado de la invención de una etnogénesis que se dio en un proceso parecido a la creación de las identidades nacionales (Restall, 2004). En Yucatán, quienes pertenecen a las comisarías<sup>1</sup> son objeto de discriminación. Entre más marginal la localidad, es mayor el porcentaje de indígenas<sup>2</sup>. A pesar de dicha discriminación, estas personas también forman parte de la “gente maya”, categoría a la cual, en alguna ocasión, se adscriben los mismos que discriminan. En general, cuando no se trata de exaltar a la cultura indígena con fines turísticos, maya y pobre son considerados sinónimos (Bracamonte y Sosa, y Lizama Quijano, 2003:38). A este propósito, Stephen (2007; 1996) señala que la etnicidad indígena vive un constante proceso de negociación con otros grupos étnicos, y con el poder político y económico: las negociaciones, en el caso de los migrantes internacionales, se llevan a cabo en un contexto más amplio, y con actores diferente.

Dichas negociaciones permiten contextualizar y acotar el problema de investigación, poniendo en diálogo el tema de la “identidad maya” con el de la migración

---

<sup>1</sup> Yucatán está dividido en 106 Municipios, de los cuales dependen políticamente Comisarías y Subcomisarías.

<sup>2</sup> Considero oportuna la definición que hacen Salas y Portes (2017) de lo indígena como de una categoría fluida y contextual, así como la idea de este como un proceso, y no de una forma de ser fija (De La Cadena y Starn, 2007).

indocumentada de yucatecos a California. En San Francisco, así como en las otras localidades destino, “los mayas viven en áreas pobladas por salvadoreños; mayas guatemaltecos, mexicanos, brasileños, irlandeses, italianos, afroamericanos y México americanos” (Cruz Manjarres, 2015:17). Al mismo tiempo, se enfrentan a diario con el estilo de vida de los “gabachos”. El contacto con “otras maneras de existir en el mundo” (Be Ramírez, 2015:82) estimula la creación de nuevos conocimientos y aprendizajes, mientras otras costumbres y prácticas se mantienen.

En mi tesis pongo en dialogo mis datos, que incluyen el trabajo de campo llevado a cabo en Xohuayán, Yucatán, y en California, y las entrevistas con funcionarios públicos, con el discurso público en la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b) y con los estudios llevados a cabo en Yucatán y en otras regiones sobre identidad y migración. Para el primero de estos dos temas existe una bibliografía muy amplia, que incluye, entre quienes tocaron la cuestión desde el punto de vista de la historia, el trabajo de Restall (2004) y Eiss (2004), quienes introdujeron los temas del papel de los nativos en la Conquista, el primero, y de la educación indígena a partir del Porfiriato el segundo. Además, los de Wells (1985), Wells y Joseph (1996), y Bracamonte y Sosa (1996). Sobre ese último tema también discutieron Güémez Pineda, Herrera y Canché (2008), enfocándose en la educación bilingüe en Yucatán.

Quienes se centraron en la identidad en el caso de los mayas yucatecos contemporáneos, fueron Hervik (2001, 1999, 1998), quien introdujo la discusión sobre la difusión de una idea de cultura maya por parte de National Geographic, Gabbert (2004a, 2004b, 2001) con sus trabajos sobre categorías étnicas e identidad a partir del análisis histórico, así como Fischer (1999, 2001), Castañeda (2004), Restall (2004), Castillo Cocom (2005; 2000), Mattiace (2009), Armstrong-Fumero (2012), y Güémez Pineda (2001, 2015). En 2017 Beyyette y LeCount editaron el volumen “The only true people. Linking Maya Identities Past and Present”, que reúne en 11 capítulos los puntos de vista sobre el tema de la identidad maya (más allá de los confines yucatecos) de lingüistas, arqueólogos, historiadores y antropólogos. Por su afán de proporcionar datos que privilegian la experiencia de los mismos indígenas, desde el punto de vista histórico y en la actualidad, estos autores son los principales interlocutores del dialogo que construyo en la primera parte de la tesis para tratar el tema de la “identidad maya”.

Otros trabajos analizan el tema desde una perspectiva crítica: Bracamonte y Sosa, y Lizama Quijano (2006 y 2003) discutieron sobre identidad y marginalidad, Labrecque (2005) sobre la exaltación de la cultura maya y la paralela discriminación económica,

Iturriaga (2016 y 2011), sobre las élites de Mérida y el racismo, López Santillán (2011) sobre profesionistas mayas en Mérida, y Duarte Duarte (2013) sobre autonomía y legislaciones. En el segundo capítulo recupero dichas críticas para argumentar en contra de la “identidad maya”, de las políticas públicas creada a partir de dicho concepto, y de la discriminación que existe en Yucatán. Para discutir a profundidad el tema de las relaciones interétnicas y el racismo me apoyo también en los trabajos de Navarrete Linares sobre la sociedad mexicana (2016, 2004a, 2004b).

En la tercera parte de la tesis retomo el análisis etnográfico de Kray (2005) sobre la idea de *tranquillity* y de cómo y por qué una comunidad del oriente del estado crea categorías étnicas alrededor de ella, para describir las diferencias que las personas del pueblo encuentran entre la vida en Xohuayán y California. Los trabajos de Ruíz Pérez (2011) y Casanova (2011), que relacionaron el tema de la identidad en el contexto peninsular con la juventud, me ayudaron a reflexionar sobre esta categoría. La primera publicó un trabajo sobre jóvenes indígenas y discriminación, y la segunda, en su tesis doctoral, realizó un estudio comparativo sobre adolescentes maya hablantes en Yucatán y EE. UU. Esta última autora trató un tema parecido en su trabajo de 2017, con un enfoque en el aspecto lingüístico. Be Ramírez (2015) también formuló un diálogo entre los temas de la migración y de la identidad, que coincide con mi interés en crear un dialogo entre las investigaciones sobre la “identidad maya” y las que se enfocan en los migrantes yucatecos.

Para el tema de las emigraciones en el contexto peninsular, los primeros trabajos fueron el de Méndez (1997), sobre los migrantes yucatecos en California, y de Ojeda Cerón (1998), que se enfocó en las redes migratorias que conectan Peto, Yucatán, con San Rafael, California. Dichos estudios, menos enfocados en la perspectiva identitaria, proporcionan datos que difícilmente reflejan la realidad actual de las comunidades investigadas, a causa de las transformaciones del fenómeno migratorio en las últimas dos décadas. En 2002 Adelson publicó en La Jornada un artículo sobre “los mayas de San Francisco”, y Burke escribió sobre la situación de poblaciones mayas de Yucatán y Chiapas en el Distrito de la Misión de San Francisco. Estos trabajos, ambos periodísticos, aunque carezcan de aportaciones teóricas, ofrecen informaciones puntuales sobre una realidad, la presencia de maya hablantes en California, que empezó a ser muy evidente en los dos mil.

Adler (2000, 2004) realizó una investigación multisituada enfocándose en las migraciones de los habitantes de un pueblo yucateco, que ella llamó Kaal, a Dallas, Texas.

Este estudio me ofreció las pautas para realizar trabajo de campo en ambos lados de la frontera, y enfocarme en las relaciones entre las comunidades en los dos países. Como resultado de investigaciones menos enfocadas en la profundidad etnográfica, pero capaces de ofrecer datos cuantitativos y una síntesis del fenómeno, se publicaron los textos de Lewin Fischer y Guzmán (2005) sobre indicadores diagnósticos de la migración, de Lewin Fischer (2012), que presenta los resultados de la Encuesta estatal de migración interna e internacional con enfoque de género en Yucatán, y de Iglesias (2011) sobre identidades y remesas. En 2008 se publicó la versión española de un texto coordinado por Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, que aborda la migración desde el pueblo yucateco de Tunkás. En éste, varios autores describen y analizan desde perspectivas diferentes la realidad de esta comunidad, definiendo el fenómeno como reciente y prioritario en la vida de muchos jóvenes. También, en este texto se discuten las leyes migratorias y su impacto en la vida de los migrantes, así como la vida de los tunkaseños en la zona de Los Ángeles e Inglewood.

En 2009 Fortuny Loret de Mola escribió sobre los vínculos religiosos entre los migrantes de Oxkutzcab en San Francisco, California, y su comunidad de origen, en 2011 publicó otro texto sobre los aspectos religiosos de esta migración, y en 2017 sobre los jóvenes retornados. Sus trabajos ofrecen datos valiosos sobre el fenómeno migratorio, y el enfoque novedoso sobre la religión. Sin embargo, no concuerdo con su propuesta de asociar ideológicamente la situación transnacional de los migrantes con el *hetzmek*, ritual en el cual los maya hablantes introducen a un niño o a una niña a su vida en la sociedad y a sus trabajos (2009).

En 2011 Echeverría Victoria, Cen Caamal, Escalante Góngora y Quintal López publicaron un volumen sobre la migración internacional en esta región. En éste, se tocan temas como los retos de la migración, las negociaciones con la idea de bienestar relacionada con el país vecino, y las idealizaciones relativas al trabajo y la vida en el Norte, que retomo a la hora de hablar de cómo la gente de Xohuayán imagina y narra la vida en EE. UU. Solís Lizama también trató el tema del retorno: publicó un artículo (2017a) sobre los migrantes retornados de Xohuayán, y otro (2017b) sobre los de ésta y Tixcacab, otra comunidad, discutiendo las posibilidades laborales de esos yucatecos en su tierra. A pesar de que ofrezcan un análisis interesante sobre esta temática, considero que los datos reportados en dichos textos no sean resultado de un trabajo de campo muy profundo, y por lo mismo ofrezcan una perspectiva parcial sobre el asunto.



A propósito de los efectos de la migración en la parte de la sociedad que no se desplaza, Iglesias Lesaga (2011) expuso en un artículo la temática de los jóvenes, a partir de su participación en el trabajo indocumentado en el Norte, hasta llegar a los cambios generados en su comunidad por dichos desplazamientos. En 2017, Cornejo Portugal coordinó un libro titulado *Juventud rural y migración maya hablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*, en donde varios autores se dedican a analizar el tema de los jóvenes indígenas migrantes desde una perspectiva multisituada, y enfocándose en varias comunidades yucatecas. Esta temática, y los casos de estudio presentes en dichos trabajos, me ayudaron a reflexionar sobre mis datos de campo, y a discutir el tema de la juventud a través de un diálogo entre lo que conocí de la realidad de Xohuayán y lo descrito por otros autores.

Finalmente, algunos investigadores se enfocaron en el contexto estadounidense, proponiendo análisis valiosos sobre la percepción de los migrantes de la realidad extranjera, y las problemáticas sociales que derivan de su condición de indocumentados. Barenboim (2017, 2016), investigó cómo esos migrantes viven su condición de indocumentados en el extranjero. Baquedano-López (2019) publicó los resultados de un trabajo con migrantes yucatecos en una escuela (kínder y primaria) del distrito La Misión de San Francisco, tema que abordó con otra perspectiva en una investigación sucesiva (Baquedano y Janetti, 2017).

Con el interés de dialogar con estas propuestas y desarrollar el análisis de mi caso de estudio, en la primera parte de la tesis introduzco la discusión sobre la identidad indígena en esta región. Siendo que, como en el caso de Xohuayán, la influencia de una realidad externa sobre una comunidad no implica necesariamente el olvido progresivo de lo que se considera como propio, en la primera parte de la tesis discuto los discursos que se construyen en la península alrededor de la identidad indígena. Muy a menudo, éstos nacen de una idea de globalización y, como una supuesta consecuencia, de pérdida cultural. Todo eso da vida a un contexto identitario profundamente complejo.

Considero compleja la realidad identitaria de los maya hablantes peninsulares no porque ellos mismos la valoren de tal forma, sino porque hay constantes malentendidos en los discursos que se desarrollan a partir de la misma. Según Rodríguez Balam, “Yucatán ha sido considerado, desde hace décadas, un estado cultural y étnicamente ‘homogéneo’” (2013: 66). El autor explica que se trata de que “ciertas visiones académicas, particularmente antropológicas, arqueológicas y lingüísticas han señalado la existencia de una especie de amalgama cultural articulada, sin tensiones y casi tan

inalterable como su orografía” (p. 66). Por ello, en esa primera parte, hablando de la discriminación y de los canales a través de los cuales se mueve (la educación, el trabajo, etc.), explicito la complejidad que caracteriza las categorías sociales y los etnónimos creados en los discursos públicos de varios actores y en trabajos académicos.

Según Casanova (2011), la identidad indígena en Yucatán es fluida, pero al mismo tiempo persistente y perseverante a lo largo del tiempo en ámbitos en los que, según algunos, ya debería de haberse fragmentado a causa de las políticas de marginalización presentes en México. Para ubicar el caso de estudio en un contexto teórico y explicitar el fenómeno estudiado, en la segunda parte de la tesis trato la emigración como consecuencia de dicha marginalización, y discuto las transformaciones económicas y sociales que llevaron el sur de Yucatán a la actual situación de precariedad laboral. Además, describo en detalle las etapas de la emigración de los hombres de Xohuayán a partir de datos etnográficos. Recupero la propuesta de Sayad (1999) sobre una forma de entender la migración no en términos de flujos (utilitarismo) de un estado-nación a otro, sino que tome en cuenta la doble ausencia experimentada por los migrantes (en el lugar de origen y destino).<sup>3</sup> Dicha propuesta, en el caso de mi investigación, me permite analizar la idea de migración en relación con la de un estado-nación, y cuestionar la pertinencia de dicha dualidad en el caso de los maya hablante de Xohuayán, por la marginalización y discriminación mencionadas.

A partir de las informaciones proporcionadas sobre la “identidad maya” y la migración, en la tercera parte desarrollo el tema de la construcción de la identidad entre estos migrantes, analizando las categorías nativas acerca de la experiencia en los EE. UU. (progresar/salir adelante, ayuda y trabajo). Esto implica reconocer su papel activo en los procesos en los que están involucrados, y aceptar las complejidades y contradicciones que se encuentran en este fenómeno. A la hora de hacer este análisis, sustenté mi trabajo en las propuestas de Magazine (2015) sobre la interacción con la otredad y la creación de subjetividad. También, a través del estudio sobre emociones y migración de Hirai (2009), me acerco a los temas del anhelo, la nostalgia, la ajenidad y la pertenencia, para tratar las relaciones entre los migrantes y otras personas de la comunidad, el retorno, así como las comparaciones hechas por ellos entre la vida en EE. UU. y la vida en Xohuayán.

Concluyo la tesis insertándola en el contexto de reflexiones recientes que deconstruyen el concepto de identidad (Aguilar Gil 2017, Brah, 2011, Martuccelli 2008,

---

<sup>3</sup>En ese trabajo, Sayad también mencionó la importancia de la emigración para estudiar la inmigración, o sea de conocer el contexto de origen de los migrantes para poder hablar de su desplazamiento.

Devalle 2002), y hago énfasis en el fenómeno migratorio como impulsor de transformaciones identitarias. La importancia del estudio de caso de Xohuayán reside en su capacidad de proporcionar datos a partir de los cuales generar nuevas reflexiones sobre ambos ejes. Así como señala Delugan (2010) el aumento de la emigración indígena desde América Latina a lo Estados Unidos crea oportunidades para la antropología de investigar dinámicas en transformación. En una perspectiva de investigación antropológica, “la migración puede desamarrar lo indígena de las iteraciones locales” (Delugan, 2010:92). Para Fox, este fenómeno ha transformado las que eran antes identidades localizadas en “identidades étnicas, pan-étnicas y raciales” (2006:53). Al mismo tiempo, la migración internacional de mexicanos indígenas dio inicio a cuestionamientos acerca del proceso de racialización (Fox, 2006).

A través del análisis de las categorías nativas y de los contextos, de Xohuayán y California, operado en la última parte de la tesis a partir de las informaciones proporcionadas en las primeras dos, afirmo que los migrantes de la comunidad investigada viven una tensión respecto a lo colectivo y lo individual, que se desenrolla a través de la acción de “acostumbrarse”. Participando como trabajadores en la realidad laboral capitalista de EE. UU., los migrantes asimilan nuevas concepciones del individuo, del trabajo y del éxito personal en la sociedad. Esta tensión se explicita en las dudas acerca del retorno a su comunidad, y en las dificultades que enfrentan cuando termina su estancia en el extranjero.

## **II Método**

Para la realización del presente trabajo, mi método fue cualitativo, basado “en el ideal científico hermenéutico, donde se pone énfasis en comprender los fenómenos a través de investigaciones a profundidad de pocas personas” (Balslev Clausen, 2008:252). Llevé a cabo mi investigación haciendo uso de la etnografía, metodología que hoy en día tiene el propósito de explicar cómo las personas entienden el mundo en el que viven, de “comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001:16). Además de las temporadas de campo llevadas a cabo en Xohuayán y, en menor medida, en Oxkutzcab, para mi tesis de maestría, desde 2016 realicé temporadas de campo de entre dos semanas y un mes y medio en San Francisco, Santa Rosa y Oakland, California (agosto de 2016, mayo de 2017 y diciembre de 2018), en Xohuayán (octubre

y noviembre de 2016, abril y noviembre de 2017, enero de 2018 y enero de 2019), y en Mérida (abril de 2017).

El resultado del trabajo etnográfico es un texto que, como esta tesis, “los antropólogos escribimos para explicar el fenómeno estudiado de modo cualitativo con base en los datos recolectados durante el trabajo de campo y el análisis de los mismos” (Hirai, 2015:79). Para ello, así como me propongo hacer en la Parte III de la tesis, pone en discusión las categorías propias del investigador, y muestra que cada mundo cultural es solo una de muchas posibilidades. Guber (2011) menciona el enfoque etnográfico como la dimensión en la cual los fenómenos sociales se entienden a partir de las perspectivas de los actores que los protagonizan. Los objetivos del trabajo de los etnógrafos y etnógrafas, así como se entiende en la actualidad, defieren notablemente de los que lo caracterizaron al momento de su teorización, en las primeras décadas del siglo pasado. A partir de las críticas posmodernas al positivismo y a la objetividad, se reconoció la importancia del antropólogo como sujeto, siendo que toda investigación requiere su involucramiento personal, “sus recursos individuales para la observación y la sistematización; su capacidad para el análisis, la introspección y la reflexión; la única, personal y peculiar manera de conseguir, obtener, perseguir, procesar e interpretar la información” (Durand, 2015:48).

También, muchos autores teorizaron sobre la necesidad de la reflexividad, la práctica de cuestionar el punto de partida y lo que es dado, a operarse por parte de los investigadores (por ejemplo, Clifford y Marcus, 1986; Guber, 2001, 2004). Esto porque “las orientaciones de los investigadores pueden tomar forma mediante su localización sociohistórica, incluyendo los valores e intereses que estas localizaciones les confieren”, como señalan Hammersley y Atkinson (1994:31). Para estos autores, la reflexividad es un reflejo inevitable de la participación del investigador en el contexto etnográfico, y no impide describir la situación analizada, sino que su objetivo sigue siendo la producción de conocimiento. Para Hirai, el etnógrafo:

lleva consigo al campo su particular ángulo de visión. Mientras intenta comprender la cultura de la población estudiada, trata de aproximarse al punto de vista del grupo estudiado y entender el significado emic, intentando “reubicarse” en el posicionamiento de su sujeto de estudio, con el fin de evitar la comprensión de su cultura desde el etnocentrismo. La observación participante, la convivencia y la entrevista con el grupo estudiado son algunas técnicas para dar una “sacudida” a sus ideas preconcebidas, cambiar su punto de vista y deshacerse de aprioris. (2015:102)

Durante mi trabajo de campo, y a la hora de analizar los datos, tomé en consideración mi influencia en los contextos de convivencia con los yucatecos, y en la redacción de la tesis. En mi relación con los migrantes y con los demás habitantes de Xohuayán, yo no soy solo una persona externa a la comunidad, sino que soy una “gringa”, una extranjera, extraña al contexto y a los hábitos de la comunidad, muchas veces considerada parte de esa otredad estadounidense tan cercana y al mismo tiempo extraña. Bricco describe así este tipo de “otro” en las comunidades yucatecas: “El gringo es considerado un ser potencialmente peligroso, solitamente con mucho dinero que no comparte y fundamentalmente otro respeto a la gente humilde del pueblo. Come diferente, habla diferente y sobre todo no tiene respeto para una serie de convenciones sociales respetadas en la comunidad” (2016:9).

Además de ser “gringa”, yo también emigré. Aunque yo goce de privilegios negados a otros migrantes, también comparto muchos de los problemas de los yucatecos que viven en California: la nostalgia, la indecisión acerca del retorno, la etiqueta de extranjera, en el país donde vivo, y en mi mismo país. A este propósito, una reciente reflexión propuesta por Hilda Landrove en el Seminario de Doctorantes en Estudios Mesoamericanos de la UNAM (septiembre de 2019), me ayudó a resolver dudas que no había podido formular de forma clara. Después de contar su experiencia de campo en las fiestas en celebración de la Cruz en los centros ceremoniales de Chumpom y Tixcacal Guardia, Quintana Roo, la antropóloga reflexionó sobre cómo los estados de ánimo, en ocasión de la fiesta, pueden ser producidos colectivamente. Esto la llevó a poner en duda su punto de vista sobre el acontecimiento, y la obligó un ejercicio de reflexividad.

Para ello, mencionó la idea de *afección* usada por Favret-Saada en su libro *The Anti-Witch* (2015), para hablar de un involucramiento que surge de la intersujetividad, y que, afuera de la situación concreta en la cual nació, se diluye y se hace complicado de transmitir. Esto describe lúcidamente mi dificultad para entender hasta qué punto estaba viendo la migración que investigué a partir de mi experiencia personal. Paralelamente delinea mis perplejidades sobre cómo la influencia de la forma en que la gente de Xohuayán vive esa movilidad estaba moldeando mi manera de entender el entorno etnográfico. En este sentido, la observación participante, parte fundamental del método que usé, hoy en día no se entiende como un trabajo de registro de datos por parte de un investigador involucrado en las situaciones observadas. La idea de un observador imparcial fue sustituida por la certeza que la sensibilidad y las limitaciones del etnógrafo median su etnografía (Restrepo, 2016). Tedlock (1991) propuso el concepto de

“observación de la participación”, para tratar con la otredad de una forma menos abstracta, entablar diálogos en lugar de hacer entrevistas, y hablar ya no de objetividad, sino de intersubjetividad humana.

A propósito de la aceptación de un grado de subjetividad, Kilani (1997) evidenció como la presencia del antropólogo siempre tiene influencia sobre el entorno observado, y puso en duda la existencia de un objeto o un hecho “en sí”. Para ello, decidió hablar de mediación en lugar de observación. De forma paralela, las estrategias etnográficas adoptadas son moldeadas por los sujetos de la situación observadas, y por sus expectativas (Josephides, 1997). Pavanello (2010) usó el término “perturbación” para describir el trabajo del antropólogo y su influencia en campo: los datos nacen de su presencia, y son el resultado de un proceso de intercomprensión. Asimismo, para Lorente (2010) el objeto de estudio y el itinerario metodológico se nutren recíprocamente de forma creativa.

A este propósito, algo interesante pasó durante una cena en la casa de la familia Domínguez de Xohuayán. Era noviembre, y el clima era fresco. No obstante, no estábamos cenando adentro de la casa, como de costumbre en esa temporada, sino en el solar, en donde había una mesa de madera redonda y unos banquitos, siempre de madera, acomodados cerca de un fogón. Durante la cena don Adrián, de 55 años, me preguntó qué era exactamente lo que estudiaba, pregunta que en ese momento me pareció bastante compleja (aunque menos que la anterior, que había sido sobre quiénes son los científicos). Le di una explicación a propósito del trabajo etnográfico, de la escritura y de las discusiones entre académicos. Al escucharla, Ángel, de varios años más joven que el otro hombre, comentó: “ya entendí, eso que estudias no tiene un sentido, pero puedes darle el sentido que quieras”, ofreciendo una síntesis interesante del trabajo del antropólogo.

Ahora bien, para imaginar y llevar a cabo una etnografía en el contexto migratorio que me interesa, me apoyé en las reflexiones de autores que teorizaron sobre este tema. Ariza y Velasco Ortiz enumeran cuatro aspectos que sustentan la decisión de llevar a cabo un trabajo de tipo cualitativo en una investigación sobre movilidad:

- 1) la complejidad que ha adquirido el proceso migratorio [...];
- 2) el abanico heterogéneo de opciones metodológicas que se adscriben al enfoque metodológico cualitativo;
- 3) el distinto grado de estandarización y transparencia en el manejo empírico de la información que prima en el ejercicio práctico de este tipo de investigación;
- 4) el deseo de contribuir a elevar la calidad (el rigor) de la investigación nacional en esta vertiente metodológica. (2015:15)

Estudiar la migración desde la antropología, a partir de “casos escogidos”, para Good Eshelman permite “ver qué sucede con personas de carne y hueso, en comunidades reales, en lugar de manejar las estadísticas y generalizaciones a nivel macro que descontextualizan a las personas y las culturas” (2005:83). A través de la etnografía, acompañando a los migrantes en sus recorridos cotidianos en los lugares de destino, es posible superar la idea simplista que se limita a considerarlos como personas desplazadas en búsqueda de trabajo, y pensar en un mundo en movimiento, en el que lo local y lo global están conectados (Martin y Knowels, 2017).

Realicé mi trabajo de campo en ambos países, México y Estados Unidos, porque consideré que solo así podía conocer a profundidad la vida de los migrantes, los que se encuentran en el extranjero y los que regresaron. Al mismo tiempo, en ambos lugares pude observar los contextos y las redes de relaciones en los que se desarrollan la vida cotidiana y los planes a futuro de estos yucatecos. Los desafíos fueron diferentes: el principal problema que encontré en investigar en los Estados Unidos, además de los precios elevados de la estancia, fue la disponibilidad limitada de tiempo de los migrantes, ocupados en sus trabajos. En Xohuayán, normalmente era yo quien tenía menos tiempo, y estaba ocupada la mayor parte del día en ayudar a la familia que me hospedaba en sus actividades domésticas, visitas y fiestas.

La idea de realizar trabajo de campo en la comunidad y en el área de la Bahía se basa en el principio de la investigación etnográfica multilocal, propuesta por Marcus en 1995. La estrategia de desplazarse a varios lugares siguiendo a los sujetos, objetos, e ideas en movimiento representó una herramienta útil e innovadora para aquellos contextos que exceden lo local. Sin embargo, se ha criticado el carácter multilocal de dicha metodología, por el hecho de considerar los sitios como unidades aisladas (Fitzgerald, 2012), por no apuntar a un espacio translocal, formado por las relaciones existentes dentro y entre los lugares (Hannertz, 2003), y por la imposibilidad considerar las culturas de lugares diferentes como “unidades discretas” (Gatewood, 2000).

Hoy en día, la mayoría de los trabajos sobre migración se realiza de manera bilocal, a través de un desplazamiento desde un lugar de origen a uno de destino (Besserer y Kearney, 2006:1). En este sentido, se habla a menudo de “transnacionalismo metodológico” (Khagram y Levitt, 2007) en oposición al “nacionalismo metodológico”, donde este último término se refiere a aquellos puntos de vista que tratan los estados-nación como unidades de análisis, y consideran a los sujetos como definidos por éstos (Fitzgerald, 2012). Además de servir como método, la categoría de “transnacionalismo”

permite comprender aquellos procesos en que “los migrantes forjan y sostienen múltiples hilos de relaciones sociales que conectan a las sociedades de origen con las de destino” (Basch, Glick Schiller y Szanton-Blanc, 1994:7).

Este concepto se basa en una crítica al nacionalismo, que, según Wimmer y Schiller (2003), las ciencias sociales han usado como marco metodológico, estableciendo el estado nación como su unidad de investigación y las fronteras de éste como límites dados e incuestionables. En opinión de Vertovec, una investigación que use dicho marco hace énfasis en lo internacional, mientras que lo transnacional “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” (2009:3).

Antes de los 90 del siglo pasado ya se había planteado la idea de analizar los fenómenos migratorios dando más importancia a los contextos de origen y destino, pero es a partir de esta década que el concepto de transnacional cobra más vigor, y “se contestan los análisis unidireccionales y asimilacionistas, mientras se subrayan las múltiples y sostenidas conexiones transfronterizas en la esfera económica, pero también política, social o cultural” (Calle Alzate, Villareal Villamar, 2017:60). Los primeros trabajos sobre el tema fueron los de Kearney y Nagengast (1989), Rouse (1989), y el de Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992). En este último texto, a partir del caso de estudios de migrantes haitianos, filipinos y caribeños en los Estados Unidos, las autoras describen el concepto de transnacionalismo como “los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con su país de asentamiento” (p. 1). Rastas (2013) define éste como el giro transnacional en los estudios sobre migración.

Hablar de “espacios sociales transnacionales” (Pries, 1999) o de “espacios transnacionales” (Biemann, 2000), significa para Besserer partir de la idea que “estos espacios son ‘reales’ en tanto que son el resultado del flujo objetivo, es decir observable, de símbolos, objetos, personas o valores” (2004:6). Esta corriente llamó la atención de los investigadores de la migración hacia nuevos agentes, como “los movimientos sociales y religiosos, las organizaciones del crimen organizado y los mismos migrantes que desarrollan múltiples prácticas y relaciones” (Calle Alzate, Villareal Villamar, 2017:60). En este sentido se empezó a hablar de comunidades y espacios transnacionales.

Los autores que introdujeron esos conceptos, como Faist (2010), Levitt y Jaworsky (2007) y Sayad (2004), y otros, como el de “translocal” (Hannertz, 1998),



proporcionaron nuevas herramientas para discutir la migración a través de la construcción de un diálogo entre el lugar de origen y de destino, así como la dimensión micro y la dimensión macro, lo local y lo transnacional. Desde el punto de vista de la economía, Guarnizo propuso la noción de “vivir transnacional”, para abarcar “la miríada de efectos multiplicadores económicos engendrados por la acción transnacional de los migrantes” (2007:153). Finalmente, se propusieron métodos de investigación para discutir sobre lo transnacional.

En relación con el concepto descrito, se formuló el de transmigración, o migración transnacional, definido como “el proceso por el cual los inmigrantes forjan y mantienen múltiples relaciones sociales simultáneamente entrelazadas, que unen sus sociedades de origen y las sociedades de asentamiento (Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1995:48). Pries (1998) sostiene que esa idea comenzó a usarse para indicar los movimientos que caracterizaban las migraciones a finales del siglo pasado. Éstas, por sus características, ya no encajaban en un modelo que contemplara como momentos y espacios separados la emigración, la inmigración y el eventual retorno al país de origen. La transmigración, para ese autor, indica aquellos desplazamientos que se pueden entender solo superando una perspectiva unidireccional. En relación con dicha idea, se definió la de “transmigrantes”, de los cuales Adler (2000) afirma que la pertenencia a un estado nación no precluye la pertenencia a otros. Otras autoras definen a esos actores como “inmigrantes que desarrollan y mantienen múltiples relaciones (familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas) que cruzan fronteras” (Basch, Glick-Schiller y Szanton-Blanc, 1994:7).

Hirai considera que esos conceptos ofrecieron novedades importantes en los estudios sobre migración internacional, principalmente una visión integral del fenómeno, y la posibilidad de cuestionar “la idea que los inmigrantes pierden lazos sociales y culturales con sus lugares de origen y van asimilándose paulatinamente a la cultura dominante de la sociedad receptora” (2015:88). Según Vettorassi y Dias (2017:14), la globalización<sup>4</sup> en los ámbitos cultural, político, económico, tecnológico y de la información provocó un aumento en la movilidad de las personas, y las prácticas de los sujetos y las instituciones se transnacionalizaron. Como resultado, y concorde a la propuesta de Hirai (2015), siguen esos autores, la idea de migración como de un movimiento de un punto A un punto B se volvió obsoleta, porque incapaz de “revelar las

---

<sup>4</sup> Para más informaciones sobre el concepto de globalización, ver Sassen (2003, 1999, 1998).

negociaciones, los espacios sociales y los sujetos involucrados en los movimientos entre esos dos puntos” (Vettorassi y Dias, 2017:14).

Hoy en día, la experiencia de la migración como un fenómeno transnacional es, según varios autores, una dimensión importante en el estudio del contexto dentro del cual individuos, familias y comunidades crean significados y experimentan la vida en un mundo globalizado (Fletcher, 1996; Martins Jr. y Knowels, 2017). Pries (1998) habla, en este sentido, de una realidad transnacional, vivida por migrantes transnacionales, quienes son a menudo parte de familias transmigrantes. El acercamiento a dicha realidad propone Vertovec (2004; 2003), necesita ubicarse entre el contexto micro, o sea la experiencia en primera persona de los migrantes, y el macro, es decir, las causas estructurales del fenómeno migratorio.

Como este autor, otros individuaron, al lado de estas propuestas teóricas, metodologías útiles para investigar sobre este fenómeno: Burawoy (2000) introdujo las etnografías globales, Marcus (1995) las etnografías multisituadas, Besserer (2004) las topografías transnacionales, Amelina y Faist, (2012) las etnografías desnacionalizadas. El objetivo de estos métodos es “reformular la etnografía clásica para superar sus límites y adaptarla a los nuevos tiempos” (Calle Alzate, Villareal Villamar, 2017:60). En estas investigaciones se manifiesta la necesidad de comparar, aunque, contrariamente a las comparaciones de la antropología del siglo pasado, éstas se desarrollan a partir de conceptos como intercambio, interacción e interconexión (Ferrándiz, 2011). Además, en el marco de una investigación que se apoya en lo transnacional, los emigrantes son considerados como participantes activos de los procesos que los involucran, y ya no actores sometidos a fuerzas globales (Re Cruz, 2009; D'Aubeterre Buznego, 2000a). Re Cruz explica que es “a través de esa agencia en el flujo migratorio que involucra capital, bienes e información que ese modelo encuentra el mayor foco y alcance de análisis” (2009:122).

Conuerdo con Adler (2000) cuando afirma que el transnacionalismo fue una propuesta novedosa en el momento en que surgió, pero que los lazos transnacionales, los escenarios de retorno de varios tipos, la no linealidad en el recorrido migratorio ya eran fenómenos presentes en esos procesos. Según esta autora, lo que sí representó una novedad importante en el panorama de las migraciones durante las últimas décadas fue el desarrollo tecnológico, que resultó en enormes cambios en las formas de desplazamiento, en sus costos, en las posibilidades de retorno, y en las comunicaciones de un lugar a otro. También, estoy de acuerdo con las observaciones de Boruchoff a propósito de tratar el

transnacionalismo como un fenómeno que “abarca una sociedad más amplia que no sólo incluye a los familiares de migrantes que nunca se han alejado de sus pueblos natales sino también incluye a las familias no migrantes” (1999:501).

Desde otra perspectiva, Ong (1996) critica la idea del transnacionalismo en la antropología, haciendo énfasis en las dificultades de unas investigaciones que subestimen la importancia del punto de vista occidental que está detrás de dicha propuesta teórica. Ésta, hija del capitalismo tardío, podría representar, más que un acercamiento novedoso, una “recodificación antropológica del conocimiento occidental” (1996:62) sobre los otros. Ong analiza el papel en continua evolución de una “modernidad china transnacional” (1996: 84), que está operando como un nuevo régimen de modernidad en diálogo con el Occidente, pero al mismo tiempo mantiene bajo control las reclamaciones universalistas de éste. De ahí, propone que la antropología, para poder generar un cambio, necesita lograr un descentramiento, y tomar en cuenta “otras formas de conocimiento cultural que surgen de otras situaciones históricas y preocupaciones” (Ong, 1996:63).

### **III Contexto**

Xohuayán es una comisaría del municipio de Oxkutzcab, y se ubica en la zona sur del Estado de Yucatán (Figura 1). Según datos recolectados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2010, en este año en el pueblo vivían 1405 personas, 759 mujeres y 646 hombres, que hablan principalmente maya yucateco. Estas se consideran a sí mismas como mayas, más en el sentido de hablantes de la lengua indígena, que en relación con sus raíces históricas prehispánicas. Como en otras comunidades yucatecas, las personas de esta comisaría 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. Como explico en la primera parte de la tesis, opiniones de este tipo se deben principalmente a políticas del gobierno yucateco que buscan exaltar, a través de la lengua y de otros elementos, una cultura maya “pura”, relacionada con el pasado precolonial de la península.

La comisaría cuenta con una escuela inicial, para niños menores de tres años, un kínder, una escuela primaria, una secundaria y, desde 2014, un telebachillerato que comparte los espacios con la escuela de grado inferior. También, hay un Centro de Salud, en el cual un médico (en muchos casos un pasante de medicina) atiende a los pacientes entre semana en horario diurno, hasta las cuatro de la tarde. Según un informe sobre el



Sin embargo, un estudio publicado por la Secretaría de Desarrollo Social (2013) considera que este pueblo presenta todavía un alto grado de marginación y de rezago social. En el caso de la primera categoría, se tomaron en cuenta el porcentaje de analfabetas, de personas que terminaron la escuela primaria, el número de viviendas sin excusado, energía eléctrica, agua entubada, refrigerador y con piso de tierra, y el número de ocupantes por cuarto en las casas. Para la segunda categoría, los indicadores fueron la carencia de calidad y espacios de las viviendas, y la carencia de servicios básicos en éstas.

Según una investigación reciente, la localidad no presenta edificios, monumentos o lugares naturales importantes, y su único recurso es la tierra (Saad Villegas, Rodríguez Balam, y Villegas Chim, 2018). Esta se maneja de la siguiente forma:

En Xohuayán encontramos cinco variantes de la milpa, que van desde la forma más tradicional (chacbén o milpa de roza-tumba-quema recién abierta), hasta versiones modernizadas, no itinerantes («arado») e incluso ecológicas e intensivas («labranza-mínima») [...]. En Xohuayán se producen, además del maíz, más de 20 hortalizas y frutas: calabaza xka', calabaza xmején, pepino, melón, sandía, ibes, frijol, pitahaya, mango, zapote, mamey, chile (habanero, dulce, xkat), tomate, etc. [...]. Intercalar leguminosas de cobertura en la milpa de labranza es otro indicador de la eficiencia del sistema, pues en este caso la leguminosa aporta materia orgánica, controlando la maleza y reteniendo la humedad. (Moyo García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003:9)

En otro texto, se menciona como problemática la condición de los campesinos, quienes “prefieren trabajar en otras cosas y fuera de Oxkutzcab” (Saad Villegas, Rodríguez Balam, y Villegas Chim, 2018:14). Una de las opciones para los hombres de la comunidad que buscan trabajo es la migración internacional. Llegué a la zona sur del estado de Yucatán en enero de 2014, con la intención de buscar una comisaría en la cual llevar a cabo el trabajo de campo para mi tesis de maestría sobre dicho tema. Mi primer destino fue Oxkutzcab, uno de los principales municipios expulsores<sup>5</sup> del estado; allí pregunté a varias personas cuál pueblo de la zona, según ellas, era apto para llevar a cabo una investigación sobre indígenas yucatecos migrantes a los Estados Unidos. Aunque, en general, todas las comunidades alrededor del municipio presentan altas tasas de migración, muchos me señalaron específicamente Xohuayán.

Al hablarme de los efectos de la migración en esa comisaría, la primera cosa que las personas de Oxkutzcab nombraron fueron las grandes casas que se construyen con el dinero que llega de los Estados Unidos. El énfasis en las casas se repitió innumerables veces cuando, no mucho tiempo después, me quedé viviendo en la comisaría durante casi

---

<sup>5</sup> Término usado para indicar un lugar desde el cual las personas emigran.

tres meses. Cuando, por primera vez, recorrí en taxi el camino que lleva de Oxkutzcab a Xohuayán, superando campos de cítricos, y subiendo los 50 metros de altitud que explican por qué, en la zona, a los habitantes de esta comisaría se les dice “los del cerro”, pude darme cuenta de los efectos de la migración en la arquitectura del pueblo. Comparado con otros pueblos yucatecos que no presentan migración internacional, éste destaca por la presencia de numerosas casas de dos pisos, con fachadas pintadas y pintorescas, decoradas con columnas y detalles llamativos (Figura 2).



Figura 2. Casa de dos pisos en Xohuayán (fotografía de la autora)

Diez años antes de mi visita al pueblo, El Universal (2014) publicó un artículo sobre la migración masculina desde este pueblo a los Estados Unidos. El fin, explicaba en éste la periodista Yasmín Rodríguez Gazmin, era el trabajo en la pizca de fresa, ocupación de la cual, en ninguna de mis temporadas de campo, en Yucatán como en California, escuché mención. Este texto, extremadamente discriminatorio, describía Xohuayán como “un diminuto poblado [...], colindante con otros pequeños pueblos de aspecto igual de miserable”, en el cual las mujeres “se la pasan embarazadas, ya que sus maridos, hábilmente, procuran aprovechar el tiempo de su corta estadía en casa para

aumentar la prole familiar” (Rodríguez Gazmin, 2014, s.p.). Sin embargo, también evidenciaba los contrastes, describiéndolos a través de las diferencias entre las viviendas de adobe y materiales perecederos, y las “modernas casas de mampostería [...] majestuosas, con sus grandes puertas de madera de caoba y sus fachadas con acabado de mármol” (s.p.).

Antes de llegar a la comunidad estaba influenciada por la idea de que continuos contactos con los Estados Unidos necesariamente transforman la realidad de un pueblo, haciéndola menos peculiar y más semejante a la de un mundo uniformado que se puede definir como global. Así como la periodista de El Universal, me imaginaba una progresiva pérdida de la lengua maya y de las tradiciones locales. Viviendo durante varias temporadas en Xohuayán, y conociendo a sus habitantes y sus rutinas, me di cuenta de que la situación del pueblo no encaja dentro de los modelos tradicionales que ven en el contacto con una realidad externa la progresiva pérdida de costumbres y particularidades locales. En 2003, un artículo sobre la comisaría afirmaba lo mismo:

Xohuayán es una de las comunidades mayas del sur de Yucatán con más fuerte identidad local. El hecho que hasta 1985 no existieran carreteras pavimentadas para entrar y salir, permitió que se mantuvieran fuertes rasgos culturales como la lengua, el vestido, las fiestas y ceremonias y, por supuesto, las prácticas agrícolas tradicionales. Este contexto ha cambiado en menos de 20 años, Xohuayán cuenta hoy con varios teléfonos, carretera pavimentada, seis unidades de transporte colectivo, televisores en casi todas las casas, clínica de salud, escuela secundaria y más de 100 jóvenes varones que emigraron a los Estados Unidos. Sin embargo, hemos encontrado que muchos de los valores que determinan la identidad colectiva de sus habitantes permanecen intactos. La vida maya de Xohuayán parece proseguir por los senderos tradicionales que desesperan a los agentes externos del cambio cultural. Uno de los elementos que podría presionar hacia la pérdida de la identidad colectiva es la emigración masiva de los jóvenes varones. (Moya García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003:12-13)

Según una de las opiniones más difundida en Oxkutzcab sobre Xohuayán, las mujeres de la comisaría visten unos hipiles<sup>6</sup> 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 estos atuendos. En ningún otro pueblo yucateco que conocí había visto unos bordados tan finos. La mayoría de las mujeres mayores del pueblo, así como algunas jóvenes, visten

---

<sup>6</sup> El hipil es el traje tradicional de esta región. Como explica Gabbert (2004b) se compone por una falda larga (fustán o en maya *pik*), y cubierta casi completamente por una blusa con la parte del cuello, cuadrada, y el borde inferior, bordados. Según Iturriaga, “algunas mujeres de élite, sobre todo mayores, utilizan hipiles en el ámbito privado, dentro de sus casas cuando hace mucho calor o durante la temporada, arriba del traje de baño [...]. Tanto en las niñas, como en las mujeres, la posición social se hace evidente tanto por la calidad y tipo de bordado, como por el color de la piel” (2016:194).

cotidianamente el hipil. En muchas ocasiones festivas (bodas, 15 años o bautizos) vi estrenar hipiles o ternos, la versión más elegante, que las mismas mujeres habían bordado para la ceremonia, o que habían comprado en la comunidad. Las que vestían los trajes más elaborados y caros eran las que tenían un esposo emigrante, estuviera éste en los EE. UU. o presente en la fiesta, reconocible por su estilo cholo<sup>7</sup>. Varias de ellas me hablaron con orgullo de su indumentaria, conscientes de que ésta se conoce en la zona por su belleza. En la opinión de muchas personas con las que platicué, no es extraño que los hipiles y los ternos se relacionen con la migración: la posibilidad de comprar las telas y los hilos para bordar, o los vestidos ya preparados, son opciones caras, y a menudo las remesas, el dinero enviado desde el extranjero, son lo que hace posible este gasto.

En abril de 2017, en ocasión de una fiesta de 15 años, fui a Xohuayán: la madre de la quinceañera vestía un hipil bordado por otra mujer de la comunidad. Cuando pregunté por el precio, me explicó que le costó 1200 pesos. Más caro aún fue el terno que vistió la joven durante la misa y en la primera parte de la fiesta, en la que presentó, con este atuendo, un baile tradicional. Así como la quinceañera, durante la primera parte del festejo (principalmente la relacionada con la misa) las damas vestían ternos. Cuando el festejo llegó, desde la iglesia, a la casa de la familia, y después de la comida, todas se cambiaron de ropa, luciendo atuendos de fiesta al estilo occidental. Al preguntar cuál de las dos opciones preferían, las jóvenes me dijeron que ambos tipos de vestido están bonitos, y por esto les gusta poderse los dos (Figura 3).

En el caso de la vestimenta femenina de esta comunidad, en lugar de que el contacto constante con la realidad migratoria haya llevado a un progresivo abandono del traje tradicional, la migración reforzó la costumbre de vestir y confeccionar hipiles y ternos, que encuentran su máxima apreciación como motivo de orgullo y de identidad en la comunidad y afuera de ella. La actividad de bordar está presente en varios contextos: es muy común que las mujeres lo hagan en los momentos de reunión con familiares, o cuando hacen una pausa en sus trabajos en la casa o en el solar. El ejemplo del traje tradicional en el contexto migratorio de Xohuayán da espacio para una discusión sobre lo inadecuado que resulta evaluar un contexto en términos de pérdida de sus elementos

---

<sup>7</sup> 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. No necesariamente se trata de migrantes: varios adolescentes adoptaron este estilo.



tradicionales o de promoción de éstos Sin duda, la cuestión es mucho más compleja de lo que se puede imaginar después de una visita al pueblo.



Figura 3. Los dos atuendos de la fiesta: el terno y el vestido de quinceañera (fotografía de la autora)

De esta primera impresión, surgieron muchas de las dudas que, en los años, dieron lugar a las reflexiones presentes en esta tesis. Como afirmaba Barth (1976), la identidad de un pueblo se construye y se afirma en la interacción con el otro, al crear procesos de inclusión y exclusión. Así que mi primera duda fue: ¿en Xohuayán los contactos, aunque para muchos virtuales, con la realidad estadounidense están promoviendo mayores cambios culturales al mismo tiempo que límites étnicos más definidos? En mi opinión, la respuesta a esta pregunta no puede ignorar de cuáles cambios se está hablando. Como afirma Hervik, en un artículo sobre las identidades mayas en transformación:

La gente en Oxkutzcab pasa mucho tiempo reflexionando sobre los cambios. Sin embargo, lo hacen en una forma que podría desconcertar los que siguen las grandes teorías de la continuidad cultural y del antirracismo. Pláticas sobre ropa, milpa y cambios lingüísticos no eran expresadas, en mi experiencia, en términos de rechazo, continuidad o duelo por la pérdida de elementos precolombinos o coloniales. (2001:352)

Estas personas, afirma Hervik, definen el cambio en término de una “modernización” (2001:352) del estilo de vida que más que representar una ruptura con

el pasado, proporciona oportunidades nuevas. Hablando desde el punto de vista de la globalización, contrariamente a otras posiciones, estas personas no están preocupadas por el tema de la pérdida cultural. Quienes sí se preocupan por esta temática son los que tienen interés en que se siga imaginando una “cultura maya tradicional” estática, como en el caso descrito por Iturriaga en el cual un conductor de un programa y cronista de la ciudad de Mérida “se indignaba al saber que en las comunidades rurales comían espagueti en lugar de tamales” (2016:333) y hacía sarcasmo sobre ello. “Mientras la élite podía ser cosmopolita y recibir influencias europeas, los mayas no” (Iturriaga, 2016:333).

En un artículo sobre la situación global, Anna Tsing (2000) trata la tendencia, de hace veinte años, a discutir sobre la globalización como de una nueva era en la cual sólo es posible pensar en una escala mundial o global. Según esta autora, el fenómeno, que crea entusiasmo en la mayoría de los estudios académicos y externos a la academia, tiene que analizarse de manera crítica para que se pueda entender y para explicar la exaltación que causó a nivel mundial, cuando se empezó a discutir la idea de la era global.

Tsing (2000), en ese artículo, discute la globalización comparándola con el modernismo, difundido después de la segunda guerra mundial y considerado por algunos con el mismo optimismo. Las dos corrientes, explica la autora, tienen en común el entusiasmo que generaron entre muchos autores de las ciencias sociales, debido, en el caso de la primera, a su relación con los conceptos de cambio, transformación, viaje e inter-conexiones. La globalización dio vida a muchos proyectos relacionados con la idea de un mundo global. Analizando algunos de ellos, Tsing se enfrenta con la idea de escala: pensar en un mundo global significa transformar el concepto de escala y plasmar lo regional en contraste con lo global, y lo estático en contraste con lo dinámico. Se trata, fundamentalmente, de imaginar las diferencias a pequeña escala presentes en el mundo como relacionadas con el fenómeno de la globalización, o sea que este fenómeno abarque cualquier nivel de la vida social del mundo global.

La idea de una escala global tiene como premisa una substancial unidad a este nivel, lo cual fue aceptado por algunos antropólogos, dice Tsing (2000), que se han unido al debate sobre el tema, dejando así de lado el principio antropológico de la diversidad. Superar esta convicción implica considerar la supuesta fuerza global y las entidades locales no como polos opuestos o fuerzas en desequilibrio, sino como elementos que contribuyen a crear los cambios que transforman la realidad contemporánea. Como explica Gutiérrez Martínez, “la globalización y los pueblos indígenas en la actualidad

hacen referencia a la paradoja existente en el interior del fenómeno globalizador: separación y unión; diversidad y homogenización” (2008a:143).

Para entender las situaciones a pequeña escala, se requiere también aceptar que no existe una única globalización, ni que se trata de un proceso lineal. Las globalizaciones que se desarrollan simultáneamente en diferentes contextos expresan las diferentes maneras de interpretar y enfrentarse con la época contemporánea. En palabras de Gutiérrez Martínez:

La mal llamada globalización contemporánea, al mismo tiempo que se inscribe en una dinámica de absorción, unificación y homogeneización también genera fragmentación, diversificación, revalorización del pluralismo de las sociedades y una renovada ética de respeto a la diversidad. Los movimientos reivindicativos identitarios siempre han existido en concomitancia con la progresión de las dinámicas mundiales del intercambio acelerado. (2008b:39)

Después de reconocer esto, para Tsing (2000) 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. En muchas realidades de América Latina, por ejemplo, las marcadas diferencias sociales y económicas, junto con las huellas dejadas por el pasado colonial, siguen reproduciéndose a través del estigma identitario, que termina justificando la dominación de una parte de la sociedad con base en diferencias étnicas:

En estos contextos, los impactos de la modernidad y de la globalización pasan por ese tamiz, en el que persiste una diversidad cultural e identitaria asimétrica, y donde es posible que un grupo social que se considera culturalmente superior, domine y explote a otro, que considera diferente e inferior. Situación, que de muchas maneras, propicia que sean también diferentes y desiguales las maneras en que la población local se apropia, vive y padece la globalización. (Ruiz, 2011: 100)

Para regresar al contexto de Xohuayán: es interesante considerar el uso constante y la producción del atuendo tradicional en una comunidad donde la presencia del fenómeno migratorio llevaría a suponer la pérdida de elementos locales y la adopción de elementos propios de la realidad global. Sin embargo, el contexto regional es tan diverso como el global, y un análisis de lo que es tradicional y lo que es nuevo en el pueblo presupone dejar de lado la idea de uniformidad. En el caso de la vestimenta, la migración produjo, a través de la interpretación que las personas hicieron de los elementos introducidos por este fenómeno, el estilo cholo para los hombres, y reforzó el hábito de bordar y vestir el hipil para las mujeres, gracias sobre todo a los ingresos de los migrantes.

Reflexionando sobre la situación de sujetos transmigrantes, Worley señala que lo que nos permite entenderla es “el cambio de énfasis desde una visión de lo global como una imposición al reconocimiento del cómo los sujetos locales reproducen lo global de manera selectiva a través de una miríada de fronteras” (2010:34). De la misma forma, sigue este autor, no es posible clasificar como inauténticas o no-tradicionales a las “identidades mayas producidas a través de dichas actividades transnacionales” (p. 50). Martuccelli afirma que

La globalización es un fenómeno plural que no se reduce solamente a sus componentes culturales. Sin embargo, en su dimensión cultural, y sus vínculos con las transformaciones económicas del capitalismo contemporáneo, la globalización es un proceso activo de (re) formación de identidad. En efecto, la raíz de este proceso se halla en la apertura de un espacio inédito para la identificación cultural. (2008:45)

A partir de estas consideraciones, desarrollo mi tesis en las tres partes mencionadas, empezando por el análisis de la “identidad maya” en el contexto Yucateco, y las consecuencias que tiene la difusión de este concepto entre la población maya hablante.

Parte I. “Identidad maya”, discriminación y racismo  
en Yucatán

# Capítulo 1. Construir lo “maya”

## 1.1 La construcción de lo “maya”: del indigenismo a la educación indígena

Para hablar de cómo se construyó el concepto de “identidad maya” difundido en la actualidad, empiezo introduciendo los cambios que tuvieron lugar en México a partir de la primera década del siglo pasado en materia de políticas para formar una nación y determinar, en ella, el papel de las poblaciones indígenas. Considero que las ideas sobre la nación mexicana y sus habitantes que se desarrollaron en estos años, y que marcaron las políticas públicas y educativas de las siguientes décadas, sean fundamentales para entender el concepto tratado en este capítulo.

Según Eiss los diferentes proyectos educativos ideados entre el Porfiriato y la Revolución Mexicana<sup>8</sup> tuvieron en común el deseo de crear la nación mexicana y una “mejoría de la raza” a partir de unos asuntos que eran tanto utópicos como racistas (2004:120). El primer objetivo de estos proyectos educativos era la “regeneración” de los que se solían definir, de forma despectiva, Indios, y que se consideraban víctima de una degeneración con respecto a sus antepasados (Eiss, 2004). Para lograr dicho objetivo, desde el Porfiriato, fueron creadas escuelas rurales que añoraban a la asimilación cultural, política y biológica de los indígenas peninsulares, considerados responsables, así como pasaba en otras regiones mexicanas, de impedir el progreso del país. Tales medidas eran suportadas por un discurso elaborado en términos religiosos, a través del cual se expresaba el deseo de deconstruir a los Indios para construir la patria (Eiss, 2004).

Fue en el contexto de las haciendas henequeneras donde empezó a desarrollarse el proyecto de modernización a partir de un discurso sobre una supuesta redención de las poblaciones indígena. Desde los años 80 del siglo XIX en la región de Yucatán se difundió el cultivo del henequén, fibra conocida como el “oro verde” por la proliferación de su cultivo hasta la primera década del siglo XX, cuando el sector entró en una crisis (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:33). Echeverría Victoria señala que el

---

<sup>8</sup> Porfirio Díaz gobernó México durante treinta años, desde 1876 hasta 1910, periodo dictatorial conocido como Porfiriato, y caracterizado por reformas liberales, un fuerte desarrollo industrial y la exportación de materias primas. La repartición desigual de las ganancias, y el hecho de que los beneficios alcanzaron solo a una parte mínima de la población llevaron a la Revolución de 1910, que acabó con este periodo, y trajo, después de una década de guerras civiles, reformas agrarias, laborales y sociales (Benjamin y Ocaso Melendez, 1984).

Estado “creador de El Gran Ejido Henequenero y luego de una empresa deficiente (Cordemex) agobiada por la corrupción de la burocracia, produjo en ella una suerte de empleado ejidal (los ejidatarios henequeneros) cuyo crecimiento generó presiones cada vez más insostenibles” (2011:19).

Las plantaciones resultaron en enormes fortunas en las manos de una pequeña parte de la población: alrededor de 800 mil hectáreas de tierras cultivables desde la mitad de 1800 se habían vuelto propiedad privada (Patch, 1993). Esta industria, aunque haya sufrido un lento declino durado décadas, fue desde el último cuarto del siglo XIX la más importante de la región, así como la que empleó más trabajadores agrícolas (Mattiace y Fortuny Loret de Mola, 2015).<sup>9</sup> En ese periodo Mérida se convirtió en una capital cosmopolita y rica, y el político empezó a concentrarse en esa ciudad, sobre todo después de la separación del estado de Campeche en 1856 (Wells y Joseph, 1996).

En el ámbito de la crisis mencionada, en 1909 un grupo de hacendados guiado por Gonzalo Cámara creó la Liga de Acción Social. El fin era implementar la educación rural y sanar las deficiencias de Yucatán, que según su propuesta derivaban de una conquista incompleta operada por los españoles, quienes no habían logrado penetrar moralmente los espíritus de las poblaciones indígenas (Eiss, 2004).<sup>10</sup> En un discurso ya difundido en diferentes ámbitos, el leader de la Liga comparaba a los indígenas de principio del siglo pasado con los habitantes prehispánicos de la península, definiendo a los primeros por su descendencia directa de los segundos. Los Indios contemporáneos, sin embargo, se habían vuelto “una raza indiferente y estúpida”, inútil para el progreso del país y útil sólo como fuerza de trabajo (Cámara, 1913 en Eiss, 2004).

Duarte explica que en general, durante el Porfiriato, las élites yucatecas, tanto políticas como religiosas, usaron la educación con “fines asimilacionistas” e impulsaron “el establecimiento de escuelas hasta en los rincones más apartados de la península” (2013:262). Esta autora señala que “no fueron del todo bienvenidas las escuelas, por lo cual, en el oriente de la península, en 1936, el ejército federal amenazaba con recurrir a la fuerza, si fuera necesario” (Duarte Duarte, 2013: 262). El rechazo se generaba sobre

---

<sup>9</sup> Para más informaciones sobre el cultivo de henequén en Yucatán ver Wells, 1985, y Pintado Cervera, 1982.

<sup>10</sup> Eiss (2004) evidencia como, en el proceso de creación de medidas educativas para las poblaciones indígenas, nunca se tomaron en cuenta las dificultades de una vida que a menudo se desarrollaba alrededor de la esclavitud creada por un sistema legal de peonaje típico de las haciendas yucatecas. Para ahondar en el tema ver Joseph, 1982; Wells, 1985; Wells y Joseph, 1996; y Topik y Wells, 1998.

todo por la “imposición de maestros mexicanos que sólo enseñaron en español, no por la enseñanza per se” (2013: 262).<sup>11</sup>

La situación en la península, señala Eiss (2004), cambió cuando Venustiano Carranza, presidente de México después de la Revolución (1910-1917), envió al general Salvador Alvarado para que retomara Yucatán e introdujera importantes reformas, como la de abolición de la esclavitud indígena (1914) y las reformas sociales, luego consideradas como innovadoras y progresistas y adoptadas en otras partes del país. La Revolución Mexicana había marcado un cambio ideológico en las relaciones inter-étnicas, que implicaba la voluntad de asimilar los indígenas a la nación, haciendo énfasis no ya en la cultura, sino en la clase social:

Mientras que la mayoría de los políticos en el siglo XIX consideraba la raza blanca criolla como el centro de la nacionalidad mexicana, la ideología revolucionaria vio la nacionalidad mexicana como asentada en la población biológicamente y culturalmente mezclada -los mestizos. Las costumbres, música, danzas y tradiciones de los Indios no se consideraban indiscutiblemente reliquias de la barbarie, sino, por lo menos en parte, eran considerados elementos del folklor nacional que merecían conservarse. (Gabbert, 2001,473-474)

Fallow opina que, así como se ha demostrado que los estados modernos instilaron una identidad nacional en lugar de representar un nacionalismo preexistente a su creación,<sup>12</sup> “el Estado mexicano posrevolucionario forjado por los presidentes Venustiano Carranza, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, y Lázaro Cárdenas, y sus numerosos colaboradores entre 1917 y 1940 no fue una excepción” (2004:153). En este marco, la creación de la identidad nacional pasó por la historia como herramienta (Florescano, 1999), y por un programa educativo “que transmitió la idea de una nación integrada, definida por épocas históricas que se sucedieron de modo evolutivo, y que estaba cohesionada por propósitos y héroes comunes.” (Iturriaga, 2016).

Después de la Revolución, la idea de progreso se asoció a la de asimilación (Armstrong-Fumero, 2007). Los gobiernos “adoptaron una política asimilacionista basada en un racismo heteróforo en el cual el mestizo se transformó en el protagonista oficial de la historia, dejando así una sola forma de ser mexicano” (Iturriaga, 2016:82). El “mito del mestizaje” (Navarrete Linares, 2016) marcó el desarrollo de un discurso

---

<sup>11</sup>Para ahondar en el tema de las políticas públicas en Yucatán en este periodo, ver Sullivan, 1989 y Savarino, 1997. Para profundizar en el tema de la educación y la cultura, en su expresión a través del discurso vernacular en Yucatán, ver Armstrong-Fumero, 2007.

<sup>12</sup>Weber (1976), Hobsbawm y Ranger (1983), Corrigan y Sayer (1985).



público basado en la idea que el pueblo mexicano es el resultado de una mezcla ideal de las características más distinguidas de los habitantes prehispánicos del país y de los conquistadores europeos.<sup>13</sup> Sin embargo, como explican Navarrete Linares (2016) y Restall (2004), dicho mestizaje no interesó sino una mínima parte de la población. Del Val (2004), señala que la idea del mestizaje justificaba una falsa moral de igualdad a nivel nacional y ausencia de racismo, a través de un proceso que vio a los indígenas de México pasar de ser el “problema indio” a ser considerados grupos étnicos.

Según Farr (2006) el mestizaje no fue más que una fachada para esconder las tensiones existentes entre los grupos indígenas y los no indígenas. A partir de estas narrativas, Gobierno mexicano desarrolló planes para “asimilar” a las poblaciones indígenas con el fin de construir una nación unida bajo la guía de quienes tenían las características ideales para asegurar el progreso para todos: la clase dominante no-indígena. El mestizo, explica Iturriaga, “se convirtió en un símbolo de la ideología oficial y el indigenismo del siglo XX exaltó sus virtudes.

La antropología social mexicana, ligada en sus inicios al Estado, ayudó a promover la idea que una nación moderna era una nación homogénea y que sólo podía ser construida mediante la unidad racial y lingüística” (Iturriaga, 2016:73), y adoptó el indigenismo como doctrina estatal para “integrar a las comunidades indígenas a la sociedad nacional y transformar sus culturas tradicionales y arcaicas en sociedades modernas y progresistas, cuyos miembros se transformarían en buenos y leales ciudadanos” (Stavenhagen, 2008:382).

En los mismos años, Manel Gamio, que, como señala Iturriaga (2016) fue el primer mexicano en graduarse en antropología, pensó en esa disciplina como en un instrumento para “ayudar al cambio cultural de los pueblos indios” (Iturriaga, 2016:83), que resultaría en una unidad lingüística y cultural. En su obra *Forjando Patria* (1916) desarrolló ideas en contra del racismo siguiendo a Franz Boas en su concepción del etnólogo como principal conocedor de los pueblos originarios, y señaló la importancia de dicha disciplina para la construcción de la nación mexicana. Como explica Stavenhagen:

El proceso de aculturación dirigido de manera paternalista desde el Estado, conduciría a la desaparición de las culturas primitivas y no aptas para la

---

<sup>13</sup>A este propósito cabe señalar que en el año 1925 se publicó *La raza cósmica*, obra en la cual Vasconcelos “afirma que el objetivo del nuevo continente era ser la cuna de una quinta raza en la que se fundirían todos los pueblos para reemplazar a las cuatro razas (blanca, roja, negra y amarilla) que habían vivido aisladamente. [...] Sin embargo, la mezcla de Vasconcelos no era imparcial. El hombre blanco -el nórdico- aportaría su genio y era considerado el maestro de la acción, el indio y el negro compartían un origen mítico [...]” (Iturriaga, 2016:84).

modernidad. Tal vez quedarían como recuerdo algunas curiosas ceremonias religiosas, como la fiesta de muertos y los carnavales (ambos híbridos culturales), los mercados coloridos que tanto gustan a los turistas extranjeros y el pintoresco arte popular. (2008:382)

En la década de los 30 eran tres las propuestas principales para solucionar el “problema indígena”:

Manuel Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural casi completa de los grupos indígenas en la vida nacional; Moisés Sáenz buscaba el reforzamiento de una conciencia rural y mexicana por medio de la educación, y Vicente Lombardo Toledano junto con Luís Chávez Orozco - que defendían un rápido desarrollo del campo- luchaban por un pluralismo cultural” (Iturriaga, 2016:86)

Las políticas indigenistas del Estado, sigue Iturriaga (2016), se desarrollaron con base en las primeras dos posiciones. A propósito de éstas, afirma Stavenhagen que

se apoyaban en los análisis y teorías antropológicas, que se debatían desde dos perspectivas rivales y polémicas. Por una parte los funcionalistas (hoy neoliberales) afirmaban la integración de los indígenas sin más como ciudadanos iguales en la sociedad moderna. Por la otra, los marxistas (hoy altermundistas) deseaban ver a los indígenas integrarse como campesinado pobre en las luchas revolucionarias. Ambas corrientes coincidían en que las culturas indígenas eran poco viables en el mundo moderno. (2008:383)

Entre las reformas postrevolucionarias, hubo iniciativas en el ámbito escolar que se proponían superar el indigenismo prerrevolucionario y resolver la supuesta condición degenerada de los indígenas, la cual se consideraba resultado histórico del trabajo en las haciendas, del alcoholismo y de los intentos de inculcar en esta población los principios cristianos (Eiss, 2004). A pesar de su apoyo a las escuelas para los indígenas y de los cambios que aportó para poner fin a un sistema latifundista, Salvador Alvarado planteaba transformar las costumbres de la población maya, por ejemplo, impidiendo a los hombres usar “el delantal de cotín característico de la vestimenta del maya yucateco [porque] le parecía afeminado” (Quintal Avilés,2005:330). En este periodo, explica Eiss (2004), la educación indígena se seguía considerando una forma de redención: a través de un discurso de tipo religioso se buscaba difundir la idea que los indígenas necesitaban alejarse de su identidad para tomar camino hacia el progreso nacional.

Uno de los proyectos que se desarrollaron en Yucatán a partir de estas ideas fue el de la Ciudad Escolar de los Mayas, a través del cual varios niños de comunidades rurales eran escogidos para vivir, estudiar y trabajar en un centro en Mérida, en donde, se suponía, podía formarse como indios civilizados, para después regresar a su comunidad y enseñar

a los demás lo que habían aprendido (Eiss, 2004). El proyecto no tuvo éxito: en 1918 el gobierno lo privó de su apoyo, debido a la resistencia de muchas de las familias de los niños y al rechazo de varios hacendados, quienes no querían otorgar un sueldo a los jóvenes participantes del proyecto, quienes cuando no se dedicaban a estudiar trabajaban en sus fincas (Eiss, 2004).

Sucesivamente, bajo el gobierno del Felipe Carrillo Puerto, que ganó las elecciones en 1922, el tema de la educación indígena siguió en auge, aunque se criticaron varias de las precedentes reformas y la mayoría de las escuelas rurales desaparecieron. Este gobernador esperaba elevar el nivel de vida de los indígenas, y volverlos “campesinos y obreros socialistas” (Quintal Avilés, 2005:330). En su primer discurso, que dio en maya, “culpaba a los hacendados de la miseria indígena y anunciaba la repartición de tierras. Las finanzas del estado estaban en bancarrota y sus posibilidades de maniobra eran pocas. A pesar de ello introdujo un proyecto educativo racionalista, se crearon escuelas primarias mixtas con una orientación socialistas” (Iturriaga, 2016:127). Dichas escuelas recibieron muchas críticas, “Vasconcelos, jefe de la Secretaría de Educación Pública, les negó el apoyo federal entre 1920 y 1924” (Iturriaga, 2016:127). En este contexto, la idea seguía siendo lograr la redención de las poblaciones nativas (Eiss, 2004).<sup>14</sup>

Fallow (2004) describe tres fases en las que la relación entre la SEP, creada en 1929, y las comunidades yucatecas evolucionó. En cada una de ellas se planteó una construcción diferente de la identidad indígena, y se desarrollaron diferentes estrategias sociales, políticas y de educación:

La primera fase fue marcada por un ingenuo exceso de confianza por parte de la SEP, debido sobre todo a su convicción que la gente maya de Yucatán iba a aceptar fácilmente la educación federal. En la segunda fase, la amplia resistencia y la apatía por parte de la población Maya desilusionó a los educadores federales, quienes culparon a terceros de obstaculizar la educación federal. En la tercera y última fase, los maestros federales marcaron un avance significativo a través de la satisfacción pragmática de las demandas populares —un resultado parecido al que siguió las experiencias de maestros en otras regiones de México”. (Fallow, 2004:154)

Este autor opina que, aunque las relaciones entre el estado y la población maya<sup>15</sup> fueron a menudo conflictivas, en el ámbito de la educación la resistencia por parte de los indígenas “no fue una lucha para preservar una identidad Maya homogénea centrada en

---

<sup>14</sup>Para más informaciones sobre las escuelas rurales de este periodo ver Gahona, 1925.

<sup>15</sup>Para un análisis de etnónimo maya, véase Voss, 2002

el maya yucateco” (Fallaw, 2004:152). Mientras que en algunas ocasiones la población maya resistió a la imposición estatal, en otras la aceptó, y según este autor la mayoría de ellos no concibió la “mexicanidad” (Fallaw, 2004:152) (hablar español, aceptar la autoridad del estado, practicar rituales civiles del mismo) como una conquista a la cual había que resistir. El hecho de que hoy en día en Yucatán una parte de la población hable maya y que exista la cultura maya 500 años después de la Conquista “se debe menos a la resistencia, que a la habilidad de los Mayas para llegar a acuerdos con fuerzas externas potentes y aceptar los cambios” (Fallaw, 2004:152).

Si por un lado el indigenismo de la primera mitad del siglo XX “constituyó un capítulo más de la política de modernización de la sociedad mexicana y del discurso racista” (Iturriaga, 2016:82), por el otro lado, Sariego-Rodríguez (2003) describe como éste, que antes se proponía incorporar a las poblaciones indígenas a través del aprendizaje del español y de varias reformas agrarias, desde finales de los 40 construyó un discurso basado en la integración cultural, suportado por la creación del Instituto Nacional Indigenista (1948). En este contexto, la identidad de los indígenas se asociaba a etnias caracterizadas por elementos culturales específicos y relacionadas con una región geográfica. Esto permitió al gobierno crear zonas de intervención con el fin de lograr la integración (Sariego-Rodríguez, 2003). Según Casanova (2011), las limitaciones principales de esta perspectiva fueron la visión homogeneizada de los grupos étnicos y la fe indiscutida en el modelo económico neoliberal.

En los años cincuenta, Aguirre Beltrán proporcionó un nuevo marco teórico para el indigenismo: “En varias de sus obras expuso la existencia de una ideología etnocéntrica sustentada por los ladinos para legitimar las relaciones de explotación del indio” (Iturriaga, 2016:91). En 1951, propuso la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas, dependientes del Instituto Nacional Indigenista (INI) del 1948 para facilitar “el tránsito de las relaciones de casta hacia relaciones de clase, dentro de las cuales el indígena podría ascender” (Iturriaga, 2016:92).

Duarte, quien participó en una investigación sobre la educación indígena en el oriente de Yucatán a principios de la década de 1980, declara que, con respeto a los programas desarrollados desde la primera década del siglo pasado, “las pretensiones de aculturación y la sustitución de la lengua materna por el español seguían viento en popa” (2013:263). Esta autora sostiene que, de hecho, las políticas de asimilación relacionadas con la educación no cambiaron desde finales del siglo XIX. Lo que sí cambió, explica, son los discursos a los que ésta se apoya: si antes se hablaba de modernización, desde

mitad del siglo pasado hasta finales de la Guerra Fría el tema fue el del desarrollo promovido por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), mientras que en la actualidad se habla principalmente de interculturalidad. Este último discurso introdujo un nuevo papel para los indígenas peninsulares, el cual prevé su integración en la economía global como “mano de obra en la industria del turismo peninsular y como consumidores a la vez” (2013:264), con la consecuencia de una pérdida casi total de autonomía por parte de estas personas, como explico en el apartado 2.3.

La asimilación deseada por los promovedores de las escuelas rurales antes, y de la educación indígena después, no se limitó al ámbito de las políticas educativas. Actualmente, éstas son complementadas por políticas públicas “que incluyen apoyos económicos, como el PROCAMPO para realizar las labores de la milpa, así como las transferencias económicas condicionadas a resultados positivos en salud, educación y alimentación (como el programa Oportunidades)” (Duarte Duarte, 2013:264).

Gabbert explica que el desarrollo de un sistema educacional que promovía la asimilación creó, a largo plazo, “cambios en la estructura social que exacerbaron la politización y acentuaron las diferencias culturales (por lo menos a nivel simbólico)” (2001: 476). La movilidad social que se hizo posible en algunas comunidades de maya hablantes como consecuencia de este sistema dio vida a una nueva clase media. En ella se expresan las contradicciones derivadas de los discursos sobre etnicidad maya y sobre racismo, siendo que, sigue Gabbert, una parte de estas personas niega sus orígenes indígenas y otra parte, principalmente quienes trabajan en oficinas del gobierno que se ocupan de asuntos culturales, “desarrolló una visión afirmativa, y a menudo idealizada, de la lengua y cultura maya”<sup>16</sup> (2001:476). La asimilación y la aculturación que los gobiernos buscaban lograr a través de sus políticas indigenistas no se realizaron por completo: Gabbert (2001) explica que en Yucatán las diferencias culturales siguen siendo un marcador de estatus que juega un papel importante en determinar las relaciones interpersonales.

En muchos casos las diferencias se expresan a través de la lengua. Ya en el periodo posrevolucionario el idioma era una parte fundamental del discurso educativo: se creía que los niños tenían que abandonar el maya yucateco, considerado un dialecto responsable de que sus hablantes no pudieran alcanzar el nivel de civilización de los otros habitantes de Yucatán, impidiendo así la creación de una nación unida y homogénea (Eiss,

---

<sup>16</sup>“has developed an affirmative, and frequently idealised, view of Maya language and culture”.

2004). En el siguiente capítulo abordaré el tema de este idioma para explicar cómo las opiniones y la discriminación hacia la población maya hablante han formado parte del proceso de creación de la “identidad maya”.

## **1.2 La lengua maya en Yucatán y su relación con la identidad indígena**

Según Montejo (1999), los académicos tienen la tarea de reconocer las relaciones de poder a través de las cuales se crean los discursos que terminan considerando a los indígenas mayas actuales como un reflejo desteñido de una gloriosa civilización pasada. Con este objetivo, describiré la situación actual de la lengua maya en Yucatán, y comentaré la relación entre la educación indígena y dicho idioma. El fin es explicar de qué forma estas políticas públicas y educativas se desarrollaron, cómo ayudaron a plasmar ciertas ideas sobre lengua e identidad indígena, y cómo siguen alimentando discriminación y racismo.

Como mencioné en el apartado anterior, Eiss (2004) señala que una de las formas de asimilar a la población indígena de México al proyecto nacional fue la lengua. A través de la educación, se quería imponer el español en lugar de las lenguas nativas, consideradas como un impedimento a la creación de la nación. Alvarado opinaba que solo así iba a ser posible crear una unidad nacional, y terminar con la división entre los indígenas y el resto de la población (Eiss, 2004). Según Güémez Pineda, Herrera y Canché, “la enseñanza del español a la población indígena mexicana ha sido durante décadas el elemento básico del proyecto integracionista del estado mexicano” (2008:1), y tuvo su auge en los setenta. Sin embargo, desde los noventa la educación bilingüe empezó a cobrar importancia en aquellos lugares donde se hablan lenguas indígenas, como se evidencia “en las reformas a los Artículos 4º y 2º de la Constitución, en los que el estado mexicano reconoce el derecho que tienen los niños a recibir educación en la lengua que hablan sin menoscabo de la lengua nacional” (Güémez Pineda, Herrera y Canché, 2008: 2).

La segunda lengua más hablada en Yucatán después del español es el *maya't'an*.<sup>17</sup> La población indígena en Yucatán representa, según un documento gubernamental de 2010, el 53,48% de la población del Estado (CDI, 2010), y se considera tal a través de criterios principalmente lingüísticos: son indígenas aquellas personas que hablan el maya yucateco, o cuyos padres son hablantes de esta lengua. En el último Censo de Población

---

<sup>17</sup>En el siglo XIX, los lingüistas introdujeron el término Maya para referirse a una familia de 31 lenguas habladas en el área mesoamericana (Gabbert, 2004b). Ver también Scheffler, 1992.

y Vivienda, realizado en 2010, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) reporta que en Yucatán viven 537.618 hablantes de dicho idioma, y los mayores de 5 años que hablan una lengua indígena representan el 30% de la población estatal. A nivel nacional, este es el segundo Estado, después de Oaxaca, por hablantes de una lengua indígena. Cabe destacar que:

en términos absolutos, la población indígena de México es la más grande del hemisferio, con aproximadamente una cuarta parte de todos los indígenas de la región latinoamericana. En términos relativos, por lo menos el 10 por ciento de la población mexicana pertenece a un grupo indígena, de acuerdo con el estricto criterio del gobierno basado en el uso del idioma (aunque el último censo permitió por primera vez la autoidentificación étnica). En otras palabras, a pesar de la presión para asimilarse a lo largo de cinco siglos, al menos uno de cada 10 mexicanos indicó en el censo nacional que en su hogar se hablaba una lengua indígena. (Fox y Rivera-Salgado, 2004:10)

Duarte menciona que, desde que Francisco de Montejo declaró conquistado el territorio de Yucatán en 1542, “los conquistadores y sus descendientes han utilizado los discursos oficiales entre sus estrategias de dominación sobre el pueblo maya” (2013: 261). La lengua es uno de los elementos principales de estos discursos. Ésta, explica Rodríguez, “sigue siendo el parámetro privilegiado para hablar de lo maya” (2013:66). Este autor sigue explicando que, aunque también se hable en Campeche y Quintana Roo, los otros estados de la península, “y a pesar de las variantes dialectales que en cada uno existen, es frecuente también que lo maya se asocie con un campo semántico muy variado, que desborda las fronteras de aquellos referentes vinculados a la lengua” (Rodríguez, 2013: 66).

Hace 20 años, Gabbert afirmaba que la lengua maya era considerada “la lengua de los pobres”, y varios yucatecos afirmaron frente a este autor que hablarla implicaba identificarse con la pobreza y con lo indígena y no civilizado (2001: 475). Sin embargo, seguía Gabbert:

[...] por lo menos hasta finales del siglo XIX (y posiblemente hasta bien entrado el XX), el uso de la lengua maya no era absolutamente restringido a las personas etiquetadas como indios, sino que abarcaba la mayoría de la población de Yucatán, incluida parte de la élite local. La lengua, que hoy en día es el criterio favorito para la clasificación étnica (o, más precisamente, cultural), no era de ninguna utilidad para definir la parte india de la población por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX. (2001: 469)

La asociación que existe hoy en día entre la lengua maya, el término indio o indígena y una condición de pobreza fue reforzándose a través de políticas públicas.<sup>18</sup> La educación bilingüe, implementada por el departamento de educación indígena del Instituto Nacional Indigenista (INI), está dirigida a comunidades marginalizadas y aisladas, en donde hay carencias en los sistemas de electricidad, de abastecimiento de agua y de carreteras (Gabbert, 2001). Las cabeceras municipales, explica Gabbert hablando del caso del Estado de Campeche, no gozan de este programa educativo, “y estas políticas se justifican con base en que estas cabeceras no son ‘marginales’” (2001:476). Según Bracamonte y Sosa, y Lizama Quijano (2003), la marginalización de las poblaciones indígenas de Yucatán es el resultado de unas políticas contradictorias, que buscan al mismo tiempo la integración y la segregación.

Casanova (2017), en una investigación sobre adolescentes de origen maya en los Estados Unidos, hace énfasis en la cuestión lingüística. Esa autora argumenta que estos yucatecos relacionan la lengua maya con la discriminación: “Dicho estigma es una amenaza para el aprendizaje de esa lengua indígena, lo cual sería necesario para el desarrollo de una identidad étnica firme y para la preservación de la cultura maya” (Casanova, 2017:189). Para realizar un estudio sobre el uso de la lengua maya en migrantes yucatecos en ese mismo país, Whiteside (2006) llevó a cabo una encuesta con el fin de saber qué nivel de varias lenguas estas personas consideraban tener. Solo poco más de la mitad (59%) de los migrantes que declararon la maya como su lengua materna contestaron que la hablan muy bien, mientras que el 33% contestó que la hablaba bien. Al investigar la cuestión, la autora obtuvo la siguiente respuesta que el idioma indígena hablado actualmente en la península es considerado por los mismos hablantes como mestizado. Algunos entrevistados hablaron de la existencia de una lengua maya legítima, que difiere de la que comúnmente se habla en Yucatán, y de una diferencia generacional, por ejemplo, cuando un joven de unos 20 años afirmó que su generación habla una lengua mezclada, a diferencia de la de sus abuelos (Whiteside, 2006: 127).

En general, estos migrantes dijeron sentir inseguridad a la hora de hablar de forma fluyente maya, español o ambas lenguas. Varias personas afirman no hablar bien ni maya, ni español, ni inglés (Whiteside, 2006). Esta autora explica que existe un consenso entre los maya hablantes que entrevistó sobre el hecho de hablar una lengua que no es pura ni legítima, sino una versión degenerada (o “torcida”) de la verdadera (*hach*) maya. Este

---

<sup>18</sup> Sin embargo, Armstrong-Fumero (2009) menciona algunos casos en los que la lengua indígena fue usada por personas blancas que se declaraban descendientes de los españoles.



argumento, es evidenciado también por Gabbert (2004a) y Pfeiler (1996, 1998). A este propósito, Pfeiler (1998) señala la existencia entre la población peninsular, de varias formas de definir esa lengua. Las más comunes son *xe'ek'* maya y *hach* maya, y hacen referencia a un idioma mezclado o “amestizado”, la primera, y a uno puro, la segunda.<sup>19</sup>

Armstrong-Fumero (2007) describe un episodio en el cual una mujer mestiza, que vestía hipil y hablaba el maya como primera lengua, comentó acerca de un programa televisivo, en el cual las noticias se anunciaban en el idioma indígena, que ella no entendía esa lengua. La mujer preguntó si se trataba de la verdadera maya. Como otros, este autor señala la idea, presente entre muchos, de una contraposición entre un idioma puro y uno mezclado: el segundo se asocia con “los estereotipos negativos de la pobreza de los indígenas” (Armstrong-Fumero, 2007:361). También, propone que usar las categorías propias de los promotores de la revitalización lingüística, como la separación entre “una maya ‘pura’ hablada por Indios de zonas rurales y monolingües, y un español ‘puro’ hablado por blancos que viven en las ciudades” (2007:261), simplifica una realidad muy compleja y heterogénea.<sup>20</sup>

El hecho de considerar la forma de hablar su lengua materna como imperfecta o menos correcta (casi siempre respecto a alguien más, a alguna otra comunidad en la que sí hablan correctamente) es, entre otras cosas, el resultado de la discriminación y de políticas del gobierno yucateco que siguen vigentes hoy en día. Por ejemplo, cuando me encontraba en Xohuayán en 2014 tuve ocasión de frecuentar dos veces por semana las clases de maya yucateco impartidas en el telebachillerato de la comunidad, inaugurado ese mismo año. Estas clases tienen como objetivo no escolarizar en la lengua maya, sino proporcionar herramientas para que los estudiantes lean y escriban en este idioma. Si desde el primer año de la escuela primaria los habitantes del pueblo aprendieron a escribir y leer en español, además de llegar a conocer las reglas gramaticales, ortográficas, sintácticas y lexicales de esta lengua, en el telebachillerato su aprendizaje de la lengua maya sigue un recorrido parecido. Sin embargo, las clases duran solo un año y medio, y la idea de fondo es que los alumnos, quienes no hablan bien su lengua, gracias a las clases puedan conocer y expresarse en la “*hach* maya”, la verdadera maya.

---

<sup>19</sup> Duarte Duarte (2008) afirma que la capacidad del maya de apropiarse de términos españoles y de resignificarlos no es una amenaza ni para el idioma ni para la cultura, sino que representa un medio de resistencia.

<sup>20</sup> Armstrong-Fumero (2007) propone las categorías de maya imaginario y maya profundo, para hablar de las prácticas de uso del español y del maya por parte de la población indígena en el contexto yucateco.

Recuerdo, por ejemplo, que se les pedía a los estudiantes aprender de memoria los números en maya hasta el 20, cuando actualmente, en casi toda la península, sólo se usan las palabras en lengua indígena para los primeros tres números, mientras que los demás son en español. También, términos nuevos han sido inventados por los difusores de la “*hach* maya”, para suplir a la falta de éstos en lengua indígena: si, por ejemplo, la gente de Xohuayán está acostumbrada usar el término español “libro” cuando habla en su lengua materna, en el telebachillerato se enseña a los alumnos que el mismo, en maya, se dice “*áanalte*”. Evidentemente, las implicaciones de esta política educativa son complicadas.

La idea que una lengua sea impura si incluye términos de otras lenguas es totalmente anacrónica, y se inserta en un discurso gubernamental sobre la preservación de la cultura que se profundizará más adelante. Lo que quiero evidenciar aquí, con el ejemplo del telebachillerato de Xohuayán, es que la gente de este pueblo a partir de los 6 años comienza a aprender a escribir y leer en español, idioma que la mayoría de los niños de esta edad no conoce bien ni usa en el ámbito doméstico y cotidiano. Aunque no se conocen los efectos en el aprendizaje que esto implica, es paradójico que, a un nivel superior de educación, se les enseñe a los alumnos que la forma de usar su idioma materno es incorrecta.

La última característica que me gustaría evidenciar a propósito de la lengua maya en Yucatán es la idea, bastante difundida, que saber este idioma no tiene utilidad. Un alumno del mismo telebachillerato, hablando del tema, me explicó que en este nivel escolar se estudia maya durante un año y medio y, durante otro año y medio, inglés. Me comentó que él quería aprender esta segunda lengua, “porque es útil, si hablas maya nadie te entiende” (diciembre de 2014). En Yucatán, donde una parte importante de la población es maya hablante, existe todavía un discurso de denigración de dicha lengua. Aunque esta situación no es tan radical como hace un par de décadas, según me comentaron varios habitantes de las comunidades de Sisbichén, Chemax y Xohuayán entre julio de 2013 y mayo de 2017, sigue plasmando la forma en la que las comunidades indígenas se relacionan con las autoridades políticas.

Finalmente, cabe señalar que el español que se habla en Yucatán no es el mismo de otras zonas de México, sino “un castellano ‘mayanizado’ con un acento característico (estacato) y en el cual se intercalan algunas palabras en maya. Tales modismos en el lenguaje cotidiano son comprensibles por quienes habitan el estado” (Be Ramírez, 2011:179). A propósito de eso, Iturriaga (2016) explica que “la élite tradicional está

orgullosa de la influencia de la lengua maya en el español [...]. Sin embargo [...] sus hablantes son estigmatizados y la lengua maya -hablada por más del 35% de la población- no ha sido oficializada” (Iturriaga, 2016:333). Esta autora afirma que “para las élites tradicionales lo yucateco se construye a partir de la recuperación de elementos prehispánicos y folklóricos mayas y de marcar su diferencia con el centro del país”, y detrás del orgullo por el pasado y las tradiciones mayas, explica esa autora, “están siempre presentes relaciones de dominación” (2016:333).

### **1.3 Formas de nombrar y usos de lo “maya”**

Muchos de los que llegan a una comunidad yucateca, y preguntan a sus habitantes, sean o no hablantes del idioma indígena, si se consideran “mayas” suelen recibir una respuesta negativa. Para varios de los actuales maya hablantes de Yucatán, los mayas son los antiguos pobladores de ese lugar, los que construyeron las pirámides.<sup>21</sup> Cornejo Portugal explica lo siguiente:

Aunque el maya yucateco se considera una lengua indígena más de la familia mayence y, en consecuencia, se cuenta la población que la habla como indígena, los campesinos, gente del campo y/o de comunidades rurales, no se reconocen ni definen como indígenas ni tampoco como mayas. En los pueblos de Yucatán, la gente dice que los “mayas” son los hombres y mujeres que construyeron los templos prehispánicos y que vivieron en las grandes ciudades como Uxmal, Chichén Itzá, Mayapán, etcétera. El vocablo maya es asignado e impuesto desde otras clases sociales, en forma particular desde el Estado a través de las agencias de gobierno que en los últimos años han incorporado el gentilicio con el objetivo de politizar sus programas asistencialistas y populistas. (2012:75-76)

Otros autores evidencian que ni en el momento en que los españoles llegaron a la península sus pobladores consideraban a sí mismos bajo el etnónimo<sup>22</sup> unificador de “mayas” (Restall, 2004; Gabbert, 2004a). Según Restall, este “no es un término común en las fuentes del maya coloniales [...]. Era usado principalmente para referirse a la lengua yucateca o a objetos materiales nativos” (2004:71-72). La identidad yucateca está

revestida de muchos significados construidos y adjudicados de forma auto o heteroimpuesta donde el sí mismo y la otredad (llámese Iglesia, Estado o gobierno, hasta pasar por los mismos antropólogos, arqueólogos e historiadores) buscan descifrar lo que se entiende y se refiere como elemento

---

<sup>21</sup> A este propósito, Armstrong-Fumero (2012) describe la costumbre, vigente entre la población maya hablante sobre todo cuando la disponibilidad de bloques de cemento y otros materiales era más escasa, de reutilizar partes de elementos prehispánicos presentes en sus territorios para la construcción.

<sup>22</sup>Según Descola, en general, los etnónimos “se limitan a caracterizar el punto de vista del locutor” (2012:214).

identitario en Yucatán al examinar las denominaciones del ser *maya*, *mayero*, *mestizo*, o *maya yucateco*” (Be Ramírez, 2011:176).

En este apartado quiero mencionar algunas de las formas de nombrarse y de nombrar a la población maya hablante. Hay que tomar en cuenta que categorías como las que presentaré definen la posición que se tiene frente a otra persona: “las definiciones étnicas sirven para definir las formas de relación entre las personas y los grupos humanos” (Navarrete Linares, 2004:23). Lizama Quijano (2010b) explica que si, por un lado, a partir de la Colonia el término “maya” entró a ser parte del vocabulario de los españoles como de las personas que los conquistadores identificaban con ella, por el otro lado los maya hablantes peninsulares han sido conocidos con varios nombres. Los siguientes son, según este autor, algunos de ellos:<sup>23</sup>

- **Mayero:** El término hace referencia a la lengua, y se definen mayeros las personas que son hablantes de maya. Como señala Be Ramírez, “actualmente la lengua es el criterio predilecto de clasificación étnica o, más bien, cultural” (2011:177). Bracamonte y Sosa y Lizama Quijano (2006) describen los resultados de la Encuesta sobre Marginalidad, Pobreza e Identidad del Pueblo Maya, en los cuales el término *mayero* apareció en el 89.3% de las respuestas como una forma de adscripción étnica, aunque solo el 11.16% de los entrevistados evaluó este término como de mayor importancia en relación con la adscripción.
- **Mestizo:** Ya en el siglo XIX se usaba este término para referirse a los indígenas descendientes de aquellos que no habían participado a la Guerra de Castas del lado de los indios rebeldes (Bartolomé, 1992). Este término, hoy en día, hace referencia a la mujer que usa el *hipil*, y al varón que usa ropa de *mestizo* (Castañeda, 2004b). Sin embargo, según Lizama Quijano “se usa más para designar a la población femenina”, y la *mestiza* es “la mujer maya que porta el *hipil* tradicional” (2010b:122). Así como “*mayero*”, el término “*mestizo*” es reconocido por la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b) y por los mismos indígenas. Iturriaga destaca como, después del levantamiento zapatista, en la última década del siglo pasado, por parte de la antropología mexicana hubo un interés en el estudio del racismo, con un enfoque en el discurso nacionalista creado por el

---

<sup>23</sup>Para un análisis de estos términos en la época de la Guerra de Castas, ver Gabbert (2004b).

Estado a partir de “la imagen de un país homogéneo producto de la fusión de dos razas” (2016:29). La ideología nacionalista, sigue esa autora, “identificó al mexicano como mestizo, es decir un individuo producto de la mezcla de dos “sangres”: la indígena y la española. En Yucatán, en cambio, ser mestizo ha significado ser indígena maya, mientras ser yucateco significó, hasta principios del siglo XX, ser de piel clara, de origen español o europeo y por supuesto pertenecer a una familia que por generaciones hubiese nacido en la península” (2016:30-31).<sup>24</sup>

- *Macehual*: “Palabra de origen nahua que clasifica a la población según su jerarquía social, y que en el contexto regional refiere a la gente del común” (Lizama Quijano, 2010b:122). Este término tiene una connotación económica, las personas que se identifican así “reconocen a sí mismos como iguales”, y se usa “en el oriente del estado, y en particular por los descendientes de la Guerra de Castas que habitan en el centro de la península, en el estado de Quintana Roo” (Lizama Quijano, 2010b:122).<sup>25</sup>
- Indio e indígena: “Implican un estatus social y político” (Lizama Quijano, 2010b:122) que desde la época colonial hacía referencia a un lugar en la escala social. De hecho, ambos términos hacen referencia a una situación de colonización (Bonfil Batalla, 1972). Es una identificación generalmente impuesta desde afuera, que implica un estatus inferior respecto a los no indígenas y que conlleva un carácter discriminatorio.<sup>26</sup>

Además de estos términos, señalados por Lizama Quijano (2010b) se encuentra campesinos o *kolnáal*, que define a una población en su mayoría maya hablante. Quienes viven en las comunidades rurales, y no pertenecen a las élites locales, también pueden hablar de sí mismos como “otsilmako’b (gente pobre) y en español como nosotros los pobres o gente del pueblo [...]. Las élites o clases medias locales suelen definirles ‘gente humilde’, mientras que los maya hablantes se refieren a ellos como *ts’ulo’ob* (en pasado

---

<sup>24</sup>Sobre este tema, ver También Quintal Avilés (2005).

<sup>25</sup>Para un análisis histórico de este término, ver Gabbert (2001).

<sup>26</sup>Autores que trataron los procesos de negación llevados a cabo por poblaciones indígenas con el fin de evitar la discriminación son, por ejemplo, Barbas y Bartolomé (1990) y Montes (1998).

usado para hablar de los extranjeros), los ricos o gente de categoría” (Gabbert, 2001:481).<sup>27</sup>

Si la relación con lo “maya” es tan problemática, ¿Por qué, entonces, está tan difundida la costumbre de hablar de mayas yucatecos de tal forma? Como señalado en los apartados anteriores, esta categorización identitaria se desarrolló a través de procesos históricos. Según Restall y Gabbert (2017), los “mayas”, en el sentido de la identidad que se les asigna y que ellos mismos se asignan, no existían hasta el siglo XX. En el periodo colonial, siguen, no hay evidencia que indique que los habitantes de la península se definieran a sí mismos con este término, ni que se consideraran como un único grupo étnico. Restall afirma que las evidencias de la época colonial muestran que “los habitantes nativos de la península, a quienes los académicos identifican como ‘Mayas’, no solían llamarse a sí mismos con ése o con otro nombre que indicara que se consideraran como un grupo étnico” (2004:64). Para ese autor, así como los nacionalismos no despiertan una identidad nacional, sino la crean, la moderna etnogénesis maya “tuvo que inventar la identidad étnica maya, porque no había una autoconsciencia maya que los Mayas en los tiempos premodernos pudieran despertar” (2004:65).

Para Castañeda “las categorías de maya, cultura maya, y civilización maya no son para nada vacías de significado o realidad, pero... son términos fundamentalmente controvertidos que no tienen una entidad esencial afuera de las complejas historias de las luchas sociopolíticas” (1997:13). Según Gabbert (2004b), la creación de una identidad maya es, en parte, el resultado de la Guerra de Castas, y es propia sólo de una parte de la población que suele definirse —por otros— de tal forma. Dicho conflicto, que tuvo lugar en la península en la segunda mitad del siglo XIX, es considerado “uno de los levantamientos indígenas más importantes en la historia de Mesoamérica” (Astor-Aguilera y Jarvenpa, 2008:488). Empezó en 1847 bajo el mando de rebeldes indígenas en contra de las élites blancas de la península y terminó en 1901. Su motivación principal era la rabia en contra del sistema colonial (Chuchiak 1997).<sup>28</sup> Durante esa guerra el

---

<sup>27</sup> Al hablar de estas categorías identitarias, Be Ramírez menciona también la del “blanco yucateco” (2011:178), señalando que “es parecido al del etnónimo de mestizo pues, además de que aleja a quienes lo ostentan de “los otros”, los mismos no se consideran indígenas ni tampoco mayas” (Be Ramírez, 2011:178). Las nociones de maya o de indígena desaparecen en la de blanco, “pues ésta adopta toda una serie de propiedades del mestizo o de lo que debería ser el indígena, en el sentido de que el blanco yucateco se apropia, presta o intercambia ciertos elementos o prácticas culturales como es el caso de la lengua maya, el vestido maya contemporáneo o la cocina regional” (Be Ramírez, 2011:178). En Yucatán, la categoría de blanco incluye a los que se consideran descendientes directos de los europeos, así como a los que tienen sangre europea mezclada con sangre indígena (Gabbert, 2004b).

<sup>28</sup> Para más informaciones, ver Dumond (2005), Rugeley (1996) y Bergunza-Pinto (1997).

gobierno ofreció a los mayas del norte del Estado que se unieran a su ejército a cambio de una hidalguía: “A partir de este momento, los indígenas se llamaron mestizos para distinguirlos de los blancos dominantes y de las clases sociales que se encontraban en posición económica, política y social superior a los indígenas” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:75).

En la época del conflicto, la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b) no estaba compuesta por dos comunidades étnicas separadas, y la lengua, que hoy en día es el principal criterio de clasificación étnica, no marcaba una diferencia entre la población indígena y el resto (Gabbert, 2004b). Gabbert argumenta que es incorrecto hablar de ése como de un conflicto de raza (“*race-war*”), porque entre quienes combatieron contra los rebeldes había hablantes de maya (indígenas y no), y el resultado fue una ruptura: “Eso fomentó, por un lado, la aparición de una concientización étnica entre los rebeldes y, por el otro lado, el desarrollo de una clase baja hablante de maya culturalmente homogénea en el norte y oeste de Yucatán” (Gabbert, 2004b:92). Así que la nombrada etnogénesis maya tuvo lugar a partir de la Guerra de Castas, y no fue su precondition (Gabbert, 2004b; Castañeda, 2004b). Los conceptos etnoraciales del siglo XVI, explican Restall y Gabbert, junto con “la retórica de la raza y la violencia polarizada de la Guerra de Castas” (2017:119), redefinieron entre los que no eran indígenas la identidad maya. Mientras ellos construían la idea de una categoría independiente, “los mismos nativos de la península se aferraban a sus propias identidades menos monolíticas [...]. En cierto sentido, pues, los mayas lucharon durante siglos para una firme oposición a su mismo etnogénesis” (Restall y Gabbert, 2017:119).

Paz Ávila opina que, a partir del siglo XIX, “las élites hegemónicas en Yucatán construyeron un discurso de las diferencias con respecto a México y los mexicanos, exaltaron las características socioculturales de los habitantes del territorio y las atribuyeron a un aislamiento o lejanía geográfica” (2018:300). La creación de dicho discurso fue eficaz a tal punto que todavía se mantiene vivo y “el ideal de la yucataneidad aún se construye en oposición a México y los mexicanos” (Paz Ávila, 2018:302). Sin embargo, aunque “el ser yucateco ha ido acompañado de un orgullo regional que se nutre de lo maya, de la cultura maya, la sociedad meridana marca su distancia respecto a los mayas contemporáneos, a quienes racializa, segrega y discrimina de muy diversas maneras” (Iturriaga, 2016:31).

Ruiz Pérez menciona el manejo “histórico, político y comercial que se ha hecho en los últimos años de la cultura maya, y que se ha traducido en políticas públicas de

revaloración de ‘lo maya’, en gran parte asociadas al desarrollo del turismo” (2001: 87). Si, por un lado, nunca se creó una conciencia étnica compartida, por el otro lado la categoría de maya, en uso por las élites hispanohablantes, antes, y por lingüistas y antropólogos después, era casi siempre negada por los hablantes de maya (Restall y Gabbert, 2017). Eso empezó a cambiar en las últimas décadas, como resultado, entre otros factores, “de la adopción, por parte del gobierno, de organizaciones internacionales y de movimientos sociales, de una retórica étnica (Restall y Gabbert, 2017:119).

En este sentido, explica Gabbert (2001), 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 setenta del siglo XX.

Hoy en día muchos de los discursos que se apoyan en este etnónimo son parte de un proyecto gubernamental de exaltación de la identidad indígena, y se insertan en la segunda de estas categorías (Hervik, 1999 y 1998). Según López Santillán (2011) el término es un instrumento usado por grupos mayas con aspiraciones políticas y ventajas sociales, con el fin de promover festivales “culturales” y nuevas identidades políticas. Estos grupos pertenecen a una clase media que desarrolla una noción de etnicidad pan-maya y que, en la mayoría de los casos, trabaja para preservar la cultura y la lengua de esa región (Gabbert, 2001).

Para Armstrong-Fumero quienes “reproducen discursos que celebran la lengua indígena” (2009:360) son los vendedores de artesanías y los que trabajan en el sector turístico, hijos o nietos de agricultores. En su esfuerzo para afirmar su identidad como auténtica, borran de su lengua los préstamos del español y las otras influencias externas. Contrariamente, las personas más pobres, quienes viven alejados de los principales circuitos turísticos, así como los campesinos tienden a interactuar con el Estado “a través de instituciones en las cuales están interpolados como ‘campesinos’ o ‘agricultores’” (Armstrong-Fumero, 2009:360).

En palabras de Paz Ávila:

En las últimas décadas se ha vivido una etapa de revitalización de la lengua y cultura maya, relacionada con la creación de una universidad intercultural en



la ciudad de Valladolid, la proliferación de cursos de enseñanza de la lengua maya en la Universidad Autónoma de Yucatán, el festival anual de la cultura maya a cargo del gobierno del estado, entre otros. Un elemento central en este proceso ha sido la sistematización y consolidación de un relato de identidad de la nación maya por parte de las élites académicas indígenas, sin descontar la aparición de cantantes de rap y hip hop que lograron popularizar la lengua maya, incluso entre los hablantes de español, convirtiéndola en una lengua de prestigio entre los músicos locales. No obstante, aún queda bastantes y evidentes vestigios de una relación colonialista entre la población maya peninsular con sectores sociales no indígenas que se afirman en el exitoso relato de identidad. (2018:313)

Sin embargo, no sólo en esta parte de la clase media o alta se encuentra el uso del término maya como categorización. Existen programas del gobierno que financian las comunidades indígenas para llevar a cabo ceremonias o rituales “tradicionales”. Para clasificarse como merecedores de estos fondos, los maya hablantes de la península pueden definirse a sí mismos como mayas.<sup>29</sup> Así como explica Castañeda:

La razón por la cual las poblaciones subordinadas asumen una identidad impuesta por el poder es precisamente negociar las dinámicas de dominación y manipular el poder. La implicación es que la categoría de “maya” era primero que nada un término constituido en las dinámicas del poder como articulación sociolingüística de la dominación-subordinación. (2004b:46)

Según Gabbert (2001), más y más personas están cambiando su forma de autodefinirse a favor del uso, en determinadas situaciones, del término maya o indígena. Esto a causa de “un cambio en las políticas de desarrollo, que está actualmente promoviendo la aceptación (o por lo menos el uso) del término indígena como autoidentificación por parte de más personas que antes” (Gabbert, 2004:476-477). El desarrollo a nivel nacional e internacional de instituciones dedicadas a promover la distribución de fondos a comunidades rurales y campesinas a partir de la última década del siglo pasado actualmente está promoviendo un cambio en el discurso sobre la identificación étnica a través de “un proceso que se podría llamar etnificación o indigenización: la organización campesina A cambia su nombre y se vuelve la organización indígena B” (Gabbert, 2001:477). Según Gabbert (2001), la insurrección zapatista hizo más fuerte dicha tendencia, siendo que el gobierno desde finales de la última década del silo XX intenta prevenir otras rebeliones del mismo tipo.

---

<sup>29</sup>Gabbert (2001) propone un ejemplo en el cual unas comunidades maya hablantes de Campeche, en la década de los noventa del siglo pasado, en dos situaciones diferentes, dependiendo del provecho que podían ganar del uso de este término, se definían indígenas o se declaraban insultadas por el gobierno por definirlos de tal forma.

Castañeda asocia la identidad maya que nace de este contexto a la etnicidad de los Hispanos en los Estados Unidos: una identidad inventada y construida políticamente, “una interpelación hecha por el estado, o en este caso, el régimen colonial, a sus ciudadanos/sujetos como Hispanos o Mayas” (2004b:46). En este sentido, no se trata ni de una imposición que llega desde la autoridad, ni de una identidad preexistente y dada, sino de una zona intermedia “creada a través de la mutua, aunque desigual, adaptación y la, a menudo antagonizada, negociación de intereses” (Castañeda, 2004b:52). Según Gabbert (2001), consideradas estas negociaciones y la falta de una idea difusa de pertenencia, no es posible clasificar a los maya hablantes como parte de una comunidad étnica. Su propuesta es hablar de una categoría cultural. Castillo-Cocom argumenta que es difícil definir quién es “maya”, porque vivimos en contemporáneamente en muchos mundos:

Por ejemplo, en Coba [...] una persona compra una Coca-Cola en una tienda. La toma cerca de la pirámide principal y habla en maya con alguien. Está enseñando el sitio arqueológico a un grupo de turistas alemanes. Se considera a la Coca-Cola como el símbolo del colonialismo americano, sin entender como cinco mundos podrían existir juntos: el que toma (¿un maya contemporáneo?), la lengua maya, la Coca-Cola, el sitio arqueológico maya, y los turistas alemanes. Sin embargo, para el que toma la Coca-Cola, es solo eso: un refresco y una convergencia de cinco mundos. (Castillo Cocom, 2000:21)

De acuerdo con Barth (1976), el hecho de compartir elementos culturales no implica una idea de etnicidad común: si, por un lado, un pueblo afirma su identidad a través de la relación con lo diferente, por el otro lado, diferencias y similitudes son conceptos variables, que adquieren sentido solo cuando los actores les dan importancia. También, según Giménez (2007), la identidad se crea a partir de relaciones entre individuos y grupos que negocian sus diferencias, e implica procesos de identificación y exclusión, así como de auto adscripción y de hetero reconocimiento. La identidad que, en muchos discursos públicos, académicos, y, en ocasiones, propios de los indígenas yucatecos se relaciona con el etnónimo “maya” refleja la complejidad de las relaciones que existe en la península entre las poblaciones, en algunos contextos, subordinadas, y quienes aspiran a ejercer su poder sobre ellas.

En este capítulo traté los temas del indigenismo, y del sistema educativo que se desarrolló a partir de éste, de la lengua maya y del término “maya” en relación con la identidad de maya hablantes, campesinos e indígenas en Yucatán. Mi objetivo fue

proporcionar unas bases desde donde reflexionar sobre la identidad que se desarrolla a partir del fenómeno migratorio en Xohuayán y, a partir de esto, sobre la idea de identidad en general. Sin embargo, creo que la importancia de estas reflexiones reside en el impacto que las categorías y situaciones comentadas en los apartados anteriores tienen en la vida de muchos yucatecos. Por ello, en el siguiente capítulo seguiré ahondando en el tema de lo “maya”, ahora en relación con los efectos de esta categorización sobre una parte de la población peninsular.

## Capítulo 2. Manipular y reconfigurar lo “maya”

### 2.1 Relaciones con el pasado prehispánico

Así como en varias partes de México, en Yucatán es común que el discurso público, y a veces académico, sobre poblaciones nativas presuponga un anhelo de definir a muchos pueblos “en términos de relación, o falta de ella, con un pasado prehispánico” (Magazine, 2015:40). Este anhelo, explica Magazine, es parte de “un proyecto de construcción de una nación que requiere un pretérito sellado por la impronta indígena y, a la vez, evidenciar que se ha observado un progreso bajo la forma de aculturación o modernización” (2015:40). Un ejemplo de ello son las publicaciones de la National Geographic Society sobre el tema: Hervik (1999) describe cómo los indígenas mayas, una de las temáticas favoritas desde la fundación de esta sociedad en el siglo XIX, han sido considerados por ésta como piezas de museo, parte de un imaginario arqueológico construido para venderse a los turistas occidentales. Este autor evidencia la falta de interés de la National Geographic Society por las problemáticas reales que afectan a los mayas actuales, concluyendo que las publicaciones de ésta son un producto cultural comercial que no se propone llevar desorden a la forma en la que la clase media estadounidense ve el mundo.

Según Sullivan (1989), en general, la antropología de los Mayas siempre ha sido dominada por una visión romántica y otra trágica, la primera relacionándolos con el pasado prehispánico, la segunda evidenciando una supuesta degeneración de los indígenas después de la Conquista. A propósito de este discurso sobre degeneración, Watanabe (1995) explica cómo, en su construcción de un imaginario maya, misterioso, perdido y glorioso, el viajero John Lloyd Stephens creó el mito de la civilización maya antigua en comparación con las poblaciones indígenas que él conoció en el siglo XIX. En sus *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (1969), Stephens habla de cómo los Indios a quienes les preguntaba quién había construido las pirámides respondían que no lo sabían. Por esto, él llegó a preguntare cómo había desaparecido una civilización que él consideraba tan gloriosa, y por qué los indígenas a él contemporáneos eran, en sus palabras, tan “miserables” (Stephens 1969 en Watanabe, 1995).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup>Sobre esto, ver también Evans (2004).

A este propósito, Evans (2004) describe el trabajo arqueológico en tierras mayas en el siglo XIX y a principios del siglo XX, y habla de una visión romántica de las ruinas, así como de una mercantilización cultural. Watanabe (1995) explica que las primeras generaciones de antropólogos que se ocupaban del área maya consideraban a los indígenas contemporáneos a ellos como vestigios de las civilizaciones pasadas. Esto porque se habían dado cuenta de que, estudiando la vida de estas personas, podían conocer más sobre el pasado. Irónicamente, sigue el autor, al mismo tiempo que se difundía la idea romántica de los mayas contemporáneos, ellos vivían y sufrían los cambios del mundo a su alrededor.

En el caso de Yucatán es frecuente escuchar que los indígenas contemporáneos están olvidando su pasado o “perdiendo su cultura”. Según Castañeda (2004b), esto se hace explícito en la relación tradición-modernidad usada por Redfield (1962 [1932] 1944), en sus trabajos sobre indígenas yucatecos, llevados a cabo desde los años treinta del siglo pasado. Este autor ubicaba a los nativos de esta región en un presente habitado por los más “modernos” no-indígenas, y al mismo tiempo en un “tiempo-espacio diferente” (Castañeda, 2004b:54) en relación con su desarrollo sociocultural, o sea en una temporánea etapa adentro de un continuum formado por diferentes zonas de civilización. Castañeda (2004b) opina que el discurso desarrollado por Redfield en los 30 sigue inspirando hoy en día varios estudios antropológicos en Yucatán, los cuales evalúan las poblaciones indígenas con base en una supuesta modernización (o su falta). Esto en línea con la idea elaborada con Redfield y Villa Rojas (1934), y muy criticada, que los maya hablantes viven un acercamiento gradual a la modernidad al mismo tiempo que crean una cercanía (física y cultural) con la capital del estado, Mérida (Castañeda, 2004b).<sup>31</sup>

Estas ideas, resultado de una equivocada percepción de la identidad del “otro” indígena, suelen dar vida al racismo propio de muchos de los discursos e ideologías públicas en México (Navarrete Linares, 2016). En el caso de Yucatán, “los prejuicios étnicos y las representaciones sociales se transmiten de muy diversas maneras. Están

---

<sup>31</sup> A complementar esa idea de lo rural y urbano se sumaban trabajos como el de With (1938) “Urbanism as a way of life”, en donde las características del ámbito rural se argumentaban a partir de su diferencia con lo urbano, y el de Sorokin y Zimmerman, 1929, “Principles of Rural-Urban Sociology”. Esas tesis recibieron críticas enfocadas en su falta de atención a los conflictos internos y a la complejidad de las sociedades rurales, como las de Oscar Lewis (1960), Miner (1952), Sjoberg (1952), Dewey (1961), Stewart (1958), Berry (1975), Gans (1968), Pahl (1968). Castañeda (2004b) critica este concepto de modernidad, argumentando que la misma no excluye una continuidad en las lógicas culturales, en la forma de pensar y en los comportamientos. Esta continuidad “forma intrínsecamente parte de una re-modelización transcultural y esto constituye la modernidad en Yucatán” (2004b:55).

presentes en conversaciones de la vida cotidiana, en los discursos públicos y, por supuesto, en los medios de comunicación” (Iturriaga, 2011:267). Un ejemplo de ello se encuentra en un artículo sobre la identidad de la mujer, en el cual Güémez Pineda habla de que, en el sur de Yucatán, son escasas las mujeres mestizas, o sea las que visten el atuendo tradicional (hipil). Sin embargo, explica el autor, hay poblaciones que se “mantuvieron alejadas de las vías de comunicación y de las principales carreteras” que “han resistido más a la influencia urbana” (Güémez Pineda, 2001: 6). También, explica en el mismo artículo, en otras comisarías, como Ek Balam, “se conserva en mucho la ‘pureza’ de su mundo al vivir más apegados a la tradición” (Güémez Pineda, 2001:7). Este autor plantea la existencia de un fenómeno de conservación cultural, que describe así: “Las viviendas son por lo general construcciones tradicionales y la mayoría de las mujeres jóvenes y adultas visten hipil y hablan la maya” (Güémez Pineda, 2001:7). Si en la comisaría la situación es esta, en su cabecera municipal, sigue este autor, Tzucacab, estas “costumbres mayas puras han sido degenerando” en los últimos años (Güémez Pineda, 2001:7).

Otro ejemplo se encuentra en un discurso bastante reciente sobre las danzas en el estado. Pinkus explica que “las nuevas generaciones de yucatecos no son educadas sobre la importancia que conlleva la preservación de la jarana; de hecho a muchos ni siquiera les gusta” (2005:114). El autor señala que, en Izamal, en ocasión de fiestas locales, los organizadores tienen más interés en hacer negocio que en “mantener una celebración tradicional”, y por eso contratan a “conjuntos de música tropical e incluso “luz y sonido” en forma concurrente con los que interpretan jaranas” (Pinkus, 2005:114). La preferencia hacia otros estilos musicales se debe, según explica este texto, “a una serie de hechos sociales y económicos, entre los cuales destacan la segregación social, la migración campo-ciudad, la falta de interés o tiempo por parte de los jóvenes para aprender de los adultos mayores las tradiciones y costumbres del pueblo” (Pinkus, 2005:114).

Gabbert (2001) también evidencia que las poblaciones maya hablantes de la península son consideradas por muchos autores herederas de una historia milenaria y poseedoras de una conciencia étnica como mayas. Sin embargo, así como se nota en los ejemplos que se acaban de presentar, estos discursos están contruidos alrededor de una visión esencialista de la cultura. Este esencialismo, típico de la realidad del estado-nación, el mismo que justifica la existencia de esta conciencia étnica, no permite apreciar la complejidad de conceptos como identidad y etnicidad (Gabbert, 2001). La homogenización que se suele atribuir a estas poblaciones, y que permite razonar en

término de pérdida o mantenimiento de elementos culturales pertenecientes al pasado es, según Castañeda (2004a) una fantasía occidental.

El problema analítico que conlleva la homogeneización de las prácticas y de la identidad de los indígenas contemporáneos existe también en la forma de acercarse a lo prehispánico: el pasado al cual se hace referencia en estos casos es el de una cultura maya grandiosa, que se refleja en los logros astronómicos, arquitectónicos y matemáticos (Gabbert, 2001). Un ejemplo de este discurso es el siguiente, que se encuentra en el texto *Estrategia para el desarrollo de la modernización de la educación indígena, 1991-1994*, elaborado en 1991 (y nunca publicado) por la Secretaría de Educación Pública de Campeche:

Es bien sabido que todas las construcciones mayas eran basadas en *cálculos matemáticos y astronómicos...* Ellos usaban el más preciso *calendario astronómico y solar...* Por todo este conocimiento, que muestra la cultura superior de nuestros ancestros mayas en campo científico y astronómico tenemos la obligación histórica, científica y cultural de preservar y mantener vivos nuestra valiosa lengua maya, su cultura, costumbres, ruinas arqueológicas, las pinturas, esculturas, música, danzas, rituales, medicina tradicional y todas las otras actividades que distinguen la raza maya. (Zavala Ramos, no publicado, en Gabbert, 2001:478, cursivas en el texto original)

Se nota aquí la voluntad de crear una conexión con una parte privilegiada del pasado prehispánico, en un intento esencialista de clasificar una civilización a través de los vestigios que, de la misma, sobrevivieron en el tiempo. Tal percepción social quiere subrayar la importancia de la cultura maya tradicional como herencia de un pasado, del que, se supone, provienen las antiguas élites mayas, y que se manifiesta en nuestros días. Así, para este grupo, los indígenas contemporáneos deberían purificar y cuidar su cultura que, considerada como esencial e inmanente, corre el riesgo de perderse en el mundo global (Gabbert, 2001; Bouchard, 2017).

Es en este sentido que Lizama Quijano (2010a), analizando el mismo problema, 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.<sup>32</sup> Gabbert (2001) explica así la cuestión:

Hasta hoy en día, en Yucatán, así como en otras partes de México, ser modernos significa compartir la cultura de la clase media occidentalizada del país. Las actividades del INI [Instituto Nacional Indigenista] van en la misma dirección. Los proyectos culturales del INI se limitan a la preservación de

---

<sup>32</sup> Fabian, 1983, evidencia la presencia de la misma tendencia en varios trabajos antropológicos.

‘sitios sagrados’, medicina ‘tradicional’, danzas, rituales y oras prácticas, la difusión de mitos y leyendas. A veces las comunidades reciben dinero para llevar a cabo alguna ceremonia ‘tradicional’. (Gabbert, 2001:479)

Este mismo discurso destaca en el ya citado estudio sobre las danzas tradicionales de Yucatán, cuando el autor explica que “los mayas cuentan con la fortaleza de un bagaje cultural milenario” y que este mismo es tan rico que permitió a los “yucatecos no mayas” crear su propio espacio cultural en el ámbito de los bailes propio de la tradición de los maya hablantes (Pinkus, 2005:116). Lizama Quijano sostiene que, al referirnos a los Mayas, en el caso de Yucatán, “nos estamos refiriendo a un conjunto de individuos que se identifican y son identificados como descendientes del pueblo mesoamericano que habitaba la península de tiempo atrás y que posee una cultura específica que lo diferencia del México mestizo y criollo” (2010b:123). Esta definición puede resultar poco precisa si, como se señaló, se considera que no todos estos individuos consideran ser los descendientes de los antiguos Mayas, y las diferencias con el definido México mestizo y criollo también pueden habitar ambigüedades y contradicciones.

Este mismo autor afirma que durante su trabajo de campo se enfrentó muchas veces con referencias a los personajes que construyeron las pirámides, pero “no existe una relación evidente entre unos y otros” (Lizama Quijano, 2010b:125). Eso, según el autor, puede ser el resultado de la educación, que se refiere a los antiguos siempre al pasado, y de la colonización. Sin embargo, sigue, estos indígenas hacen referencia a “los antiguos” o a “los abuelos” para hablar de los antepasados, quienes “cargan con determinadas posesiones, como sus creencias”, las cuales “refieren muchas veces a lo más profundo de la cosmovisión maya, aquellos conocimientos propios de los especialistas de lo sagrado, los que saben ‘leer’ el tiempo descifrando signos y proclamando acontecimientos” (Lizama Quijano, 2010b:127). Estos conocimientos son, para Lizama Quijano, “conocimientos del pueblo maya” (p. 128).

Cualquier estudio etnográfico llevado a cabo en una comunidad yucateca puede dar cuenta de que, más que relacionar su presente con un grandioso pasado prehispánico, los indígenas contemporáneos de esta región suelen considerar el presente en relación con las transformaciones más reciente, como, por ejemplo, los cambios económicos que han interesado en los últimos 25 años la región oriental del estado de Yucatán (Gaskins,



2003),<sup>33</sup> o las transformaciones en la producción agrícola de la zona sur, como explico en el siguiente capítulo.

Xohuayán vivió varios procesos transformativos, el más reciente de los cuales es, en las palabras de sus habitantes, el cambio provocado por la migración. Sin embargo, no es un cambio lineal y uniforme, y no se trata de un progresivo abandono de un estilo de vida tradicional por uno más moderno. Hablando del tipo de vivienda, de la indumentaria de las mujeres y del uso de la lengua indígena, temas que trato con más profundidad a lo largo de esta tesis, las transformaciones que pude observar durante mi experiencia en esta comisaría del sur del estado son imposibles de considerar desde el binomio tradicional-moderno: en Xohuayán, las esposas de los migrantes no abandonaron la indumentaria tradicional, sino que son quienes visten los hipiles más decorados y caros.<sup>34</sup> Las casas de los migrante son diferentes, sus fachadas presentan un estilo novedoso. Sin embargo, en los solares<sup>35</sup> de estas viviendas se encuentra el mayor número de las casas con el techo de huano, mismas que en ámbito académico y de políticas públicas se consideran tradicionales y a riesgo de desaparecer.

Las personas, en el pueblo, me hablaron de cómo cambiaron las calles, de la novedosa presencia de motos y camionetas, de la aparición de pandillas de adolescentes a imitación de las que existen en Estados Unidos, de los recursos económicos que están transformando la comunidad. Donde el acercamiento a un ideal global y moderno supondría el abandono de las costumbres, aquí parece que, mientras que elementos

---

<sup>33</sup>Esta autora describe los tres cambios principales que vivió el pueblo de Sisbichén, en el oriente de Yucatán: la imposibilidad de auto-sustentarse a través de los modos de producción tradicionales, la aparición de carreteras uniendo comunidades poco pobladas con otras más grandes y con ciudades, y la presencia de nuevas posibilidades de trabajo asalariado afuera del pueblo (Gaskins, 2003).

<sup>34</sup>A propósito de esta vestimenta y de su uso, Labrecque introdujo la idea del “political huipil”, más caro, elegante y de calidad respecto al que se usa en los pueblos, para hablar de un tipo de indumentaria usado por las élites yucatecas y la clase media, que termina avalorando una apropiación del otro (el indígena) y la posibilidad de hablar por él (2005:93). En el caso de Xohuayán es interesante notar que las mismas mujeres del pueblo usan la indumentaria tradicional en su versión cara y abundantemente decorada para afirmar, en relación con un hombre migrante, su desarrollo económico.

<sup>35</sup> El solar, o *sóolar* en maya, es el “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). Esta palabra, apareció, probablemente, “poco antes del siglo XVIII, cuando se vuelve constante en los testamentos” (De Pierrebourg, 2014a:13). Según Hanks (1990), el solar, así llamado cuando está en el pueblo, o *soólar* o *kahtalil* si está afuera de éste, es el lugar en constante transformación en donde se desarrollan muchas de las actividades familiares.

nuevos se integran a la vida cotidiana de la comisaría, otros ya existentes se están reforzando.<sup>36</sup>

En relación con las tendencias a derivar el presente de los indígenas del pasado prehispánico, considero que cualquier estudio sobre la identidad tenga que empezar por las rupturas que las mismas personas consideran relevantes. Como explica Hervik (2001) en un estudio sobre discursos y diferencias generacionales en Oxkutzcab, si las personas mismas no construyen su identidad a partir de una comparación con el pasado prehispánico, con el periodo colonial y postcolonial y con una idea de modernidad, hay que cuestionar la facilidad con la cual se suele hablar de ellas a partir de estas comparaciones. Hasta cuando se sigan considerando a los maya hablantes como divididos entre el acercamiento a la modernidad -a menudo, en este contexto, representada por Mérida - y la realidad tradicional y atemporal de los pueblos, no será posible considerar a estos yucatecos en su ya lograda modernidad (Castañeda, 2001).

En este apartado quise demostrar la inutilidad de tomar el pasado prehispánico y la dicotomía tradición-modernidad como referentes principales a la hora de tratar con poblaciones indígenas. En el caso de Xohuayán, las personas no hablan en términos de modernidad o de pérdida cultural, sino de los cambios materiales y comportamentales que han tenido lugar en los últimos 25 años en la comunidad. A partir de éstos, siguen teniendo lugar transformaciones con las cuales estos maya hablantes se enfrentan todos los días. A pesar de la preocupación de algunas franjas de intelectuales y políticas públicas para salvar una cultura en extinción, no encontré que estas fueran temáticas relevantes, durante mis visitas al pueblo y mi trabajo de campo en California. La invención y la renovación que caracterizan los cambios en Xohuayán son actos de apropiación (Castañeda, 1997) y, siguiendo a Wagner (1972), creo que la innovación no sea un accidente, sino una necesidad cultural.

---

<sup>36</sup>Esta idea llama la atención por su parecido con el fenómeno estudiado por Rena Lederman y descrito por Sahlins (1997). En los 70 se verificó un proceso de intensificación de las prácticas culturales entre la población Mendi y otras de las tierras altas de Nueva Guinea como consecuencia de impulsos comerciales europeos de tipo capitalista. El resultado de estas intervenciones, explica Sahlins, no fue que los indígenas perdieron su especificidad cultural, sino que se volvieron más semejantes a sí mismos.

## **2.2 El discurso actual del Estado: legislaciones sobre derechos indígenas en Yucatán y sus consecuencias**

Para seguir discutiendo las relaciones entre los maya hablantes y quienes se dirigen a ellos a partir de la idea de “identidad maya”, en este apartado comentaré las leyes que existen en Yucatán a favor de esta parte de la población. Este estado fue el último de los del sur de México en aportar cambios importantes en la legislación sobre pueblos indígenas:

Después de un largo proceso de deliberación, el cual incluyó diversas consultas con variada participación de mayas, el Congreso del estado yucateco hizo cambios a su Constitución en 2007. Tras más de un año transcurrido sin reformas adicionales o legislación relevante (la cual el decreto constitucional exigía) el Congreso del estado retomó el debate en 2008 en el contexto de la redacción de dicha legislación. No obstante, no fue sino hasta abril de 2011 que la legislación sobre cultura y derechos indígenas fue aprobada. Más tarde en ese año, en diciembre, la ley reglamentaria fue también aprobada. (Mattiace y Llanes, 2015:613)

Desde 2012 entró en vigor la Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya o Ley Maya (aprobada en 2011). Duarte explica que:

La reforma constitucional en materia de derechos indígenas en los tres estados peninsulares no fue por iniciativa del pueblo maya, ni por el gusto de las élites peninsulares, sino por mandato del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo de la OIT en junio de 1989, su ratificación por el Gobierno Mexicano en 1992, la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar entre el gobierno federal mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en febrero de 1996 y las reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 2001, las cuales delegaron la responsabilidad a cada estado. (2013:266)

Según esta autora es difícil considerar legítimo un procedimiento legislativo con tan poca participación ciudadana: siendo que las élites de los tres estados peninsulares resolvieron cada una a su manera lo que para ellas representaba un problema, en Yucatán se decidió “realizar «tres consultas» con la población indígena a marchas forzadas durante las últimas semanas del plazo de aprobación” (2013:266). No hubo, pues, un interés en consultar la población maya hablante para que tuviera un papel decisivo en la creación de las políticas públicas que regulaban sus derechos. La ley en cuestión, sigue Duarte, “además de ignorar todos estos reclamos y recomendaciones del pueblo maya y las organizaciones internacionales, se limita a crear una figura jurídica «opcional» del «Juez Maya» para la resolución de conflictos internos” (2013:268) y a nombrar el pueblo maya

como minoría. Asimismo, en dicho documento solo se encuentra una referencia al concepto de comunidad, “en la fracción II del Art. 2º que identifica como Comunidad Maya el conjunto de indígenas que comparten las tradiciones, usos y costumbres propias de la cultura Maya” (López Quintal, 2015:7).

Según Mattiace y Llanes, la Ley Maya, así como el Reglamento de la Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya del Estado de Yucatán (aprobado en el mismo año), “son el resultado de una política de arriba hacia abajo” (2015:609). Sin abordar con plenitud las cuestiones de propiedad de tierra y del desarrollo socioeconómico, el propósito de estas medidas es “ampliamente culturalista en tanto que se enfoca en la promoción de la lengua y cultura mayas” (Mattiace y Llanes, 2015:613), en formar traductores de esta lengua, en el uso de la medicina tradicional y en el reconocimiento de la autoridad de jueces indígenas para ocuparse de casos a nivel local.

Relativamente a la reacción de las poblaciones indígenas a legislaciones como estas, Duarte (2013) analiza el silencio como forma de practicar la autonomía en el caso de los pueblos indígenas de Yucatán, y explica que en el proceso de elaboración de la Ley Maya el tema de la autonomía no fue considerado relevante.<sup>37</sup> Sin embargo, éste es fundamental para las poblaciones interesadas, y se manifiesta en visiones que “no tratan de autonomías formales con sus propios gobiernos, ni de sistemas de soberanía, sino de autonomías de auto subsistencia vinculadas a otra manera de ver el mundo” (2013:270)..<sup>38</sup> La falta de atención por parte de los gobiernos yucatecos hacia la autonomía de las poblaciones indígenas de la región a menudo ha sido justificada a través de una actitud paternalista.

Así como afirma Gabbert: “Las actividades y los programas llevados a cabo por el gobierno juegan un papel principal en darle forma a las posibilidades y a las restricciones de los actores sociales” (2001:464). La Ley Maya de 2011, muy alejada, pues, de la real demanda de autonomía de las poblaciones indígena, exigía también la expansión del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán

---

<sup>37</sup> Barenboim (2017) describe una situación parecida, el silencio como única alternativa frente a las autoridades, para el caso de los yucatecos indocumentados que viven en California, introduciendo la idea de invisibilidad para describir la actitud de estos migrantes.

<sup>38</sup> Mattiace y Llanes proponen tres razones para explicar la ausencia de movimientos indígenas sociopolíticos en Yucatán. Éstas son: la ausencia de autonomía de las ligas campesinas (empleadas en otras regiones de América Latina como “estructuras organizativas étnicas”) debido al “carácter industrial del sector agrícola de Yucatán; la orientación conservadora del obispado de esta región (a diferencia de redes católicas progresistas activas en otras partes); y el limitado vínculo entre la presencia de organizaciones no gubernamentales trabajando por los derechos indígenas, las poblaciones locales y el gobierno (2015:611).

(Indemaya), “la principal institución indigenista del estado” (Mattiace y Llanes, 2015:614). Mattiace y Llanes evidencian, también a propósito de este órgano gubernamental, la falta de un lenguaje sobre autonomía, autodeterminación y territorio, cuestión a la cual Diana Canto, primera directora del Instituto, contestó que “el pueblo maya no habla de esas cosas” (Canto, comunicación personal en Mattiace y Llanes, 2015:616).<sup>39</sup>

En 2007 estos autores entrevistaron a funcionarios de alto rango de esta institución, quienes comentaron que “la entrante administración del pan [Partido de Acción Nacional] creó la agencia en 2001 para tomar ventaja de los fondos federales dispersos como consecuencia de los cambios constitucionales nacionales de ese año sobre cultura y derechos indígenas” (Mattiace y Llanes, 2015: 615). También, afirman que en 2004 otra comisión entró a ser parte de la legislatura yucateca en materia de población indígena: la Comisión Especial de Asuntos Étnicos (desde 2011 Comisión Permanente para el Respeto y Preservación de la Cultura Maya) (Mattiace y Llanes, 2015). Juan Manuel Valencia, diputado del PAN, en una de estas entrevistas señaló que “el pri encabezó la formación de esta comisión porque el partido necesitaba atraer votantes rurales después de perder el gobierno del estado en 2000”, y que el enfoque en la identidad étnica se debió a “la atención prestada a los asuntos indígenas a nivel nacional en 2001, que coincidió con la creación de Indemaya a inicios de 2001” (Valencia, comunicación personal en Mattiace y Llanes, 2015:617).

En su página internet, el Indemaya se presenta como una institución que apoya al “Pueblo Maya”, así como la población migrante. La misión declarada de la institución es impulsar y promover “los derechos del pueblo maya de Yucatán, así como la preservación de su cultura, contribuyendo a su desarrollo económico, político y social”. En la misma página se afirma lo siguiente:

En Yucatán, el Pueblo Maya es el elemento social que nos identifica y ha hecho que nuestro estado sea conocido, nacional e internacionalmente, debido a la herencia de su pasado esplendoroso y un presente rico en valores culturales que se reflejan en su lengua, forma de vestir y expresarse, así como en sus fiestas y ceremonias, historia oral y literatura. Sin embargo, esta riqueza cultural contrasta con la situación de pobreza que prevalece en sus comunidades, por lo que abatir este rezago y marginación es tarea fundamental de todos: Gobierno, Sociedad y Pueblo Maya. (Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán)

---

<sup>39</sup> Para otro ejemplo de creación de organizaciones que se declaran a favor de la defensa de los pueblos indígenas, mientras defienden otros intereses, ver en Castillo Cocom (2005) los casos, de los años noventa, del Consejo Supremo Maya y de la Alianza Maya.

Es digna de nota aquí la referencia al “pasado esplendoroso”, que en este caso corresponde no a una degeneración en el presente, como en los discursos analizados en el apartado anterior, sino a una riqueza de “valores culturales”. Castillo Cocom (2005), en este sentido, critica aquellos políticos, instituciones, académicos y empresarios que, como en este caso, crean una falsa y esencialista identidad maya para lograr que la identidad indígena de Yucatán encaje en sus proyectos políticos, culturales o empresariales.

La reforma que se introdujo a través del Indemaya no difiere de las que fueron aprobadas en las décadas de 1990 en América Latina a favor de los derechos de las poblaciones indígenas, y que Hale (2002) critica por tratarse de medidas de defensa respecto a las amenazas representadas por las estas poblaciones y sus autonomías. Según este autor, el que nombra “multiculturalismo neoliberal” es una forma de oposición a las exigencias radicales de los pueblos nativos a través del reconocimiento de sus derechos culturales. Como ya se argumentó, la falta de interés de las leyes yucatecas elaboradas para las poblaciones indígenas hacia la autodeterminación de éstas choca con el interés por el desarrollo y la “preservación” culturales.

Hale (2002), que se ocupó del caso de Guatemala, insiste en que una reforma multicultural que haga énfasis en el reconocimiento cultural indígena, aunque importante en el sentido del fortalecimiento de la autonomía de un grupo, para ser efectiva tiene que implicar transformaciones materialistas (Hale, 2002). Al mismo tiempo, sostiene que las políticas de este tipo han logrado dejar de lado las demandas más radicales de los pueblos indígenas, escogiendo a sus interlocutores entre los representantes más moderados y dispuestos a colaborar en programas dirigidos a ignorar las reclamaciones de tierras, trabajo y recursos. Duarte define a estas figuras como “intelectuales mayas con formación académica”, y afirma que el gobierno pide su participación en los asuntos de la “governabilidad multicultural, pero al mismo tiempo limita su participación para que sirva a los intereses del estado, no a los intereses del pueblo maya” (2013:269).

Un ejemplo de tales políticas, vueltas a implementar el apoyo del gobierno a asuntos culturales mientras que se ignoran las demandas a propósito de tierra, derechos y trabajo, es el de los grupos folklóricos yucatecos de danza descritos por Pinkus, cuya acción “no surge espontáneamente; [...] tras ella es posible percibir la intención de la clase dominante de resignificar determinadas creaciones culturales de los grupos subalternos” (2005:10). Este autor evidencia la enajenación que implica transformar

“dichas creaciones en “productos culturales” [...] no sólo con el fin de subordinarlas a su propia ideología -reafirmando por ende sus características de cultura hegemónica-, si no, a la vez, convertirlas en mercancías” (Pinkus, 2005:10).

Otro ejemplo es el que propone Labrecque (2005), quien describe el proceso a través del cual, a partir de 2001, como parte del Plan Puebla-Panamá, un gran número de maquiladora se sumaron a las que ya existían en Yucatán, creando puestos de trabajo para miles de personas, principalmente indígenas. Por un lado, explica la autora, el trabajo de estas personas es depreciado, siendo el que recibe las pagas más bajas en todo el país, y por el otro lado las características culturales de los indígenas son exaltadas en relación con esta ocupación. En un folleto creado por el gobierno del estado se presenta Yucatán como la región perfecta para recibir inversiones en el ámbito las maquiladoras. El énfasis está en los trabajadores indígenas, definidos como “gente productiva” (Labrecque, 2005:90).

En el folleto, sigue Labrecque (2005), se explica que los trabajadores yucatecos tienen ventajas respecto a otros por varias características culturales que los definen. Se consideran valiosas su iniciativa e inventiva, su dedicación y su paciencia, y se declaran excelsas sus habilidades en las artes tradicionales. La autora comenta que “los marcadores de la identidad étnica de los Indios han sido transformados en instrumentos políticos usados por la clase dominante (y, sin duda, por el estado), para aliarse con ciertos segmentos de la población” (2005:93). Sin embargo, evidencia la investigadora, dichos marcadores no significan lo mismo para todas las personas, sobre todo debido a la diversificación de trabajo y a la movilidad social. En Yucatán discursos de este tipo alimentan estereotipos que terminan creando divisiones, en este caso en el mercado del trabajo. Labrecque concluye que “está en los intereses del estado yucateco, hoy en día más que nunca, que las poblaciones queden estáticas, mientras al mismo tiempo sean parte de un proceso de globalización, o sea, que se mantengan “Maya”; pero no demasiado “Maya” (2001:101).

Como mencionado, el discurso sobre los derechos indígenas se construye a menudo a partir de comparación entre los actuales hablantes de maya yucateco y los Mayas prehispánicos representados, en el imaginario de quien elabora dichos discursos, por los logros arquitectónicos e intelectuales visibles en los sitios arqueológicos.<sup>40</sup> Ya en

---

<sup>40</sup>Por lo que concierne los pueblos que hablan lenguas mayas, dependiendo de situaciones históricas, los discursos a propósito de la identidad de los mismos varía bastante. Por ejemplo, Warren (1998), hablando del caso de Guatemala, propone la presencia de tres formas de acercarse a la etnicidad

los años 30 del siglo pasado Redfield declaraba que los mayas habitaban las casas en ruinas de sus antepasados. Sin embargo, explicaba, “es el arqueólogo, no el Indio, quien ve al nieto viviendo en la cáscara quebrada de la casa de sus ancestros” (1962 [1932]:152). Cuando en su texto de 1959, *A Village that chose Progress*, describió los cambios que tuvieron lugar en el pueblo de Chan Kom, habló en términos de modernidad y tradición, y describió una cultura híbrida, que mezclaba las características del glorioso pasado prehispánico con una modernidad urbana. Para empezar a desarrollar un discurso sobre las identidades de los maya hablantes contemporáneos sin pasar por su pasado precolonial ni por una idea de hibridez, en el siguiente apartado abordaré el papel lo “maya” en la industria del turismo.

### 2.3 Lo “maya” en la industria del turismo

En el contexto de la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b) se observa frecuentemente que los discursos sobre la población maya enfatizan la cuestión de la riqueza cultural: “algunas de sus expresiones culturales son ampliamente elogiadas puesto que son tomadas como elementos de atracción turística, además de referentes simbólicos del estado” (Lizama Quijano 2010a:17). A propósito de la apropiación de elementos culturales indígenas con fines turísticos, Lizama Quijano habla de un proceso de enajenación de la cultura maya de sí misma, porque se exalta la forma y se deja de lado el contenido: “Por ello, en el imaginario regional la cultura maya refiere a un conjunto de prácticas folklóricas y vistosas, algunas visualizadas de manera mística, valoradas positivamente e idealizadas como lo propio “más propio”, porque se terminan erigiendo en parte importante del regionalismo yucateco” (2010a:17).<sup>41</sup> En un artículo reciente, dos autoras señalan que este no es un caso aislado:

---

maya: la primera relacionada con una narrativa anti-racista, que considera la etnicidad maya, sobre todo hablando del caso de Guatemala, como resultado de una lucha contra el racismo hacia los indígenas desde la Colonia; la segunda se enfoca en la continuidad en tres los indígenas actuales y los habitantes prehispánicos de las tierras mayas; la tercera hace énfasis en la narrativa del mestizaje, considerando la etnicidad maya actual como resultado de aculturación y transformación de elementos culturales.

<sup>41</sup>A propósito de lo auténtico en el contexto de las performances en ámbito turístico, Edward Bruner (2001) analiza en un artículo cómo los Maasai, grupo étnico de Kenya, se exhiben para los turistas en tres contextos diferentes, creando tres imágenes diferentes del guerrero maasai. Este autor critica que la antropología haya considerado el turismo como algo comercial y hasta vulgar, como “una simplificación despreciable, una vergüenza, como el primo incómodo de provincia que sigue apareciendo en los lugares máspreciados” (Bruner 2001:882). En Bomás, un museo gubernativo de artes performativas que abrió en 1973, cada día se realiza un espectáculo de danza para los turistas: este autor opina que preguntarse, como hacen a menudo antropólogos, intelectuales kenyanos y turistas, a propósito de la autenticidad de este performance no es útil para entenderlo.



Históricamente, los pueblos originarios de América Latina se han visto involucrados en el desarrollo del turismo, ya sea porque sus tierras, recursos naturales y territorios han sido afectados por el avance del capital turístico e inmobiliario, sea porque sus miembros se emplean en diversas labores relacionadas con la expansión turística, o bien, porque ellos ven en el turismo una vía para acceder a recursos a través de la venta de productos y servicios, entre otras razones. No obstante, en las últimas dos décadas, la diversidad cultural que encarnan en tanto colectividades culturales diferenciadas, con lenguas, tradiciones, costumbres, artes, visión del mundo y formas de organización social propias, ha venido a ocupar un papel destacado en la promoción turística.” (Oemichen Bazán y de la Maza Cabrera, 2019:53)

Si, por un lado, el fenómeno de apropiación de elementos culturales indígenas se experimenta en varias entidades de México, como resultado de la ideología surgida a partir de la Revolución, por el otro lado en el contexto yucateco “lo maya es manipulado, idealizado y enriquecido en términos folclóricos por parte de personas ajenas al grupo y su cultura, con fines eminentemente turísticos” (Lizama Quijano, 2010a:18). Muchas veces, sigue Lizama Quijano, quienes, como la industria del turismo, se apropian de dichos elementos, lo hacen en referencia al pasado prehispánico (ver apartado 2.1), mientras “el miembro actual del grupo es desvinculado de este acervo de conocimientos y se le confina al mundo oscuro de la ignorancia y sinrazón. Por ello los mayas son vistos a su vez como supersticiosos, tontos y crédulos” (2010a:18). Es el caso de Tulum, centro turístico de la Riviera Maya y sede de un sitio arqueológico prehispánico, en donde:

Los temas mayas son desplegados y elaborados de varias formas. Los ejemplos son innumerables, y varían de joyas con temáticas mayas en las tiendas de souvenirs y el uso de motivos mayas en la arquitectura oficial, hasta las actividades de los peregrinos New Age, que celebran la espiritualidad maya y buscan los secretos del “poder maya”. También, conceptos y formas mayas inspiran a los intelectuales locales, particularmente a artistas y escritores. Es notable que la mayoría de aquellos tan inspirados en el pasado maya, no son maya ni reclaman serlo. (Pi-Sunyer y Brooke Thomas, 2015:99)

A partir de la mitad del siglo XIX, hubo un interés nacional e internacional en lo Maya con fines de explotación turística. Armstrong-Fumero (2007) señala que la abundancia de sitios arqueológicos hizo que Yucatán atrajera a viajeros extranjeros ya desde las primeras décadas de este siglo. La apropiación de lugares y sitios mayas prehispánicos puso las bases para lo que se llamó luego el arqueo-turismo (turismo enfocado en la arqueología) que, en esta región, empezó un rápido desarrollo con la construcción de Cancún (Juárez, 2002a). La llamada Riviera Maya, en Quintana Roo, hoy en día genera un tercio de las ganancias del turismo mexicano. Oemichen Bazán señala que “el número de llegadas internacionales a México con motivo del turismo se triplicó

entre 1970 y 1991 y hasta ahora permanece como una de las industrias más dinámicas en el país” (2013:19). Para entender de qué manera “el turismo de masas ha cambiado tan profundamente vidas, posibilidades, demografía, paisajes y medio ambiente” (Pi-Sunyer y Brooke Thomas, 2015:91), es necesario estudiar el pasado, y constatar que “hace un par de generaciones gran parte de Quintana Roo estaba afuera de los mapas” (Pi-Sunyer y Brooke Thomas, 2015:91). Mientras en 1950 la población era de 26,967 habitantes, en 2011 se calculaban más de un millón de personas (Pi-Sunyer y Brooke Thomas, 2015).

Juárez (2002a) opina que la expansión contemporánea del turismo en esta zona es parecida al boom del chicle, y a otros proyectos caracterizados por una naturaleza imperialista, y resultados complejos y ambiguos para analizar. En un trabajo etnográfico llevado a cabo con población maya en Tulum, esta autora demuestra que, así como en el pasado, en la que llaman la “Época del Turismo” estas personas han usado sus recursos para negociar con los inmigrantes. Si en un principio lograron establecer relaciones de respeto de los intereses mutuos, y llegaron a apreciar algunas prácticas y bienes derivados de estas relaciones, finalmente estos indígenas “perdieron el control sobre sus sitios locales, prácticas culturales, e identidades como resultado de que el poder terminó en las manos de los nuevos inmigrantes” (Juárez, 2002a,56-57). Be Ramírez explica lo siguiente:

La migración de yucatecos hacia la costa oriental de la península para participar en la construcción de su infraestructura y en la atención inicial de los servicios turísticos, en un entorno fundamental donde los eventos sociales, económicos e históricos acontecidos en el sureste mexicano y el impacto del turismo entre los yucatecos —que migran a estas zonas paradisiacas, prístinas y de descanso— han contribuido a consolidar una región de marca mundial: el Caribe mexicano. (2015:82)

Aunque la evidencia diga lo contrario, el discurso dominante sobre la globalización afirma que, así como el turismo, cualquier tipo de desarrollo económico aumenta el bienestar de los individuos y la riqueza de una nación (Juárez, 2002b). Sin embargo, según Juárez (2002b), el tema es muy complejo, y los mismos maya hablantes que viven en la zona de la Riviera Maya opinan que el turismo tiene un impacto positivo, por un lado, y negativo por el otro.<sup>42</sup> Los cambios que implicó el desarrollo turístico en

---

<sup>42</sup> A este propósito, Oemichen Bazán señala que “desde el punto de vista de desarrollo, el turismo es polémico, ya que si bien proporciona divisas, crea empleos y produce ingresos fiscales, mucho se ha criticado el hecho de que esas mismas divisas son repatriadas a los lugares de origen de las grandes cadenas transnacionales del turismo” (2013:15). También, en un artículo reciente se menciona que en muchos casos, en América Latina se incorporan “a los pueblos indígenas bajo ciertas premisas y condiciones - por ejemplo, como músicos, creadores de arte, portadores de tradiciones atractivas a la mirada del turista- a la vez que, bajo otras premisas y condiciones, se les excluye, como cuando se les niega su reconocimiento jurídico como sujetos colectivos con derecho a su cultura, al territorio y formas de organización social” (Oemichen

Tulum, por ejemplo, trajeron beneficios a su economía, pero también marcaron fuertes diferencias sociales entre los maya hablantes y el resto de la población de la zona. Los indígenas, aunque puedan escoger entre ser milperos o tener un trabajo asalariado, no tienen la posibilidad de escoger una ocupación que les proporcione los mismos beneficios de la población “*whiter*” y los turistas (Juárez, 2002b).

Hoy en día, señalan otros autores, en las zonas que cuentan con una presencia fuerte de esta industria, sigue disminuyendo la presencia de pobladores indígenas en las que eran sus tierras, y gran parte de Quintana Roo ha vivido “una transformación en zona turística con hoteles, resorts, parques temáticos clubs de playa y comunidades cerradas” (Pi-Sunyer y Brooke Thomas, 2015:92). En los lugares en los que están presentes, viven en realidades creadas y transformadas por el turismo, en ciudades polarizadas en donde, en el caso de Cancún y de la Riviera Maya, destaca “en un extremo la opulencia de la zona hotelera y, en el otro, las condiciones miserables en las que viven miles de inmigrantes pobres, entre ellos indígenas mayas, tzeltales, tzotziles, nahuas, chontales y de otras etnias que se han incorporado al trabajo precario” (Oemichen Bazán, 2013:17).

Según Castañeda (2004a), al terminar la fase de construcción de Cancún, motor de la migración interna en la península a partir de los 70, se generó desempleo en aquella parte de la población que había participado en ella, sobre todo población masculina proveniente de las zonas rurales. También, a partir de ese momento, el estado yucateco empezó a involucrarse más directamente en el sector turístico, implementando infraestructuras y planeando inversiones. Esto concuerda con las acciones a nivel nacional, siendo que “uno de los aspectos más notables del desarrollo del turismo mexicano ha sido la participación decisiva del Estado en su promoción, desarrollo y consolidación” (Oemichen Bazán, 2013:18).<sup>43</sup>

Desde los 60 la Delegación de la Secretaría de Turismo del Gobierno Federal estuvo desempeñando funciones en este sentido en Yucatán, y a partir de 1995 la Dirección de Promoción Turística de la antigua Secretaría de Desarrollo Industrial y Comercial (SEDEINCO) asumió este papel. En 2001 fue creada la Secretaría de Turismo de Yucatán, que en 2008 cambió su nombre en Secretaría de Fomento Turístico del Estado

---

Bazán y de la Maza Cabrera, 2019:55). Esos procesos “también les ha permitido, en algunos casos, ser activos defensores de su cultura y territorio, generando procesos de revitalización cultural y creando nuevas oportunidades económicas en un plan de reconocimiento a su cultura” (Oemichen Bazán y de la Maza Cabrera, 2019:55).

<sup>43</sup> Algunas reflexiones recientes sobre turismo se encuentran en Boissevain (1996), Dann (1996), Picard (1996), Abram, Walden, y Macleod (1997), Kirshenblatt-Gimblett, (1998), Desmond (1999), Skinner y Theodossopoulos (2011), Brumann y Berliner (2016).

(SEFOTUR), y fortaleció sus funciones (promoción, desarrollo de infraestructura, y calidad del turismo), como se puede leer en la página internet de esta Dependencia.<sup>44</sup>

El turismo “es una actividad económica de gran complejidad que provoca la transformación de los sistemas sociales a escala local, regional, nacional y global” (Castillo, Bello Baltazar, Estrada Lugo y Naranjo Piñera, 2016:184). En el caso peninsular, así como para la apropiación de elementos del pasado indígenas en la construcción de la imagen nacional, la industria del turismo exalta los alcances de los Mayas prehispánicos, por ejemplo, en los campos de la astrología y de la arquitectura. Esto va de la mano con la opinión de Giddens (2000), que argumenta a favor de un énfasis, en el contexto del mundo globalizado, en representar a las poblaciones indígenas y a sus culturas como un espectáculo.

La “Cultura Maya” que los turistas llegan desde lejos para ver y conocer se ha vuelto un “nuevo tipo de capital cultural” (Armstrong-Fumero, 2007:27). Pinkus Rendón, en un estudio sobre las danzas tradicionales en Yucatán, afirma que:

el sistema capitalista propicia a través de la folklorización la homogeneidad cultural desde su punto de vista, el control sobre los elementos culturales (el cómo, cuándo y dónde) y el confort tecnológico como modelo vital, como si las costumbres y tradiciones de todos los pueblos fueran iguales y pudieran ser uniformes. El proyecto básico es apropiarse de la naturaleza y subordinar todas las formas de producción a la economía mercantil, en particular a la industria transnacional que representa el turismo, para el cual necesita preservar como museos vivientes a las comunidades consideradas por ellos “arcaicas”. Un proyecto que oscila entre la uniformidad y el fomento selectivo de las diferencias. (2005:28)

En el marco de la promoción turística, lo “maya” es vendido como una mercancía, exaltando, por un lado, el pasado prehispánico, y por el otro lado, las tradiciones culturales contemporáneas, como la relación con el campo, los trabajos humildes, el urdido de hamacas, las casas de manera. Esto en un afán de considerar a la población maya como anclada al pasado e inmóvil. En este sentido, la pobreza no es vista como un problema socioeconómico, sino cultural (Eugenia Iturriaga, “La cultura maya como patrimonio de lo yucateco”, ponencia en V COMASE, 24 de octubre 2018, CIESAS).<sup>45</sup> De la misma forma, en el marco del turismo, el papel de la población indígena, por ejemplo en el caso de Tulum, es el de proporcionar a toda la zona un sello de autenticidad

---

<sup>44</sup><http://www.sefotur.yucatan.gob.mx/secciones/ver/antecedentes>.

<sup>45</sup>Para más informaciones sobre el turismo en Yucatán y en México, ver Breglia (2016), Oemichen Bazán, 2013, Guevara Baltazar (2005), Doyon (2008), Marín Guardado, García de la Fuente, y Daltabuit Godás (2012), Hernández Cruz, Suarez Gutiérrez, y López Digueros (2015), Brown (1999).

y antigüedad (Armstrong-Fumero, 2007). Además, en contextos de este tipo “la presencia indígena transfiere a los territorios turistificados su identidad” (Oemichen Bazán y de la Maza Cabrera, 2019:54): como en México, se habla del “Mundo Maya”, en Sudamérica, por ejemplo, se habla del mundo andino.

Si aquí quise hablar del turismo en relación con la idea de “identidad maya” difundida en la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b), en el Capítulo 3 ahondaré en las conexiones directas entre este fenómeno y la migración en la península yucateca. Queda claro que la cultura indígena, en este contexto, termina siendo un producto más a la venta para los turistas nacionales e internacionales. Esto tiene una connotación negativa en el momento en que la mayoría de los maya hablantes quedan excluidos de una industria que genera ingresos millonarios a partir de un imaginario sobre su cultura. Además de la exclusión, esta parte de la población sufre discriminación, en el contexto turístico, así como en otros. En el siguiente apartado abordaré esta problemática para terminar este capítulo sobre las construcciones de la identidad maya en el Yucatán contemporáneo y sus efectos.

## **2.4 Racismo y discriminación**

Para seguir discutiendo las facetas de lo “maya” y para explicar por qué considero que un estudio de caso enfocado en la migración internacional pueda contribuir a la discusión sobre la “identidad maya” y sobre la identidad en general, quiero tratar aquí las temáticas de racismo y discriminación. Además, es a partir de una situación discriminatoria y racista que nació mi impulso para investigar sobre los migrantes indígenas de Yucatán, y para hacer mi mejor esfuerzo para visibilizar a una parte de la población que en muchas ocasiones no tiene voz respecto a las políticas públicas de su Estado y País. En México, los indígenas siguen sufriendo innumerables formas de discriminación y racismo (Navarrete Linares, 2017). Navarrete Linares señala que en México el racismo “es como sacarse los mocos con el dedo: una costumbre que practicamos siempre de manera vergonzante y que negamos con ahínco en caso de que alguien nos la achaque” (2017:7). Así como hacemos con los parientes, amigos y colegas, sigue este autor, “a quienes sorprendemos hurgando sus fosas nasales, también aprendemos a hacernos de la vista gorda y a mirar a otro lado cuando alguien a quien respetamos incurre en dichos o acciones discriminatorios” (Navarrete Linares, 2017:7).

El caso de Yucatán no es diferente: desde la época colonial los sectores dominantes se esfuerzan para distinguirse del resto de la población maya hablante y de las clases bajas, “y ha sido precisamente sobre elementos diacríticos como la vestimenta, la lengua y las tradiciones, sobre los que se fundamenta y construye dicha discriminación. Así, los propios mayas viven su etnicidad como un estigma” (Quintal López, 2015:7-8). Iturriaga, en su libro reciente sobre las élites yucatecas, explica que en Mérida “las relaciones de clase han permanecido racializadas” (2016:30). A pesar de eso, así como suele pasar en México, en Yucatán muchas personas niegan la existencia de racismo y discriminación, como demuestra un artículo publicado en el Diario de Yucatán por Silvia Loret de Mola Vadillo, quien critica con fuerza la investigación de Iturriaga:

Con una profunda sorpresa, me levanto hoy domingo en la mañana y leo una supuesta investigación de la doctora Eugenia Iturriaga Acevedo en torno a una apreciación sobre el desprecio de los yucatecos por la piel morena y por *nuestros mayas*, todo esto proveniente de una clase elitista que utiliza nuestros regionalismos para hacerse sentir clase “dominante”. Esta señora, doctora en Antropología, investigadora de la Uady y presunta experta en el tema, quien tiene 17 años viviendo en Yucatán, viene y juzga a un pueblo, a un Estado que como pocos tiene y siente *un profundo amor por sus raíces, su gente, su comida, su vestido, hamacas* y no digamos nuestros artistas plásticos, músicos, poetas [...]. Y así es, de este grupo de personas de orgullosa piel morena hemos aprendido cientos de cosas, y si nuestras nanas nos enseñaron algo fue el amor por esta tierra. Con sus brazos cálidos nos acunaban y cantaban canciones que nos hicieran sonreír. Y sí, muchas de ellas en maya. *Somos un pueblo que ayuda a su gente, que la hospitaliza, que la alimenta, con la cual comemos en sus mesas, en casas de paja cientos de veces. Y los niños juegan en los patios con niños, gallinas, perros, bajan chinias, toronja, naranja agria y aprenden a amar los olores y sabores de las tortillas recién hechas, mientras de una caguama nos invitan a un vaso de cerveza.* El cariño es de ida y vuelta. No despreciamos a los morenos ni a los mayas. Es una osadía muy grande y muy grave venir a insultarnos de esta manera. No somos nosotros los yucatecos los que uniformamos a quien nos ayuda en las labores diarias de la casa. *No somos nosotros los que maltratamos a quien nos sirve.* Los gobernantes de este Estado no han sido de “elite”, sino que han sido de extracción humilde y, buenos o malos, han llegado por mérito propio a sus cargos. Asimismo, conservamos nuestros apellidos; no conozco hasta hoy a nadie que no lleve por naturaleza los apellidos de sus padres y muchas veces con tanto orgullo [...]. (Loret de Mola Vadillo, 2016, cursivas mías)

Como demuestran las palabras de Loret de Mola Vadillo, y como se aprecia en la Figura 4, la discriminación hoy en día “ha cambiado a formas más sutiles” (Gabbert, 2001:475), pero sigue dando como resultado la exclusión de una parte de la población de las oportunidades y los privilegios que a otros son concedidos. En muchos casos, opera a través de estereotipos. Éstos representan una idea de cultura que, contrariamente a la

realidad, es permanente y estable, así que “se aplican como una forma de explicación estática, omnipotencial y, como los símbolos, no son ni correctos ni falsos; esto les permite funcionar sin tener que cambiarse todo el tiempo” (Balslev Clausen, 2008:258).



Figura 4. Viñeta publicada en la página Facebook del Diario de Yucatán el 15 de marzo de 2016, con el link al artículo de Silvia Loret de Mola Vadillo. Autor: Antonio Peraza Rivero (Tony).

Según Fabietti (1998 [1995]), el racismo contemporáneo ya no tiene un matiz biológico, sino que sus bases yacen en un “relativismo cultural extremo”, y considera las culturas humanas como universos separados e incapaces de comunicar. Consecuentemente, las jerarquías entre grupos son implícitas, y se crean a partir ya no de una superioridad de algunos, sino de la exclusión operada a partir de las diferencias. Este racismo termina fragmentando las culturas humanas para “justificar el rechazo y la exclusión” (1998 [1995]:19). Se trata, para Tanguieff (1994), de un “racismo cultural”. Así como Fabietti, este autor, en su texto de 2001, distingue entre el racismo clásico, que enfatizaba el lado biológico, y planteaba la existencia de razas clasificables según una jerarquía, y el neoracismo. Este último conlleva dos formas de ver a lo diferente: en el primer caso, la del racismo universalista, que proclama la igualdad de todos, negando así la diferencia del otro. En el segundo caso, la del racismo diferencialista, que proclama la

importancia de las diferencias, ya no biológicas, sino culturales, y con ella la imposibilidad de comunicación entre sistemas culturales distintos (Tanguieff, 2001).

En el contexto yucateco, se estigmatizan elementos como el alcoholismo, conductas violentas, holgazanería, y ociosidad (Iturriaga, 2016). Gabbert señala que la población peninsular no indígena continúa asociando la lengua maya de Yucatán “con miseria, atraso, y la vida pobre del campesinato” (2001:475). Así como señala Navarrete Linares para México (2016; 2017), Iturriaga explica que en Yucatán la discriminación pasa muchas veces por el color de la piel, y por las características físicas de una persona. Durante la investigación para su tesis doctoral, esta autora propuso un ejercicio con técnica de fotointerpretación a los alumnos de unas escuelas preparatorias de Mérida frecuentadas por las élites de la zona. Los jóvenes, después de ver unas fotos donde aparecían personajes fenotípicamente diferentes, tenían que imaginar sus historias de vida. En sus respuestas, la tez clara resultaba ligada a educación superior, una vida cómoda y falta de preocupaciones. Sin embargo,

En el caso de los personajes “mayas” es importante destacar que los jóvenes de élite visualizaron con ellos una relación de servicios, donde los ubicaban como empleados. En el caso de las mujeres también hay una representación ambivalente. Por un lado las representan como buenas mujeres, cariñosas, preocupadas por los niños que cuidan, pero por otro lado las ubican en un ambiente de alcoholismo, [...] violencia y número excesivo de hijos, recordando los viejos estereotipos del siglo XIX. (Iturriaga, 2016:226)

A través de éste y de otros ejemplos, Iturriaga señala que la población indígena de Yucatán “sigue siendo discriminada por su pertenencia étnica y ocupa, generalmente, las posiciones más bajas de la escala social” (2016:324). Gabbert (2004b) argumenta que el mismo discurso racista presente hoy en día existía entre las élites de esta región en el siglo XIX: mientras las clases bajas categorizaban a las personas según los estilos de vida, las élites lo hacían basándose en las supuestas razas. La discriminación, en ese contexto, se reflejaba y se refleja también en la actitud hacia los apellidos mayas, que han sido objeto de rechazo desde la Colonia. En esa época, quien tenía un apellido indígena rara vez podía ocupar espacios, por ejemplo, habitacionales o laborales, diferentes a los asignados a los indígenas (López Santillán, 2007). Una de las respuestas a esta situación era cambiar el apellido maya a uno español, práctica común a partir de los años 30 del siglo pasado (Quintal Avilés, 2005; Iturriaga, 2016). Iturriaga (2016) afirma que dicha práctica, sigue en Yucatán, y rara vez tiene como resultado que la persona que cambia su apellido termine ocupando una posición de élite.



En octubre de 2014 tuve el honor de entrevistar a Carlos Armando Dzul Ek<sup>46</sup>, persona de Oxkutzcab que compartió conmigo muchas informaciones sobre la zona y, también, varias informaciones sobre la historia de su familia. Su madre, me contó, era hija de hacendados, “de mayas que tenían una vida buena” (octubre de 2014), y creció en Santo Domingo, parte del municipio de Ticul. Un día, se escapó de la hacienda con uno de los trabajadores, del cual se había enamorado, y se mudó con él en Oxkutzcab. Dzul Ek comentó: “mi mamá se escapó con el esclavo de la hacienda y mi abuelo juró de que el día que los viera los mataba, entonces nunca regresaron, jamás se vieron otra vez” (Oxkutzcab, octubre de 2014).

Muchos años después, en ocasión del funeral de su madre, Dzul Ek conoció a una de sus tías maternas:

Mi abuelo le tenía preferencia a una de sus hijas, no a hijos, hija, una de las hijas. Los varones eran muchos también, pero que no les dio nada. A la muchacha, hizo que estudió en Mérida, primero en Ticul [...] luego la mandaron a Mérida a estudiar [...]. Se le quedó toda la herencia, la tierra, los ganados, la miel, el henequén, todo lo que estaba sembrado allá se le quedó a ella, y ella pues vive bien, la ves así, una catrina, bien fina, bien elegante; una vez la vi, solo una vez. Cuando murió mi mamá, no sé quién la avisó a ella, pero se enteró y vino. Y es cuando me avisaron que es... “es tu tía Sela”, me dicen, creo que es Marisela, [...] somos unos desconocidos, todos somos desconocidos así, y ellas cambiaron de apellido, porque mi mamá es Ofelia Ek, supuestamente ella debería de ser Marisela Ek, y no, eso de Ek, como en español significa estrella, lo cambiaron por estrella, entonces es Marisela Estrella. Pues, yo pienso en mí, menos va a ser mi pariente, no somos del mismo apellido [...]. Había un odio, había un rencor y todo, que las tierras, ella, mi tía, así, lo vendió, y fueron pasando de mano en mano y lo compraban los ricos de acá, ahora lo tiene un rico de acá todavía, pero sí está cultivando [...]. (Oxkutzcab, octubre de 2014)

Así como en el caso de la tía de Dzul Ek, se encuentran informaciones sobre la práctica de castellanizar el apellido maya también en los trabajos de López Santillán (2011; 2007) sobre los profesionistas mayas en Mérida, y en el caso de la investigación de Wejebe Shanahan (2011) sobre San José Tzal, comisaría de Mérida que enfrentó en los últimos años muchos cambios debido a un proceso de urbanización. Esta autora argumenta que el patronímico maya es un estigma, y que “adquiere valor peyorativo cuando quienes lo poseen deben enfrentarse a un ‘público’ que le asigna desde una actitud

---

<sup>46</sup> A lo largo de la tesis me refiero a los migrantes y a los informantes institucionales usando seudónimos, para respetar su anonimato. Sin embargo quise, con su permiso, mencionar el nombre de Dzul Ek para recordarlo y agradecerlo a través de este trabajo.

discriminatoria un valor negativo” (Wejebe Shanahan, 2011:129), como en el caso de los meridianos.

Sobre la razón por la cual, según los entrevistados por Wejebe Shanahan, era preferible un apellido español, la autora comenta: “las respuestas fueron generalmente ambiguas ‘suena mejor’, contestaban, y repetían el sonido como si yo no captara. Esta evidente naturalización olvida la historia de cierto modo y se interioriza la inferiorización ‘normal’ de este atributo en los esquemas mentales, en el habitus” (Wejebe Shanahan, 2011:129). En Mérida, sigue esta autora, el patronímico maya “evidencia la carencia de un capital simbólico que continúa a manera de fósil siendo un indicador de alguien menos apreciable” (2011:129).

Las estrategias individuadas por Wejebe para evitar la vergüenza que muchas personas sienten al tener un patronímico maya, son parecidas a la que menciona Dzul Ek, y a las de los profesionistas mayas (López Santillán, 2007):

Así, con tal de evitar que los hijos tengan como primer apellido uno maya se ha recurrido a estrategias parentales [...]. Ana Argáez (26 años) casada con Luis Ku, me confesó que tanto su abuela como su madre trataron de obligarla a que contrajera matrimonio con un primo suyo que llevaba su mismo apellido con el fin de que sus hijos no heredaran un apellido maya. Ana sin embargo, ignoró las suplicas de sus familiares. Otra evidencia de este rechazo es que aunque uno de los patronímicos más comunes en San José Tzal es Chan, que en maya significa culebra, los que tienen este apellido invariablemente me dijeron que su nombre provenía de China. (Wejebe Shanahan, 2011:128)

Así como en el caso de los apellidos, discriminación pasa por la lengua. El maya hablante, explica una investigación llevada a cabo entre yucatecos bilingües en Mérida, recurrió a muchas estrategias para evitarla: “Una de ellas fue que en el momento en que sabía que ingresaba a Mérida inmediatamente dejaba de hablar en lengua maya, y al mismo tiempo se produjo una negación de la identidad como consecuencia de la presión del español y el estilo de vida urbano” (Sima Lozano, Rosales Escudero y Be Ramírez, 2013:168). En el mismo estudio se propone que hoy en día la actitud de esos hablantes hacia su idioma es positiva, aunque “parecen otorgarle poco prestigio a la variedad que hablan, el *xe'ek'* maya, dado que consideran que carece de legitimidad frente a la *hach* maya” (Sima Lozano, Rosales Escudero y Be Ramírez, 2013:172), como mencionado en el apartado 2.1 de esta tesis.

Además de estar presente en el discurso de la clase dominante o de las élites ciudadinas y rurales, la discriminación se encuentra también entre los mismos indígenas. Según Ruiz Pérez, “cuando a una población, se le asigna una identidad clasificatoria y

negativa desde el poder [...] esta clasificación, lo mismo que los atributos que se emplean para construirla, se presentan como hechos naturales y objetivos” (2011:86). En un estudio sobre Yaxcabá, municipio yucateco, esta autora describe cómo las distinciones y los prestigios que antes se basaban en la diferencia étnica “están siendo impactados por nuevas maneras de ser, de comportarse y consumir, propias de la globalización; lo cual genera que, entre los jóvenes, en algunos casos se debilite la diferenciación étnica, mientras que en otros la acentúa” (2011:81).

Sin embargo, la autora evidencia que estos cambios no han modificado la actitud racista de una parte de la población hacia otra: “como afirma una anciana de apellido español, aunque los muchachos de ahora dejen de hablar la lengua maya, estudien, salgan a trabajar fuera y tengan dinero, e inclusive se cambien el apellido, ellos, los que sí tienen como herencia el apellido y la sangre españoles, los saben identificar y reconocer” (Ruiz Pérez, 2011:81). Para el caso de Yaxcabá, afirma que:

Con el paso del tiempo, la dicotomía vecino-español vs indio macehual, producida [...] para ordenar las relaciones entre el dominado y el dominador, se han internalizado como diferencias culturales e identitarias objetivas, y son capaces de reproducirse y de reproducir un orden social, en el que se omiten semejanzas, intereses comunes, y se le niega a la colectividad dominada el derecho de definirse por sí mismos, y de tomar en sus manos su futuro. (Ruiz Pérez, 2011:86)

En otros testimonios recolectados por Ruiz Pérez, se hace énfasis en las características negativas de los indígenas. Una mujer de 90 años, por ejemplo, describe a una persona del pueblo con las siguientes palabras: “Ese es macehual. Es indio porque no sabe trabajar, por eso le dicen que es muy indio, no sabe hacer nada, no sabe uno trabajar” (Doña Margarita, comunicación personal en Ruiz Pérez, 2011, 87). Me encontré con el mismo tipo de discriminación durante una conversación con un joven migrante de Xohuayán en California. Al contarme a propósito de una tienda que abrieron en el centro del pueblo, mencionó que su cuñada había empezado a trabajar en la misma, atendiendo a los clientes. Describió a esta mujer como “morenita”, y agregó que tenía dos hijos: “uno salió morenito y la otra blanquita”. Refiriéndose al primero, añadió: “pero lo quiero de todos modos” (Oakland, diciembre de 2018).

A propósito de las poblaciones indígenas de México, Navarrete Linares (2017, 2016) menciona una discriminación laboral, de género, lingüística, política, educativa y religiosa, y explica que, junto con un rechazo hacia los indígenas, existe otra forma de discriminar, menos negativa pero igualmente capaz de reducir la posibilidad de acción de

estas personas en la sociedad, encasillándolas en estereotipos de lo diferente. Se trata en muchos casos de un apego emocional a un pasado indígena imaginado, del cual las poblaciones indígenas no deberían de desprenderse, como explico en el primer apartado de este capítulo (2.1). Puede describirse en términos de lo que Berliner (2016) llama exo-nostalgia. Este autor propone distinguir entre dos categorías:

La nostalgia por el pasado que uno vivió personalmente ([...] ‘endo-nostalgia’), implica un sentido de posesión del pasado; y la nostalgia por el pasado no vivida personalmente, una nostalgia vicaria que llamo ‘exo-nostalgia’. Esta última es común entre los turistas occidentales y los expertos UNESCO con base en París, cuyos discursos desde fuera sobre la pérdida cultural no se refieren a su propio pasado histórico [...]. La distinción entre endo-nostalgia y exo-nostalgia no es, claramente, absoluta, y existe un área gris de ambivalencia entre los polos. (2016:115)

En Yucatán, es fácil percibir la nostalgia del segundo tipo entre la población no indígena, y en los discursos del gobierno sobre la población indígena. En 2017 tuve la oportunidad de entrevistar en Mérida a una funcionaria de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). Cuando pregunté a propósito de las iniciativas culturales de esta Dependencia contestó que, aunque no haya un “programa en específico de preservación de la cultura maya”, SEDESOL colabora con el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (Indemaya) “que ha trabajado para que no se pierda la cultura” (Mérida, abril de 2017). Durante una entrevista sobre el mismo tema con dos funcionarios del Indemaya, uno de ellos me explicó lo siguiente: “En cuanto a la atención y desarrollo de la cultura maya, como eventos culturales o algo, cuestiones productivas, [...] hay un área que promueve la cultura maya, va también a las escuelas, comunidades, a promover los bailables, juegos tradicionales” (Mérida, abril de 2017).

Me llamó la atención que hubiera un programa específico para reintroducir juegos “tradicionales” en las comunidades indígenas, así que pregunté que me lo explicaran más en detalle: contestaron que se trataba de juegos como el trompo, el yoyo, la kimbomba, y que “se hacen demostraciones, se les enseña a jugar si no lo saben” (Mérida, abril de 2017). El fin de este programa, agregó, es:

Revalorar [...] la cultura que está desapareciendo por la tecnología, la televisión; mantener esta cultura de manualidades, de juegos físicos, recordarlo también, o sea no sólo mantener la actividad física en lugar de la tecnología, sino también revalorar, recordar, mantener los juegos tradicionales, ya que ya no se practican, prácticamente... solo en comunidades muy pequeñas, que no tienen acceso a muchas cosas, sabes, se podrá seguir practicando, y son muy buenos, pero en municipios grandes ya no tienen idea muchos cómo jugar [...]. (Mérida, abril de 2017).

Así como menciono en el apartado 2.2, el enfoque de las políticas públicas en la “cultura” como elemento principal de la identidad indígena que el Gobierno tiene la tarea de preservar, se refleja en muchas de las interacciones entre éste y los habitantes de municipios y comisarías clasificados como indígenas. En 2014 pude asistir a 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), parte de “un proceso Nacional que busca definir a las comunidades indígenas como sujetos de derecho colectivo, para que puedan actuar acorde a sus derechos y obligaciones, según se establecen en el Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” (Quintal López, 2015:7).<sup>47</sup>

Varias de las preguntas que, por parte de las autoridades, una entrevistadora hizo a los representantes de la comisaría, estaban enfocadas en la cultura. Algunas eran sobre tradiciones, rituales y festividades, otras sobre cuentos, y un par sobre medicina tradicional y curanderos. La respuesta a una de ellas me hizo reflexionar sobre la conciencia que tenían, en esa situación, los habitantes de Xohuayán sobre lo que querían -o no querían- compartir con la entrevistadora y lo que representaba. Cuando ella preguntó si había en la comunidad cuentos sobre la creación de las personas y del mundo, todos se rieron. Ella, entonces, sugirió las palabras “*aluxes*”, “*wáay peek*”, y “*wáay miis*” para estimular una respuesta por parte de los presentes que incluyera dichas entidades, que habitan el mundo de esta población (Le Guen, 2012; Vapnarsky y Le Guen, 2011). Aunque en varias ocasiones, en mi presencia, gente de la comunidad hizo referencia a ellas, por unos minutos nadie contestó. Finalmente, un hombre dijo, en español:

Donde me contaron una historia por Yucatán es [...] en Estados Unidos. Cómo pasó aquí en Yucatán. Según, antes hay dinosaurios, no sé si es cierto, pero pues [...] aquí en Yucatán hay muchos dinosaurios. Vino la... Cómo se llama la... [alguien le sugiere la palabra] meteorito. Pero aquí en Yucatán, yo creo que así empezó Yucatán., no sé. Pero, según la historia es así, porque me dijo un americano, ¿sabes qué? La más conocida de todo México es Yucatán. ¿Por qué? Por el meteorito que cayó en Yucatán. No sé si es cierto eso. (Oxkutzcab, noviembre de 2014)

En esta respuesta se manifiesta un rechazo a una clasificación culturalista de la forma “maya” de ver el mundo. Sin pretensión de conocer la verdad, como lo explicita,

---

<sup>47</sup> Quintal López explica los detalles de dichas consultas, y menciona que el objetivo general de la primera etapa del proyecto era “desarrollar un proceso a través del cual las localidades de este Estado ejercieran su derecho a enunciar su identidad étnica y comunitaria (autoadscripción), a fin de sentar las bases legales que les posibiliten el pleno ejercicio de sus derechos como comunidades indígenas en México” (2015:8).

esta persona reveló sus conocimientos sobre lo que para buena parte de los yucatecos es un “cuento” sobre la creación de las personas y del mundo. Discursos culturalistas como el que estaba detrás de algunas de las preguntas del Indemaya a la población indígena del estado, llaman la atención por su relación con la idea de exo-nostalgia mencionada arriba (Berliner, 2016). Es interesante que en este caso, en el cual la entrevistadora esperaba registrar algo que iba a ser clasificado como cuento o mito, se le proporcionó una historia, la del meteorito que cayó en Yucatán, que bajo muchos puntos de vista puede considerarse también un cuento.

Así como en muchos ámbitos yucatecos, los mismos se reproducen en el extranjero en el contexto de asociaciones y eventos dedicados a los migrantes. Un empleado de la Federación de Clubes Yucatecos del Norte de California, al cual en 2016 estaban afiliados 47 municipios del Estado, me explicó que, a través del Indemaya, el Gobierno yucateco organiza eventos culturales en San Francisco: “Quieren conservar la cultura. No hay mejor manera que conservar su cultura que darles lo que necesitan, herramientas, instrumentos de trabajo. El Indemaya dice que quiere conservar la cultura, así que organiza una vaquería; puedes ir y escuchar la música un ratito, pero eso no te cambia” (S.F., agosto de 2016).

Aunque criticara el gobierno por estas iniciativas, en la misma ocasión, este yucateco también se expresó de forma discriminatoria. Me explicó que los migrantes de Xohuayán envían remesas a su pueblo, y la mayor parte de este dinero lo invierten, por ejemplo, en la construcción de casas. A propósito de la forma en que construyen y habitan sus viviendas, comentó que “son bien divertidos”. Siguió explicando sobre de los migrantes indígenas:

La única diferencia que tenemos, que hemos visto en el consulado, es que muchos su primer idioma es maya. Entonces, [...] a veces llegan aquí ... pero es mi gente, no tengo problema. Como no vienen de la ciudad, salen de las comisarías, y la mayoría de la gente que se meten en problemas son ellos, a veces cuando no conocen se meten en problemas. Reclutarlos para las pandillas es más fácil. En los 90 la mayoría los deportaron y son los que están haciendo cosas en Yucatán: roban a la gente, no trabajan, están en la calle... mal aspecto, mal aspecto. (S.F., agosto de 2016)

Cuando hablamos de los problemas relacionados con el campo (ver apartado 3.2.1), mencionó los productos orgánicos, y la posibilidad que tiene este tipo de mercado en Yucatán: “Si la gente le pone un letrero que dice orgánico lo van a comprar y pagarán el doble. La gente allá produce productos, pero no saben que son orgánicos, [...] sí les falta la educación” (S.F., agosto de 2016). Yo comenté que, en el caso de que quien

compra estos productos sea alguien de la zona de Xohuayán, tal vez no pagaría el doble para algo orgánico. Él contestó que en Europa la gente prefiere pagar más, pero tener un producto sano. Sin embargo, agregó: “Si yo me paro y le platico al Gobierno el Estado [de este proyecto], me mandan a la chingada, porque existe mucha discriminación hacia la gente maya, del gobierno” (S.F., agosto de 2016).

Finalmente, discutiendo sobre el día de muertos, comentó la belleza de los altares yucatecos creados cada año para esta ocasión. Le pregunté si, según él, las almas iban a visitar los altares en los EE. UU., y contestó: “Yo pienso que está difícil... ¿Sabes por qué? ¡No tiene pasaporte!” (S.F., agosto de 2016). Añadió, luego, que las almas pueden ir a todos lados, y que probablemente regresan a su lugar de origen. Terminó comentando, a propósito de cómo en las comunidades yucatecas las personas se preparan para el regreso de los muertos en esas fechas: “Pero son sus creencias de ellos; todo va a evolucionar” (agosto de 2016).

En el discurso del empleado de la Federación de Clubes Yucatecos, así como de los funcionarios mencionados arriba, se perciben cambios significativos entre categorías identitarias contrapuestas: si, por un lado, se refieren a los indígenas (o, mejor dicho, a los habitantes de las comisarías) como a campesinos que necesitan evolucionar y, al mismo tiempo, salvar su cultura del olvido, por el otro lado se incluyen en esta categoría en determinadas ocasiones. Por ejemplo, el primero, en su narrativa, tiende a cambiar el sujeto, usando la primera persona cuando hace referencia a los indígenas y a su necesidad de abandonar sus creencias y evolucionar, y ocupando la primera persona plural cuando se trata de juzgar la actitud del gobierno hacia el conjunto de personas que define como “la raza”. También los funcionarios de SEDESOL e Indemaya entrevistados en Mérida hablaron de los programas dedicados a la población maya sin incluirse en ella, pero mencionaron varias veces que la “cultura” es compartida entre todos. La funcionaria de SEDESOL, por ejemplo, hablando de unas estufas ecológicas que fueron regaladas a la gente con menos recursos, comentó que dichas herramientas para cocinar iban a sustituir el fogón sin chimenea, añadiendo “así nuestra cultura está acostumbrada” (Mérida, abril de 2017).

En el extranjero, así como en México, además de una discriminación que Navarrete Linares define “menos negativa” (2017: s.p.), como descrita en los testimonios que se acaban de mencionar, existe racismo hacia los mexicanos y, en particular, hacia los mexicanos indígenas. El mismo empleado de la Federación de Clubes Yucatecos, a la

hora de explicarme que no había mucho racismo hacia los mexicanos en California, me dijo que, cuando esto pasa, es porque confunden a los mexicanos con otros latinos:

Nosotros pagamos un plato roto [...]. Echan la culpa a los mexicanos, realmente los malos malos ahorita que están aquí son los hondureños, los salvadoreños. Si vamos en el tema de los asiáticos: Los chinos pueden ser tailandeses, coreanos, japoneses, pero nosotros no los conocemos, decimos los chinos. Ya con los años, vives acá, empiezas a distinguir a la gente. Pero ellos [los estadounidenses], para verlo más fácil, siempre dicen ‘un mexicano’. (S.F., agosto de 2016)

Uno de los empleados del Departamento de Atención al Migrante del Indemaya, en 2014, mencionó que es mucha la discriminación hacia los mexicanos. Durante un taller que ofreció en la escuela secundaria de Xohuayán para informar a los jóvenes sobre los riesgos de la migración, describió muchos de los peligros que existen en los EE. UU. para los migrantes, clasificando ése como un país donde las leyes sí se tienen que cumplir. Añadió que los estadounidenses ven a los mexicanos como una amenaza nacional, y que en su último viaje a San Francisco se enteró de que en el autobús los letreros que decían “cuidado” o “solicita tu parada” eran en inglés, mientras “no robar” estaba escrito en español. Baquedano López (2019), en un estudio sobre una escuela (kínder y primaria) frecuentada por jóvenes migrantes yucatecos, explica que para los hablantes lengua indígena sufren como discriminación el hecho de ser clasificados como latinos, y vivir así un proceso de “latinización” en el cual se espera de ellos que hablen español y no su primera lengua.

Kramsch y Whiteside (2008) mencionan que entre los adultos yucatecos que aprenden inglés durante su estancia en el país extranjero, muchos deciden no hablar la lengua maya en su lugar de trabajo, para evitar ser discriminado y también como una estrategia para rechazar encajar en categorías identitarias esencialistas. Como describo en el Capítulo 4, los emigrantes de Xohuayán también viven episodios de racismo y discriminación durante su estancia en el Norte. En su migración a los EE. UU., se enfrentan con formas conocidas y formas nuevas de discriminación. Entre ellas, me interesan las que se enfocan en la identidad maya, tema que profundizo en los siguientes apartados.

En este capítulo quise tratar la “identidad maya” ahondando en los efectos que tiene en la población indígena el hecho de asignarle una identidad estática y esencialista. Empecé enumerando aquellos discursos que tratan dicha identidad a partir de su relación



con el pasado prehispánico y sus implicaciones. Comenté las leyes que se promulgaron en Yucatán a favor de la población indígena, sus propósitos culturalistas y la falta de mención de los temas de autonomía y territorio. Presenté el fenómeno del turismo como una industria basada en la idea de lo “maya”, pero excluyente y discriminatoria hacia la población indígena, y finalmente ahondé en dicha discriminación y sus facetas.

Esta primera parte de la tesis sirvió para presentar la “identidad maya” en el panorama yucateco, y para evidenciar los aspectos racistas de dicha categoría. Considero fundamental que el lector conozca el contexto en el cual se desarrolla la identidad del migrante, en este caso del migrante de Xohuayán, porque muchas de sus facetas son una respuesta a la imposición constante de lo “maya” en la vida de la población indígena. En las siguientes dos partes de este trabajo describiré la emigración internacional indocumentada desde esta comisaría, y la forma en que sus protagonistas plasman una nueva identidad a partir de aquel rito de paso que es el cruce fronterizo.

## Parte II. Las migraciones de los maya hablantes yucatecos

## Capítulo 3. La migración en el contexto yucateco

### 3.1 De las migraciones en el contexto actual

En este apartado abordo el tema de las migraciones en el ámbito académico, presentando un panorama general de las discusiones desde el siglo pasado hasta las teorías más recientes, para ubicar mi trabajo en ello. A partir de las reflexiones teóricas sobre un fenómeno complejo, así como lo definen las teorías mencionadas, introduciré la migración entre México y Estados Unidos, y finalmente el papel de las poblaciones indígenas en ésta. Este último aspecto remite a la Parte I de la presente tesis, y reconoce los desplazamientos de esta franja de la población como una forma de rebeldía en contra de las autoridades y de un sistema que en muchos casos la oprimen.

La migración<sup>48</sup> internacional es definida como el conjunto de los desplazamientos de personas que dejan su nación de origen o residencia para establecerse en otra, sea permanente o temporalmente, cruzando por lo menos una frontera nacional (International Organization for Migration, 2004). En el siglo XIX se publicó el primer artículo científico sobre este tema, escrito por Ravenstein (1885), en el cual este autor discutía las leyes que guiaban los flujos de personas dentro de los países. Durante el siglo siguiente “el interés académico fue virando gradualmente desde las dinámicas intraestatales hacia las internacionales, que pasaron a concentrar el grueso de las investigaciones” (Navarro-Coticello y Moyano-Díaz, 2017:139).

En los años 60 y 70 en las discusiones sobre migración prevalecía la explicación neoclásica, que es la más antigua y la que más influencia tuvo (Arango, 2003). Según ésta, los movimientos migratorios se producen a un nivel micro, el de las decisiones individuales de personas que desean maximizar sus ingresos trabajando en otra región, y a un nivel macro, el de las diferencias de salarios y capital entre los países. Bajo estos presupuestos, en su elaboración de la teoría del sistema-mundo capitalista, Wallerstein (1974) ubicaba las migraciones en un flujo laboral desde las regiones periféricas y menos desarrolladas a los países más ricos, para responder a la demanda de fuerza de trabajo no

---

<sup>48</sup> Para una discusión sobre la etimología del término "migración", ver Herrera Carassou (2006).

calificada y barata. En este sentido, Georges (1990) indica dos principales corrientes teóricas en relación con las causas que impulsan la migración: la de Wallerstein pertenecía al modelo de equilibrio, centrado en los factores de atracción y expulsión en las regiones que los migrantes dejan y a donde llegan. La otra corriente es la estructural, enfocada en las razones históricas.

Arango (2003) explica que en el último cuarto del siglo pasado las teorías sobre estos fenómenos se complejizaron, poniendo su foco en diferentes aspectos: lo social, así como lo político, se volvieron más trascendentes. También, creció la relevancia de la discusión acerca de los límites de los Estados nación, y de los espacios sociales que definen a los migrantes (Anguiano Téllez y Hernández Madrid, 2015), paralelamente a un interés en las migraciones internacionales, en una época que Castles y Miller (2009) definen la “era de la migración”. Por ejemplo, Sayad (1999) propuso un punto de vista novedoso acerca del tema, en un texto póstumo publicado a través de un trabajo de revisión de notas y apuntes por parte de Pierre Bourdieu. Según el sociólogo argelino, las ciencias que se ocupan de las migraciones, y que tratan el tema en término de flujos, se limitan a producir saberes que alimentan la explotación de los migrantes y perpetúan la imagen de ellos como fuerza de trabajo pasiva frente a las dinámicas globales (Sayad, 1999). Uno de los principios fundamentales de la teoría de este autor es que cada emigración es también una inmigración, y viceversa: una investigación que no tome en cuenta ambos aspectos resulta incompleta y superficial.

Otra propuesta es el carácter político del fenómeno: los aspectos sociales, económicos jurídicos y políticos de las migraciones son el producto de un “pensamiento de estado”, y al mismo tiempo una reproducción de éste. Las formas de pensar este fenómeno derivan de las categorías que el Estado nación construye para afirmarse a sí mismo, como homogeneidad, fronteras, e integridad (Sayad, 1999). En este contexto, el migrante se percibe como una amenaza, como un actor fuera de lugar, poseedor de una culpa originaria que le impide actuar como elemento neutral en la sociedad receptora. A partir de la doble ausencia del inmigrado, en su comunidad de origen y en el lugar en donde llega, Sayad (1999) pone en discusión las políticas de estado y sus consecuencias. Reflexionando sobre esto, Bourdieu (2002) hace una distinción entre el extranjero, quien goza de la libertad de un desplazamiento entre dos lugares, y el inmigrado, quien es fuera de y sin lugar. Ambos están alejados de las identidades que les corresponderían, pero sus recursos y posibilidades son diferentes.

Otros trabajos que se centraron en el migrante como sujeto son, por ejemplo, el de

Chambers (1995), que tomó en consideración los cambios culturales relacionados con el mundo global, y en este contexto posicionó a las migraciones internacionales a la base de transformaciones que alimentan las realidades de los migrantes y de quienes no emigran. También, el enfoque de las “redes migratorias”, que hace énfasis en las relaciones sociales como motor y vínculo entre los actores: a través de éstas, los migrantes tienen cierto nivel de control sobre sus desplazamientos, y la misma puede causar una permanencia de flujos migratorios cuando las motivaciones iniciales de los mismos ya no persisten (Durand y Massey, 2003). En la misma dirección, Appadurai (2001) formuló una teoría de la “ruptura” en la cual las migraciones, así como las extensiones tecnológicas masivas propias del siglo XXI, estructuran un cambio entre el pasado y el presente, creando nuevas subjetividades e identidades postnacionales. Paralelamente, el mundo imaginado a partir de los medios y la fluidez de las comunicaciones alimenta flujos transfronterizos.

Una de las propuestas más en boga, desde hace dos décadas, es la del paradigma de la movilidad, que “se refiere no sólo a la circulación de personas y cosas, sino también a la de las ideas y de la información” (Labrecque, 2018:103). A través de un enfoque relacional, la movilidad se estudia a través de un diálogo con otras formas, como los tiempos de la espera (Conlon, 2011), o la estabilidad y la inmovilidad (Blunt, 2007). Entre los primeros textos en desarrollar el paradigma de la movilidad se encuentran Sheller y Urry (2006), y Urry (2007). En el primero, los autores presentan el “nuevo paradigma de la movilidad”, que critica las ciencias sociales por no examinar como “las espacialidades de la vida social presuponen (y frecuentemente involucra un conflicto acerca de ello) los movimientos de personas, reales e imaginados, de lugar a lugar, de persona a persona, de evento a evento” (Sheller y Urry, 2006:208).

En el libro *Mobilities*, Urry (2007) trata bajo esta perspectiva varios fenómenos como migraciones, diásporas, refugiados, viajes, turismo, comunicaciones, redes digitales, y otros que define como “cuestiones sociales de movimiento”, y que caracterizan la dinamicidad de la realidad contemporánea. El nuevo paradigma quiere explicar la aumentada liquidez entre algunos contextos, así como los “patrones de concentración que crean zonas de conectividad, centralidad, y empoderamiento en algunos casos, y de desconexión, y exclusión social en otros casos (Sheller y Urry, 2006:2010). Para ello, propone analizar las movilidades no en sus ámbitos cerrados, sino en sus “interdependencias fluidas” (Sheller y Urry, 2006:212).

Ahora bien, como sugerido por estas teorías, para pensar en los sujetos migrantes de los que trata esta tesis hay que tomar en cuenta en qué contexto se desarrollan sus

migraciones. A gran escala, estas movilidades se insertan en los desplazamientos de personas pertenecientes a pueblos originarios mexicano, entre Estados Unidos y México. Éste se considera hoy en día como el corredor migratorio más grande del mundo (Echeverría Victoria, 2011), hasta el punto de que Durand (1998) habla, para este caso, de una “cultura de la migración”. Este segundo país es una zona de origen, tránsito, destino y retorno de migrantes respecto al país vecino, debido sobre todo a su posición geopolítica (Adler, 2000).

Los acuerdos entre las dos naciones determinaron en diversas épocas que los flujos de migrantes se conformaran por proporciones diferentes de documentados e indocumentados. Por ejemplo, el Programa Bracero, establecido entre estos dos países en el periodo de la Segunda Guerra Mundial, fue creado para suplir a la falta de mano de obra en campo agrícola en ese 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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:64). Alba, analizando éste y programas parecidos, señala lo siguiente:

Un punto de vista compartido tanto por los países destinatarios como por los países de origen de los trabajadores era que la transferencia de trabajo de estos últimos a los primeros redundaría en una mejor utilización de los recursos del sistema económico internacional, que el intercambio representaría un mejoramiento de nivel de ingresos y empleo del sistema. Los países importadores de fuerza de trabajo complementarían sus mercados laborales para lograr un crecimiento sostenido y una producción mayor, metas que de otro modo se verían limitadas por falta de mano de obra. Se suponía que los países exportadores de fuerza de trabajo se beneficiarían por el regreso de trabajadores más calificados, por las remisiones monetarias enviadas a los lugares de origen y por una reducción del desempleo. Hoy en día, esta sabiduría convencional ha sido ampliamente cuestionada. Sin embargo, ese cuestionamiento no ha detenido el flujo internacional de trabajo migrante. (1985:201)

Los presidentes Franklin D. Roosevelt y Manuel Ávila Camacho firmaron el acuerdo que entre 1946 y 1964 permitió el ingreso legal a los Estados Unidos de 4 millones 646 mil 199 trabajadores mexicanos con contratos, y muchos otros de forma indocumentada (Durand y Massey, 2003). Se calcula que entre 1949 y 1964 éstos últimos fueron en promedio 90 mil al año, y el incremento anual fue de más del 30% (Carassou, 2006). Mientras en 1970 eran 800 mil, y en 1980 poco más de 2 millones, en 2000 el número de mexicanos residentes en el país vecino llegó a casi 9 millones de personas (Zúñiga y Acevedo, 2005:20).

Del total de los mexicanos en ese país, Passel y Cohn (2008) afirman que dos tercios son indocumentados, mientras Camarota señala que “el 28% de todos los inmigrantes están en el país de forma ilegal. Aproximadamente la mitad de los mexicanos y centroamericanos y un tercio de los suramericanos están aquí ilegalmente” (2012:4). En 2012, 6.7 millones de inmigrantes indocumentados mexicanos vivían en los Estados Unidos, lo que hace de esta población el 59% de todos los indocumentados (Baker y Rytina, 2012).<sup>49</sup> El estado con más residentes sin documentos legales de permanencia es California, con 2.8 millones en 2012; siguen Texas (1.8 millones), Florida (730 mil), New York (580 mil) e Illinois (540 mil) (Baker y Rytina, 2012).

En un documento de la U.S. Commission on Immigration Reform, se puede leer que la inmigración a los Estados Unidos “ha creado una de las naciones multiétnicas más exitosas del mundo” (1997:25). Sin embargo, los trabajadores mexicanos, según Canales, se caracterizan por una dinámica laboral inestable y precaria, aunque su presencia es “fundamental para determinados procesos productivos y ocupacionales en el sector servicios” (1999:15). Estos individuos, que se insertan en su mayoría en flujos migratorios circulares,<sup>50</sup> y entran en el mercado laboral del país extranjero, forman parte de una categoría que este autor define de “trabajador internacional” (Canales, 1996). Ya en los años 80, Alba señalaba que el patrón migratorio de los mexicanos se estaba caracterizando como más heterogéneo y complejo, y que “el perfil del migrante mexicano indocumentado ya no es exclusivamente el de un trabajador agrícola de temporada, e incluye cada vez más a personas calificadas y semicalificadas que se unen a las filas de otros trabajadores extranjeros en muchos sectores industriales y de servicios de la economía estadounidense” (1985:205).<sup>51</sup>

Hoy en día, adentro de esta diversidad, tienen un lugar importante los indígenas, que empezaron a emigrar desde México a partir de la segunda mitad del siglo XX, y que “a pesar de constituir un movimiento de población más reciente que el de muchos grupos de mestizos –por ejemplo, de Guanajuato, Jalisco y Michoacán–, han logrado constituir significativas organizaciones sociales con el fin de reclamar sus derechos como

---

<sup>49</sup> Ver también Durand y Massey, 2003; Durand, 2007; Ariza y Portes, 2007.

<sup>50</sup> Según Gomis (1994) uno de los aspectos fundamentales de esta migración es la circularidad, lo que implica varios desplazamientos de ida y regreso desde y a el país de origen. Para el tema de la migración circular, en el caso de Brasil, ver también De Souza, 1986.

<sup>51</sup> Cárdenas Gómez (2014) explica que en las últimas décadas se han registrado cuatro transformaciones importantes en México en relación a este fenómeno: el destino final se ha diversificado, y son muchas las ciudades nacionales a donde llegan los migrantes; el volumen de indígenas involucrados en el proceso aumentó; mujeres y niños se incorporaron; los habitantes de las grandes ciudades, antes destino, también emigran, sea al extranjero o a centros urbanos más pequeños.

trabajadores y, en forma más amplia, sus derechos humanos” (Solís Lizama y Fortuny Loret de Mola, 2012:103).<sup>52</sup> En 2002 Burke estimaba que cada año emigran de un país al otro 30 mil indígenas mexicanos. Mientras la presencia en el extranjero de algunos pueblos originarios, como mixtecos zapotecos (Oaxaca), y purépechas (Michoacán), empezó hace varias décadas, el caso de los yucatecos, como explicaré en los siguientes apartados, es más reciente (Solís Lizama y Fortuny Loret de Mola, 2012).

Clifford argumenta que migración y diáspora introdujeron en la experiencia de los indígenas contemporáneos una “complejidad contradictoria respecto a la pertenencia” (2007:85), adentro como afuera de las estructuras nacionales. Para el caso mexicano, Castillo argumenta que la “migración étnica” tiene la particularidad de que se le agrega el factor de la “ambigua desigual y tensa relación entre el Estado y los grupos indígenas” (2016:231). Los desplazamientos de esa parte de la población se relacionan con las problemáticas “de un Estado que, crónicamente, no ha garantizado ni garantiza los derechos sociales constitucionales (educación, salud, techo, trabajo, derecho a la tierra) a los pueblos indígenas” (Castillo, 2016:231).

A este propósito, Delugan señala que los pueblos originarios hoy en día se enfrentan con dinámicas transnacionales que “crean nuevas experiencias que continúan a desafiar definiciones limitadas de indigenismo que exigen una fijeza geográfica o cultural (en el sentido de lazos inmutables con un lugar y unas tradiciones)” (2010:83). Al mismo tiempo, esta autora, así como Biolsi (2005) plantea la emigración de la población indígena en términos de “hemispheric migrations”, como un acto de rebeldía frente al despojo operado por las naciones en las cuales viven. Para Baquedano-López y Janetti, “la emigración hemisférica de grupos indígenas de América Latina se puede entender como un acto de auto-preservación frente a la guerra civil y a las políticas neoliberales” (2017:163) que privaron y privan a estos actores de sus tierras, y siguen afectando sus vidas.

Con el fin de explicar dichas dinámicas de despojo y privación en el caso yucateco, en el siguiente apartado describiré las transformaciones socioeconómicas de las últimas décadas, y sus repercusiones en las cuestiones de tenencia de tierra, trabajo y marginalización de las poblaciones indígenas. De ahí, en el último apartado de este

---

<sup>52</sup> Los primeros y más conocidos estudios sobre mirantes indígenas mexicanos en los Estados Unidos son los de Kearney y Nagengast (1989); Nagengast, Kearney y Stavenhagen (1992); Kearney (2000); Velasco Ortiz (2002, 2005); Foz y Rivera-Salgado (2004a); Besserer (2004); Escárcega y Várese (2004); López (2007); Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer (2008).



capítulo, trataré la migración en este contexto como una de las respuestas a las situaciones descritas.

### **3.2 El contexto de la migración yucateca: transformaciones socioeconómicas**

A partir de las reflexiones sobre la migración y, en particular, la migración indígena del apartado anterior, aquí quiero seguir el hilo del discurso que me llevará a describir la migración yucateca, en apartado 3.2.2, y la migración desde Xohuayán en el Capítulo 4. Para hacerlo, abordaré algunos aspectos del contexto yucateco, en general, y del sur del estado, que considero fundamentales a la hora de entender el fenómeno migratorio: los cambios que interesaron el sistema de tenencia de tierra en las últimas décadas, la marginalización que caracteriza muchas comunidades indígenas y las transformaciones, principalmente económicas, que tuvieron lugar en el sur de Yucatán. Además de hablar de esta zona, me enfocaré en el pueblo estudiado, proporcionando datos sobre las tierras ejidales y los problemas causados por su repartición.

#### **3.2.1 Ejido, cambios económicos, y marginalización**

El ejido es un sistema de tenencia de la tierra introducido en México a principios del siglo pasado. Nadal lo define como “un sistema híbrido que entreteje modernidad y tradición” (2010:183), y lo explica así:

Es moderno porque el poder queda desligado de los aspectos religiosos, lo que es una ruptura importante con las representaciones indígenas de lo político. Es moderno porque, en vez de empobrecer (como es el caso de los cargos tradicionales), es una fuente de enriquecimiento personal y juega un papel en la diversificación social del ejido. En fin, porque los hombres poderosos compiten para imponer a sus candidatos en lugar de buscar un consenso interno, y se alejan de la función de un consejo de ancianos tradicional. Con todo, la permanencia de estos patriarcas nos permite afirmar que el sistema de autoridad ejidal reproduce unas características de los sistemas políticos indígenas: no hacer una ruptura entre lo público y lo privado, entre lo político y el parentesco; entre lo político y lo religioso, pues el respeto a los ancianos y a los hombres influyentes revela que la representación sagrada del poder sigue vigente en las representaciones locales del poder. (Nadal, 2010:183).

Esa autora sigue describiendo la estructura político-administrativa y agraria del ejido, afirmando que está “íntimamente vinculada con el sistema de partidos políticos. Por ello, esta asociación de lo político con lo económico ha generalizado la confusión entre los deberes del Estado y la generosidad de un partido, ocultando el verdadero papel

del Estado” (Nadal, 2010:176). El clientelismo, concluye Nadal, “se ha vuelto desde entonces el paradigma de las relaciones de fuerza implicadas en el campo” (Nadal, 2010:176). Dichas relaciones de fuerza, en el caso del discurso sobre el ejido, se han manifestado en la tensión entre los derechos individuales y los colectivos (Goldring, 1996). Magazine explica lo siguiente:

Una de las reformas más significativas de la Revolución de 1910 consistió en que las tierras confiscadas por las haciendas y plantaciones debían ser devueltas a las comunidades rurales bajo la forma de ejidos. El sistema ejidal combina la administración comunal con los derechos de usufructo individual, en tanto que el gobierno federal se reserva el papel de supervisor. La reforma constitucional de 1992 permitió, no obstante, la venta de tierras ejidales. Hay que observar, empero, que antes de esta reforma el gobierno ya había efectuado la privatización de ejidos en los casos de expansión urbana. (2015:58)

La reforma de 1992, a través de la cual se modificó el artículo 27 constitucional para permitir la privatización y venta de los ejidos o partes de ellos, llevó a muchos ejidatarios a vender sus tierras para satisfacer necesidades urgentes, como en el caso de los daños causados en la península por los huracanes Gilberto (1988) e Isidoro (2002). Las tierras ejidales y comunales desde ese entonces “han venido cambiando de mano, dando origen al fenómeno del neolatifundismo” (Oemichen Bazán, 2013:23).

Dos años después de la reforma, en 1994, en el marco de una política neoliberal, entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA). Como consecuencia de este acuerdo, estipulado entre México, Canadá y EE. UU., más campesinos se quedaron sin tierras, a causa de las dificultades económicas y de la privatización de éstas. Nuevamente, las poblaciones indígenas fueron desterritorializadas, mientras que nuevos colonos, las corporaciones, invertían en las tierras y en la economía de México (Baquedano López, 2019). Los intereses capitalistas de EE. UU. sobre América Latina perpetúan vínculos de tipo colonial, lo que lleva Baquedano López (2019) a considerar la migración hacia este país como una forma de autopreservación y de protección de las generaciones futuras, como menciono en el apartado anterior.<sup>53</sup>

Carlos Armando Dzul Ek, el intelectual y dramaturgo oriundo de Oxkutzcab que menciono en el apartado 2.4, me explicó que en la zona sur del estado existen tierras ejidales, privadas o fondos legales. Sobre el ejido comentó:

El ejido son las tierras que manejan los ejidatarios. Todas las tierras... la mayoría de las tierras que hay en Oxkutzcab son del ejido, pero sin embargo

---

<sup>53</sup>Para más detalles sobre la transformación del ejido, ver Cornelius y Myhre (1998). Para el caso de Yucatán, Bianet Castellanos (2010) y Torres-Mazuera (2016).

hace algún tiempo cualquier campesino puede trabajar la tierra, porque no tienen dueño en este momento y los campesinos la trabajan, pueden construir su casa, pueden sembrar los árboles que quieran, pueden trabajarlas. Ahorita está creando un gran problema sobre eso, porque los ejidatarios quieren estas tierras [...]. O si no, actualmente están pidiendo, [...] de tantos campesinos que hay en Oxkutzcab, les están pidiendo 200 pesos por hectárea, no sé para cuántos años [...]. Y un montón de campesinos que hay, todo este dinero se les queda a ellos, los ejidatarios de Oxkutzcab son un poco más de 700 y cuántos miles de campesinos hay, los ejidatarios de Oxkutzcab son como 720, 750...no llega ni a mil. (noviembre de 2014)

Dzul añadió que hoy en día los ejidatarios heredan los derechos sobre las tierras, y que su padre, que era campesino, “iba mucho a la Agraria, [...] la oficina donde se manejan las tierras del ejido, Agraria le dice, y dijo que sí, anotaron su nombre, le dieron su credencial de ejidatario” (noviembre de 2014). Antes de fallecer, el padre de Dzul cedió su parte del ejido a su hijo mayor, sin embargo, quién hereda la tierra puede ser cualquiera de los hijos, o la esposa. Otra forma de poseer la tierra es la del fondo legal que tiene el mismo precio, 200 pesos por hectárea. A propósito de éste, comentó:

Son tierras abandonadas, abandonadas quiere decir que no tienen dueño, no tienen dueño, a no tener dueño el ayuntamiento, no la comisaría ejidal, el ayuntamiento se adueña de esta tierra, y como son tierras cercanas, hazte cuenta que aquí está la población, aquí está la población, estas tierras están unidas al pueblo, donde terminan las casas, allá están estas tierras que no tienen dueño. En Maní le decían *jo' káaj, jo' káaj*, quiere decir cabo, en el cabo del pueblo [...]. Acá en [Oxkutzcab] hay fundo legal, y cuando uno quiere, tú no tienes casa, necesitas casa para vivir, necesitas un terreno, un terrenito para vivir, o hay unos que... señores que están trabajándolo, saben que es de ellos, pero no tienen el papel, el día que quieran van y dicen: estoy trabajando este pedazo de tierra, a ver si me dan el papel. Entonces les dan el papel, pero generalmente se les da a las personas que no tienen terreno para vivir, es para vivir. También se puede para cultivar. Por ejemplo, yo tengo uno acá en el cabo, este... lo compré, porque lo tenía un señor que era un terreno cultivado también, lo compré y lo tengo hasta la fecha, y el papel dice Fondo Legal [...], en los papeles del Fondo Legal se dice que no se puede vender, el ayuntamiento te lo obsequia, te lo da, pero si tiene dueño, yo hablo con el dueño, llego a un acuerdo con él por el precio, y él me lo vende yo a él le pago y luego voy al ayuntamiento con él, para decir que él me está cediendo el terreno. (noviembre de 2014)

Finalmente, están las propiedades privada, que “están bien remuneradas, y como que Oxkutzcab es un centro agrícola muy importante, es un centro rector, creo que es el que tiene más posibilidades en todo Yucatán, entonces la propiedad privada cuesta mucho, y también la ejidal, pero no le llega a lo que es propiedad privada” (noviembre de 2014). Ésta se registra en el Catastro, mientras el ejido no, “solo en la Agraria [...], es una hojita

nada más, donde te ponen las condiciones, que debes trabajarlo, debes tenerlo limpio, si no lo trabajas te lo pueden quitar” (Oxkutzcab, noviembre de 2014). Dzul terminó comentándome que la propiedad privada es la más anhelada, y que “ahora el ejido se puede comprar, se puede comprar y lo puedes convertir en propiedad privada [...]. Muchos ricos de Yucatán han comprado el ejido, los de Mérida han comprado ejidos [...] y veo que otra vez la tierra está volviendo a mano de los ricos, de los terratenientes” (Oxkutzcab, noviembre de 2014).

A propósito de la tenencia de tierra en la comunidad estudiada, en un artículo de 2003 se afirma lo siguiente:

En el ejido de Xohuayán, la norma comunitaria establece que todo habitante, nativo de allí, puede trabajar las tierras según su capacidad familiar, sin que otra ley disponga lo contrario. La reciente aplicación de la nueva ley agraria de 1993, según la cual los ejidos como Xohuayán podían dividir su territorio en parcelas individuales y privatizarlas, no prosperó y las instituciones gubernamentales tuvieron que acatar la decisión política local de mantener el «uso común» de la tierra [...] El uso común es, en definitiva, una institución local de gran inclusión política que revela la obligación histórica comunitaria de reciprocidad intergeneracional.” (Moya García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003:12)

Sin embargo, según mis datos, en Xohuayán la distribución de las tierras y las ventas de partes del ejido han creado problemas para la comunidad. Durante la junta de ese pueblo en el marco de la Consulta para la Identificación de las Comunidades Mayas del Estado de Yucatán (Oxkutzcab, 12 de noviembre de 2014), se tocaron los temas de tierra y propiedad. Los representantes de la comisaría contestaron varias preguntas diciendo que el territorio del pueblo mide 1700 hectáreas, y está dividido en ejido, fondo legal, parcela y uso común. Sin embargo, comentaron, no hay igualdad en la distribución de la tierra, porque algunos poseen más que otros. Agregaron que hace más o menos 20 años los hombres vivían casi exclusivamente del campo, mientras que ahora no pueden trabajar la tierra: el gobierno no apoya a todas las personas, la gasolina es muy cara, y el proceso de la siembra es más complicado. Señalaron que hace 30 años las siembras se organizaban por temporada, pero ahora, a causa de unas plagas que infestan las tierras y de los costos elevados de los químicos necesarios para combatirlos, muchos campesinos dejan su trabajo.

El ejido de esta comisaría es discontinuo, y los ejidatarios son 68: cada uno tiene un terreno de 30 mecates, y a éstos se suman otros 30 donde se encuentra el pueblo. Un anciano del pueblo me contó que hace seis años los ejidatarios se repartieron las tierras

comunes, y los comuneros<sup>54</sup>, todos los hombres del pueblo mayores de 18 años que no tienen este título, ya no pudieron acceder a ellas. Añadió que, si ellos pudieran organizarse y elegir a un representante que discutiera con los ejidatarios, “sería diferente, porque ellos [los comuneros] son más. Pero no lo hacen, este es el problema” (Xohuayán, diciembre de 2014). Durante la junta mencionada arriba se tocó ese tema, y los presentes comentaron que el título de ejidatario es hereditario, así que quienes no pertenecen a esa categoría no tienen tierras, porque, evidenciaron, los ejidatarios no se lo permiten. Los comuneros, agregaron, poseen solo el lugar donde construyeron su casa. En los últimos años, también se crearon pleitos en la comunidad, después de que algunos vendieran tierras ejidales.

Un día, mientras me encontraba en Xohuayán, un señor de la comunidad, don Adrián, me habló de unos hombres que él conoce, y que viven en las afueras del pueblo (en las zonas no cultivadas definidas “monte”), y solo comen lo que producen, sobre todo huevos y frijoles. Estas personas, comentó, viven mucho, contrariamente a los que viven en el pueblo. Eso, me explicó, se debe a la alimentación, en el caso de esos últimos: “Puros química, puro Pepsi que te mata. Hasta el mango que comemos [me lo indica] está lleno de química, porque está fumigado” (Xohuayán, abril de 2017). Le pregunté por qué siguen comiendo así, si saben que les hace daño, y respondió: “Igual nos moriremos según diga nuestro destino, así que no importa” (Xohuayán, abril de 2017).<sup>55</sup> De ahí, y en relación con los temas del progreso y del trabajo, empecé a preguntarme: ¿Qué pasó con el campo? ¿Qué cambió para que don Adrián llegara a decir que todo lo que se come en el pueblo está infestado por químicos y perjudica la salud de la gente? ¿Cuál es el contexto que estos migrantes dejan para ir a buscar trabajo en el Norte? En el siguiente apartado me propongo dar unas respuestas a estas preguntas.

### 3.2.2 El sur del estado: transformaciones

Como señala Be Ramírez (2011), los expertos han clasificado las tierras yucatecas según criterios diferentes: según Villanueva Mukul (1990), a partir de 1980 se conformaron cuatro regiones, tres agrícolas (la henequenera, la maicera, la ganadera y la citrícola), y una extractiva-industrial (la litoral-pesquera). En otro texto, se señala la

---

<sup>54</sup>Carlos Armando Dzul Ek me comentó que, en su opinión, el término comunero hace referencia a cuando las personas trabajaban las tierras en común, “cuando en grupo, entre todos, trabajan la tierra y se reparten las utilidades entre todos” (Oxkuztcab, noviembre de 2014). En Xohuayán, las personas usan este término para referirse a los habitantes de la comunidad que no son ejidatarios.

<sup>55</sup> Sobre la noción de “sweerte”, ver Le Guen, Samland, Friedrich, Hanus, y Brown (2015).

presencia de cuatro zonas, la henequenera (noroeste), la región Puuc (sur), la maicera (oriente), y la ganadera (norte) (Quintal Avilés, Bastarrachea, Briceño *et al.*, 2003). Finalmente, Guzmán Medina (2005), individua una zona henequenera, una maicera-ganadera, una citrícola y una costera. Rosales y Rubio explican que, en Yucatán:

La presión creciente sobre la tierra y la falta de reglamentaciones adecuadas han llevado a la disminución del tiempo de barbecho y el deterioro creciente de la vegetación originaria de selva mediana, predominando los llamados montes bajos. El consiguiente descenso de la productividad de la milpa se ha contrarrestado con la utilización de insumos químicos y semillas mejoradas, y algunas otras modificaciones al sistema milpero, como la no quema y la labranza mínima. El uso continuo de algunas parcelas de “kankabales” (tierra roja con cierta profundidad), sea con maíz o con hortalizas, es otra alternativa para los campesinos. (2010:234)

Como menciono al final del apartado anterior, los cambios en las formas de cultivar la milpa, y las dificultades que eso conlleva hoy en día han llevado, en varias zonas, al abandono del campo y a muchas transformaciones en las comunidades campesinas. Ya en 2003 unos autores afirmaban que “la sustentabilidad del sistema milpero está amenazada por el acortamiento de los periodos de descanso (barbecho) de las tierras (de cerca de 20 a menos de 7 años), además que la diversidad de cultivos integrados en el sistema es cada vez menor. Sucede lo mismo con la diversidad de la vegetación de las zonas sobre-explotadas” (Moya García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003: 8).

Kray (2005) explica que, desde 1980, la vida en Dzitnup, comisaría del oriente del estado, ha cambiado radicalmente. Los empleos en el campo disminuyeron a causa de una crisis en el ámbito agrícola provocada por la falta de tierras ejidales, el empobrecimiento del suelo, la remoción del apoyo del gobierno al precio del maíz, y los acuerdos de libre comercio (GATT y NAFTA). La misma autora comenta uno de los resultados de la ya mencionada reforma del Artículo 27 de la Constitución, con la cual el Gobierno Federal hizo posible la venta de las tierras ejidales: en Dzitnup como en otras localidades, quienes querían seguir siendo campesinos y preservar las tierras para futuras generaciones se quedarán sin el apoyo del gobierno (Kray, 2002).

La autonomía de las actividades económicas fue fomentada también por las políticas agrarias federales de finales de los 80, que incluían una reducción de las ayudas económicas para maíz y fertilizantes. Eso significó que el precio de venta del maíz ya no justificaba el trabajo requerido para cultivarlo. Como consecuencia, quienes pudieron abandonaron el campo. Kray (2002) explica que, cuando ella hizo su investigación, al

principio de este siglo, en Dzitnup ningún hombre menor de 30 era campesino. Rosales y Rubio explican en detalle las dificultades con las que se enfrentan los campesinos en esa región:

Pese a la diversidad de actividades y productos y su volumen obtenido, los bajos precios pagados en la localidad y la dificultad de transporte y acceso a un mercado justo son condiciones que generan un constante intercambio desigual, bajos ingresos y una economía familiar deficitaria y en continuo endeudamiento con los comerciantes locales. El carácter aleatorio de la agricultura de temporal y los siniestros ambientales inciden también en la insuficiencia del maíz y en los bajos ingresos y niveles de bienestar.” (2010:234)

Gaskins (2003) describe los cambios que interesaron un pueblo yucateco de la zona oriente del estado (Sisbichén) durante 20 años, desde los 80. En los 50 años anteriores a esa década, explica, la vida no había cambiado mucho: todos los hombres de la comunidad cultivaban maíz, a parte uno. Las actividades económicas eran varias, los hombres criaban abejas para vender la miel, y pequeños animales, cultivaban productos destinados a la venta, y hacían trabajos esporádicos (había peluqueros, sastres y hierbateros). El cultivo del maíz no era solo la fuente principal de alimento de las familias, sino que la venta de ese cereal procuraba los mayores ingresos. Las actividades de las mujeres se concentraban en el ámbito doméstico, y los niños ayudaban a ambos padres, así que el grupo familiar funcionaba como una unidad laboral (Gaskins, 2003).

En los 80, los habitantes de Sisbichén se enfrentaron con nuevos desafíos económicos: la mortalidad infantil decreció y la población creció rápido, lo que causó un problema de escasez de tierras. Al mismo tiempo, una creciente inflación y los controles del gobierno sobre el precio del maíz procuraron una disminución de la disponibilidad económica de los habitantes de la comunidad, así como lo hizo el aumento del precio del oro que, explica la autora, es usado comúnmente por las familias como inversión y forma de ahorro de dinero en joyas, normalmente regaladas a las mujeres (Gaskins, 2003). También intervinieron otros factores, como el huracán que llegó a la península en 1988 y devastó los cultivos de maíz. A partir de estas situaciones, se crearon nuevas oportunidades económicas: el comercio se vio facilitado por nuevos caminos que conectaban la comunidad con pueblos más grandes, la asistencia sanitaria y las escuelas mejoraron sus infraestructuras, se instaló la electricidad, aumentó el número de cultivos irrigados, y muchos hombres encontraron oportunidades laborales en el creciente polo turístico de Cancún y en la construcción de carreteras (Gaskins, 2003).

Gaskins (2003) evidencia el cambio en las formas de ganar dinero en Dzitnup: si antes, en los 80, predecir los ingresos familiares era más fácil, a partir de los 2000 las horas de trabajo aumentaron, y el ambiente laboral se volvió más hostil. Eso determinó también un aumento en el consumo de bebidas alcohólicas. El trabajo de las mujeres también cambió: se introdujeron nuevas formas de ganar dinero, como consecuencia de la reducción de los tiempos necesarios para resolver las tareas domésticas. La mayoría de las mujeres implementó la crianza de pequeños animales en su corral, para venderlos, o abrió tiendas en el pueblo, y algunas se fueron a trabajar como empleadas domésticas o vendedoras en Cancún. En general, se vieron más directamente involucradas en las actividades económicas familiares. La autora concluye que los desafíos que llevaron “del maíz al dinero” (Gaskins, 2003:271) no representaron un cambio fundamental en los valores culturales, sino una respuesta local a las nuevas oportunidades económicas.

Dicho abandono de la milpa, en la mayoría de los casos, no depende solo de una decisión laboral tomada por los milperos, sino de las condiciones que todos los cambios mencionados llevaron consigo. Como explican Rosales y Rubio:

Pese a la diversidad de actividades y productos y su volumen obtenido, los bajos precios pagados en la localidad y la dificultad de transporte y acceso a un mercado justo son condiciones que generan un constante intercambio desigual, bajos ingresos y una economía familiar deficitaria y en continuo endeudamiento con los comerciantes locales. El carácter aleatorio de la agricultura de temporal y los siniestros ambientales inciden también en la insuficiencia del maíz y en los bajos ingresos y niveles de bienestar. (Rosales y Rubio, 2010:234)

También, explica Nadal:

La reciente diversificación política del campo, con la multiplicación de los partidos políticos que distribuyen los recursos [...] no ha acabado ni con el clientelismo ni con la confusión relativa al deber del Estado. Los recursos públicos siguen siendo utilizados con la misma perspectiva electoralista. El único cambio ha sido la diversificación de los programas y, en particular, de los recursos.” (2010:176).<sup>56</sup>

Según Baños (1989), hace dos décadas el sur y el oriente de Yucatán mantenían, en varias medidas, una organización basada en el cultivo del maíz, a diferencia de otras regiones de ese estado, que ya no desarrollaban su economía alrededor de la milpa. Sin embargo. A propósito de la región maicera, Flores López (2010) habla de una totalidad

---

<sup>56</sup> Cuando esta autora habla de clientelismo, se refiere a una lógica clientelar que, en su opinión, “se redefine dentro de la lógica mesoamericana de reciprocidad y reactiva las representaciones tradicionales del poder, imponiendo la sumisión a los representantes de la autoridad externa. (2010:178)



no homogénea en donde “se alternan comunidades que, en efecto, mantienen en mayor o menor medida aquellas formas de organización tradicional con muchas otras en las cuales los modos de transformación étnica tienen mayor peso. La zona de economía tradicional es dinámica.” (Flores López, 2010:150). Ese autor evidencia que “dinero y bienes materiales [...] están arraigados profundamente en las economías locales. La apicultura con fines comerciales, la migración, la confección de vestidos y hamacas, y la ganadería a baja escala constituyen parte integrante de las actividades productivas de las que se obtiene una proporción importante del ingreso” (Flores López, 2010:150).

Rodríguez Balam afirma que “el llamado cono sur del estado presenta particularidades específicas con respecto al resto del territorio yucateco; no sólo en materia de geografía, sino también en el ámbito de configuraciones socio-culturales” (2013:71). En este panorama, desde finales de los años 50 del siglo pasado, Oxkutzcab destacó por volverse rector de un proceso de “revolución agrícola” (Lazos, 1995:127). 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)

Dicho proceso, a partir de los 70, derivó en una abundante producción de frutas a través de la introducción de nuevas tecnologías y variedades de cultivo, y el municipio empezó a ser conocido como “la huerta de Yucatán”. Hervik (2001) señala que las actividades económicas en Oxkutzcab, que hace 50 años se consideraba un pueblo de campesinos, cambiaron de manera importante. Hoy en día, explica este autor, “las milpas han desaparecido virtualmente del área” (Hervik, 2001:351), aunque varios campesinos del municipio siguen cultivando tierras a 30 km de la comunidad, cerca de Xul. Como consecuencia del aumento de la comercialización de frutas y vegetales, y en los 60, explica este autor, llegaron a la zona grandes proyectos de inversiones económicas, como el Plan Chaac y el Plan Tabi.<sup>57</sup> La difusión de sistemas de riego en los campos con fines

---

<sup>57</sup>En 1964, el Gobierno Estatal implantó el Plan Chaac “a fin de promover nuevas alternativas de producción agrícola ante la contracción del mercado internacional del henequén” (Villanueva Villanueva y

comerciales aceleró la comercialización y trajo muchos cambios: por ejemplo, disminuyó el cultivo en los conucos<sup>58</sup>, mientras que creció la producción en los solares (Hervik, 2001). Según Rosales y Rubio:

La presión creciente sobre la tierra y la falta de reglamentaciones adecuadas han llevado a la disminución del tiempo de barbecho y el deterioro creciente de la vegetación originaria de selva mediana, predominando los llamados montes bajos. El consiguiente descenso de la productividad de la milpa se ha contrarrestado con la utilización de insumos químicos y semillas mejoradas, y algunas otras modificaciones al sistema milpero, como la no quema y la labranza mínima. El uso continuo de algunas parcelas de “kankabales” (tierra roja con cierta profundidad), sea con maíz o con hortalizas, es otra alternativa para los campesinos. (2010: 234).

En los ejidos de Oxkutzcab, Yaaxhom, Emiliano Zapata y Cooperativa, algunos colindantes con Xohuayán, en 1960, el 75% de las familias cultivaba en sus milpas frutas y hortalizas; en 1988 este porcentaje había bajado hasta el 3% (Lazos Chavero, 1995). Lazos (1995) registró que, entre estas dos fechas, el volumen de actividades comerciales llevadas a cabo en el solar aumentó del 57%. Las inversiones en la economía de la zona fueron ayudadas por la construcción de nuevas carreteras y la creación de un mercado más grande en el municipio de Oxkutzcab, activo a partir de 1972 (Hervik, 2001). Ese mismo año, señalan Rosales Gonzales y Moya (1999), entre éste y otro municipio de la zona, Akil, abrió una juguera: esto incentivó nuevas inversiones y expansiones en los cultivos de cítricos.

Los resultados de esas transformaciones no fueron todos positivos: la creación en Oxkutzcab de un mercado al que acuden “intermediarios mayoristas a comprar frutas para distribuirlas en otros mercados, restaurantes y hoteles de Mérida y la zona turística de Quintana Roo” (Villanueva Villanueva y Güémez Pineda, 2016:67) causó una baja drástica en los precios de los productos. A pesar de las expectativas, la venta de cítricos en esta región del estado disminuyó a partir de las últimas décadas, y, con ella, los empleos y los salarios (Fortuny Loret de Mola, 2004). Según Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, hoy en día en esa zona hay “un alto nivel de desempleo y subempleo [...], aquellos campesinos que poseen pequeñas o medianas parcelas dependen de los altibajos de la oferta y la demanda de los productos cítricos” (2012:78).

---

Güémez Pineda, 2016:67). El objetivo era de “transformar la región en la principal área proveedora de cítricos de la zona” (Cornelius et al., 2008:34).

<sup>58</sup> Éstos son pequeñas milpas cultivadas en los cerros de la zona Puuc, donde gracias a las buenas condiciones de humedad se obtiene hasta tres cosechas en un año (Hervik, 1999).

Hervik explica que los cambios descritos, junto con las nuevas posibilidades de transporte en la zona, conllevaron la llegada de “un pequeño ejército monolingües español de comerciantes, turistas, burócratas, y otros” (2001: 355). Esto, junto con la creación de un nuevo hospital, de nuevas escuelas y programas escolares, y de nuevos canales comerciales disminuyó la esfera de interacción en lengua maya. Este autor comenta que “esos eventos locales tuvieron (y tienen) un papel fundamental en el cambio de la milpa a otras actividades agrícolas, y en los cambios en la lengua, la vestimenta y los patrones de interacción” (Hervik, 2001:355). Greene (1996) habla de cambios parecidos a los descritos por Hervik (2001), en un estudio sobre la comisaría Pustunich, en donde, según la autora, se registraron transformaciones en el uso de la lengua maya y de la ropa tradicional, y un desinterés en el trabajo en la milpa, el cual se tradujo en un progresivo abandono de la agricultura.

En una entrevista de 2017, Juanita Quintero, emigrada de Oxkutzcab que lleva 30 años en los EE. UU. y una de las fundadoras de Asociación Mayab, describió el cambio que interesó su municipio en las últimas décadas:

Quando yo, y la gente ni me lo cree, pero cuando yo fui a la escuela, estábamos en un pueblo, San Antonio, que se llama, y había un pozo que era un pozo para toda la gente que quisiera venir a sacar agua, y al lado del pozo había una casita de paja más chiquita que ésta, chica, chica, y entonces, con una maestra, la mitad de la clase era de los que les llaman pargolitos, que son kínder, y los de enfrente eran primer año, y ella los tenía que manejar todos. Era lo que estaba más cerca de la casa, y nos teníamos que venir caminando, no teníamos electricidad, no teníamos agua, teníamos que ir a buscar agua al pozo, y allí vivían un montón de familias, con niños, y todos teníamos que ir a la escuela, ya terminas el primer año, y si querías ir a segundo y tercer año, tenías que caminar más, a otra escuela, y si terminabas ya el tercer cuarto, y querías hacer el cuarto y quinto, hasta el sexto, pues tenías que ir al centro, era más caminada. Nosotros, nos mandó mi mamá a Mérida, con las monjas, en internado. Los que se quedaron y terminaron la escuela en el pueblo pues, mis hermanos, y luego terminas la primaria en Mérida y te querías ir a una preparatoria, pero en Oxkutzcab, sólo había una escuela donde terminabas de cuarto a sexto año [...]. Ahorita cuando llegas, increíble, ni lo reconozco. (San Francisco, mayo de 2017)

En el caso de Xohuayán, resultado de las transformaciones descrita es, entre otras cosas, un alto índice de marginalización (CONAPO, 2010). En un estudio sobre varias comisarías del cono sur del estado, entre las cuales ésta, Rosales y Rubio hablan de “comunidades marginadas de la agricultura de riego y comercial propia del sur del estado” (2010:234). Como explica Solís Lizama:

Antes de la migración *al norte*, los ingresos de las familias provenían sobre todo de la agricultura y, en menor medida, de la ganadería. Los campesinos de Xohuayán siembran maíz, frijol, calabaza, chiles, achiote y sólo en contados casos, cítricos. La milpa es de temporal, por lo tanto sus cosechas dependen de la llegada de lluvias en el tiempo preciso. La tenencia de la tierra es ejidal: en la década de 1990, con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (procede), casi todos los hombres adultos de la población recibieron su constancia de ejidatarios, que les daba derecho a usufructuar una determinada porción de terreno. En vista de que el ejido se repartió en la década de los noventa, ahora los hombres jóvenes sólo pueden acceder a las tierras por sucesión de derechos ejidales o mediante la compra de una parcela. Además de ser para consumo familiar, los cultivos de la milpa se comercializan en el mercado de Oxxutzcab y de esta manera los xohuanes obtienen recursos económicos para adquirir otros bienes”. (2017a:122)

A la luz de los cambios que vivió esa comisaría, la migración se volvió una opción deseable y, a menudo, próspera. Los campesinos del pueblo tienen derecho a las hectáreas de tierras dentro del ejido que puedan trabajar, sin embargo “como en el ejido no quedan ya muchos valles planos, hay muchos campesinos que buscan otras alternativas” (Moya García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003:8). Entre ellas, la compra de un rancho de propiedad privada, o la obtención de una parcela a través de la participación en una cooperativa local (Moya García, Caamal, Ku Ku, *et al.*, 2003). En general, los cambios económicos, territoriales y políticos que tuvieron lugar en Yucatán en las últimas décadas deben de tomarse en cuenta a la hora de considerar qué posibilidades laborales existen en el contexto que los migrantes dejan.

En este apartado presenté las transformaciones que vivieron en las últimas décadas las comunidades yucatecas en general y, en particular, las del sur, para terminar la discusión sobre el contexto desde el cual emigran las personas en las que se enfoca este trabajo. Queda claro que los cambios en las dinámicas y en la economía del campo que tuvieron lugar en las últimas décadas del siglo pasado afectaron la vida de los campesinos y de sus familias en muchos pueblos. La migración, interna como internacional, se presentó como una de las posibilidades para “salir adelante”, término que desarrollo en el tercer apartado del quinto capítulo. Si en el apartado 4.1 ahondaré en las motivaciones a la base de los desplazamientos en el área investigada, en el siguiente presentaré un panorama general del fenómeno migratorio en Yucatán, empezando por sus manifestaciones en la mitad del siglo pasado.

### 3.3 La migración en Yucatán

Las regiones centro, sur y sureste de México son las “proveedoras de migrantes más importantes con relación a la población de estas entidades. Son las únicas que, durante los últimos quince años, han registrado incrementos de la población migrante con relación al porcentaje de su población total (Cornelius, Fitzgerald, y Lewin Fischer, 2008:27-28). Entre el 2000 y 2005 hubo un incremento importante de dichas migraciones (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011). Como explica un documento redactado por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY), “en el año 2000, migraron a Estados Unidos 5,839 yucatecos; para el año 2007 sumaban un total de 170 mil yucatecos viviendo en Estados Unidos, y para el 2008 eran 180 mil yucatecos en la Unión Americana” (2011:s.p.) Estas cifras reflejan solo parcialmente los datos reales del fenómeno, por ser un subregistro total.

Aunque, a diferencia de otras, las regiones del sur y sureste de México, donde se encuentra Yucatán expulsan “a un pequeño porcentaje de sus habitantes” (Echeverría y Lewin Fischer, 2016:11), algunos autores consideran que concentra la mayor parte de los emigrantes indígenas del país (Durand y Massey, 2003; Fox y Rivera-Salgado, 2004). Los sujetos de la emigración desde la península son sobre todo maya hablantes, por lo que se trata de un “contingente migratorio culturalmente específico que conserva fuertes lazos simbólicos con su tierra y su comunidad de origen” (Lewin Fischer y Guzmán, 2006:9). En un artículo periodístico, Garance Burke (2002) describe el creciente número de migrantes indígenas yucatecos en San Francisco, que, explica, ya hace 15 años se notaba de forma impactante en las cortes de justicia, en las clínicas comunitarias de salud, y en las oficinas en donde los futuros trabajadores se informan a propósito de las posibilidades laborales.

En investigaciones recientes, “La Asociación Mayab<sup>59</sup> reporta que hay entre 20,000 y 25,000 mayas yucatecos viviendo en el Área de la Bahía en San Francisco. El INDEMAYA calcula que hay 50,000 mayas residiendo en Los Ángeles y 25,000 en San Francisco” (Cruz-Manjarres, 2015:3), y Kramsh y Whiteside (2008) confirman este último dato. Sepúlveda (2013b), en una entrevista con Güemez Pineda, menciona que en

---

<sup>59</sup> Con sede en el barrio de la Misión, la Asociación Mayab es un “grupo de preservación cultural” (Baquedano López, 2019:521) que se ocupa de ofrecer servicios legales a los migrantes yucatecos, así como de organizar actividades culturales relacionadas con la cultura de Yucatán. Para más informaciones sobre ésta y otras organizaciones del mismo tipo presentes en la zona ver Mattiace y Fortuny Loret de Mola (2015).

la zona de la bahía de San Francisco se encuentran aproximadamente 30 mil migrantes yucatecos, y de ellos se estima que 20 mil son maya hablantes.

En la página internet del Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME) es posible consultar datos estadísticos relativos a los migrantes mexicanos en el extranjero. Las matrículas consulares, emitidas para registrar a los mexicanos en el exterior, son un instrumento útil para calcular cuántos emigrantes decidieron tramitar dicho documento, en dónde, y para ir a qué país. De los datos de la página, actualizados en 2013, resulta que los municipios del sur de Yucatán son, después de la ciudad de Mérida los mayores expulsores. Oxkutzcab, Peto, Muna y Tekax, ubicados en el sur y centro, ocupan desde el segundo hasta el quinto lugar en la lista de las emisiones de las matrículas consulares en ese año.

Según Iglesias, “en 2004, del total de migrantes originarios de Yucatán, el 77% estaba instalado en California” (2011:79). Una encuesta del Indemaya indica que el 24% de los emigrantes yucatecos se desplazan a los EE.UU., y de ellos, el 76% se dirigen a California (Solís Lizama y Fortuny Loret de Mola, 2010). Los destinos más antiguos de las migraciones de yucatecos son las grandes ciudades de la costa oeste de los EE. UU., como San Francisco, Oakland y Los Ángeles, California, y Portland, Oregón, y otras ciudades, como Denver, Colorado (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011). Así como pasa en el caso de otros mexicanos, nuevas generaciones de migrantes se dirigen a nuevos lugares a partir de redes de apoyo, como es el caso de Oxkutzcab, cuyos migrantes solían desplazarse a la Bahía de San Francisco, pero hoy en día ya tienen una comunidad importante en Portland (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008).

Un estudio reciente sobre migrantes del sur del estado que viven en San Francisco describe así la presencia de yucatecos en las esquinas entre las calles 16 y 24 con Mission Street:

Al atardecer se observa, sentados a la salida del Bart [transporte público], la gran cantidad de jóvenes varones portando cachuchas de variados colores — predominantemente blancas—, pantalones anchos de tonos oscuros que reposan sobre tenis ampulosos, pero blanquecinos, y playeras amplias, sonriendo y hablando en maya yucateco; otros, apostados, simplemente observan el paso de los transeúntes. (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011:100)

Asimismo, en un artículo periodístico de 2013, se mencionan a esos migrantes en el contexto del mismo barrio:

Basta caminar por la llamada Esquina Maya, sobre la calle 16 y en el corazón del barrio Misión, para escuchar los diálogos de los transeúntes en yucateco,

cara a cara o por celular. Aquí las casas de envío de remesas tienen los nombres de remotos pueblos del sur de México escritos en sus vidrieras, se consigue el "Diario de Yucatán" llegado mensualmente desde Mérida y hasta un restaurante de dueño coreano vende tamales, mondongo y cochinita pibil. ("Clases de maya para ayudar a migrantes en California", 2013)

A pesar de estos datos, en Yucatán, el gobierno no consideró estos desplazamientos en sus planes de desarrollo hasta 2003, cuando elaboró un diagnóstico que "reveló que si bien la población migrante hacia Estados Unidos aumentó a partir de los ochentas, no es sino hasta la siguiente década que la presencia de los yucatecos en el vecino país del norte empezó a ser más visible" (Echeverría Victoria, 2011:17).<sup>60</sup> Este dato es interesante si se considera que fue a través del Programa Bracero, organizado por los gobiernos mexicano y estadounidenses (ver apartado 3.1) que en la península el fenómeno migratorio internacional hizo su aparición. En comparación con otros estados, 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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:38). Cuando esto pasó, emigraron trabajadores de más de la mitad de los pueblos y ciudades del estado (Fortuny Loret de Mola, 2011).<sup>61</sup>

Este programa gubernamental tuvo un impacto bastante fuerte en Yucatán, y provocó el comienzo de prácticas migratorias que se construyeron a partir de dichos desplazamientos laborales y de las redes sociales, las que ya existían y las que se tejieron a partir de ello (Be Ramírez, 2011). Según Cruz-Manjarres (2015), estos hombres, que actualmente tienen entre 70 y 80 años, participaron en una migración circular y temporal, aunque varios de ellos se quedaron en el extranjero. Así como pasó en el resto de México, muchos migrantes del sur de Yucatán, después de participar en el programa gubernamental, se volvieron indocumentados en el país que los había invitado como trabajadores. En las décadas siguientes a la conclusión del programa, otros siguieron el ejemplo de los primeros migrantes, y empezaron desplazamientos cíclicos de un promedio de 5 años, después de los cuales regresaban a su país (Baquedano López, 2019).

---

<sup>60</sup> A partir de 1986, con la promulgación de la ley IRCA, varios migrantes que se encontraban de forma indocumentada en los EE. UU. pudieron regularizar su situación migratoria, y "otros comenzaron a traer sus familiares de manera permanente a través del Programa de Reunificación Familiar" (Cruz-Manjarres, 2015:5; Piacenti, 2012).

<sup>61</sup> Para más informaciones sobre las migraciones de indígenas yucatecos en el siglo XVIII y XIX, ver Peniche Moreno (2002).

El número de emigrantes internacionales en este estado se hizo significativo solo a partir de los 80 y 90 (Fischer, 2007; Baquedano-López y Janetti, 2017; Barenboim, 2017). Esto porque, durante el siglo pasado, más allá de las migraciones a los Estados Unidos relacionadas con el Programa Bracero, se registraban en la península desplazamientos intra e interestatales de tipo laboral. Ésos 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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:33). La mayoría de los desplazamientos eran, y siguen siendo hoy en día, hacia la ciudad de Mérida y el estado de Quintana Roo (Iglesias Lesaga, 2011).

Algunos autores destacan que la construcción de Cancún y de otros polos turísticos en Quintana Roo fueron factores importantes para detener durante unas décadas los desplazamientos al extranjero, y “el elaborado desarrollo turístico de Quintana Roo ha trastocado las fronteras internacionales, creando un pequeño ‘norte’ dentro el ‘sur’ mexicano” (2008:39-40). Fortuny Loret de Mola habla de estas experiencias como de una “suerte de escuela para los futuros migrantes internacionales” (2011:141), y otros autores expresan opiniones parecidas (Lewin Fischer, 2007; Castellanos, 2010c; Be Ramírez, 2015). Con esto no se quiere afirmar que existe una sucesión temporal que determina que antes los desplazamientos de yucatecos se limitaban a la península y ahora se limitan a los Estados Unidos. Según Lewin Fischer, estas personas, “no sólo han migrado a Quintana Roo en el pasado, sino que siguen migrando a ese estado en forma paralela a la migración internacional” (2012:17).

Kray comenta que, cuando Cancún se proclamó como un “milagro económico” (2002:400) y se confirmó como el destino turístico más popular de México, miles de hombres de Yucatán y otras partes de México fueron empleados en trabajos temporales. Esta autora afirma que un tercio de los habitantes hombres entre 15 y 70 años de Dzitnup, comunidad del oriente del estado donde llevó a cabo su investigación, trabajaron por lo menos una vez en la Riviera Maya. Sin duda, desde las últimas décadas del siglo pasado, Cancún y otros centros turísticos de la Riviera Maya se han transformado en polos de atracción para las poblaciones de los municipios y comisarías del interior del estado de Yucatán. Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer describen 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” (2008:31).



Así como describo en el apartado 2.3 de esta tesis, el desarrollo turístico en esta región se dio a partir de una contradicción muy fuerte, siendo que la zona en cuestión “ha estado fuertemente entretejida en torno a una construcción simbólica en donde ‘la autenticidad cultural’ y la ‘riqueza natural’ se utilizan para exaltar el encanto de las actividades” (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:31-32). La reinención y manipulación de una “cultura maya” para los turistas, ligada a un pasado que luce en los sitios arqueológicos, 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.

Re Cruz describe así esta misma contradicción:

Cancún constituye un ambiente socio-cultural donde lo indígena y el mundo turístico están en constante contacto e intercambio. Como parte de la aventura exótica, el turista combina playas paradisíacas con la cultura maya «viva» que tanto excita la imaginación del foráneo. Los emigrantes mayas, camaristas de hoteles, camareros de restaurantes, obreros de la construcción, añaden el toque exótico maya a la experiencia turística. Sin embargo, el turista nunca se aventura por las áreas populares de Cancún. A espaldas de los hoteles de lujo, que asemejan centros comerciales norteamericanos, se hacina la pobreza. El esplendor de la zona hotelera contrasta con las colonias populares, donde la norma son las casas de paredes de palo, techos de cartón, sin agua corriente ni electricidad, claro ejemplo de la relación simbiótica del Tercer y Primer mundo en nuestro universo postmoderno. (2006:154)

Esa autora evidencia la diferencia que hay entre la compleja identidad de los trabajadores que provienen de las zonas rurales de Yucatán y la cultura maya que buscan los turistas o que se les ofrece en el mercado. Sin embargo, en la Riviera Maya esos emigrantes “descubren el lugar privilegiado que la «cultura maya auténtica» juega en el mercado turístico capitalista” (Re Cruz, 2006:150), y aprenden a desarrollar habilidades que les permiten aprovechar de su condición de “mayas” y de trabajadores. La industria turística con sede en esta zona se alimentó de la fuerza laboral de los pueblos maya hablantes, y sigue ligada a ésta y a un ideal de turismo cultural. De una forma parecida, la península de Yucatán y el área de la bahía de San Francisco dependen una de la otra, como explica un artículo reciente publicado por la BBC (Ortiz Uribe, 2015).

Así como en la Riviera Maya, los yucatecos que viven hoy en día en San Francisco sufren una actitud racista: por ser indígenas más que por ser mexicanos, son considerados ilegales *a priori* (Barenboim, 2016). Además, padecen las dificultades de una vida en el extranjero sin papeles. Su respuesta, explica Barenboim (2016), es adoptar una táctica de invisibilidad, que incluye un repertorio de maniobras útiles para evitar la deportación día

tras día. Al mismo tiempo, existen momentos en que los migrantes se hacen visibles, por ejemplo, cuando se organizan eventos culturales típicos: en los performances de *jarana* (baile tradicional de la península), las personas se expresan dentro del permitido y afirmado multiculturalismo estadounidense, exaltando su diversidad y unicidad (Barenboim, 2016). También Bazua Morales (2013) cita la posibilidad de que los migrantes mayas<sup>62</sup>, en el extranjero, salgan de un estado de “*hidden community*” (comunidad escondida) para recrear sus prácticas culturales y construir nuevas.<sup>63</sup>

Aunque los dos fenómenos, la migración interna e internacional, tengan elementos comunes, como la citada discriminación hacia las poblaciones indígenas, para Echeverría Victoria (2011) las diferencias son contundentes. Este autor, quien investigó en la comunidad yucateca de Tunkás, afirma no haber encontrado en dicho lugar “condiciones culturales de reproducción de la migración internacional” (2011:53). Argumenta que se observa un fenómeno de este tipo en el caso de la migración interna, pero para los desplazamientos a los Estados Unidos “no se manifiestan valores o actitudes proclives a ella, la decisión de migrar no se toma con naturalidad ni es parte de la vida cotidiana, no es un rito de pasaje, [...] y los migrantes que retornan o visitan la comunidad no siempre tienen prestigio o causan admiración” (2011:53).

Contrariamente a esto, otros autores hablan de la presencia de una predisposición a migrar en el caso de los desplazamientos internacionales. Por ejemplo, Solís Lizama, en un estudio sobre migrantes yucatecos en Los Ángeles, habla de una predisposición hacia la migración:

Más de cinco décadas de migración a Los Estados Unidos, ha llevado a que en las comunidades de Kiní y Ucí se desarrolle una cierta disposición cultural hacia la migración, pues los niños que crecen con el papá, el hermano o el tío

---

<sup>62</sup>Ese autor habla de Mayas incluyendo en esta categoría los hablantes de esta lengua indígena de Chiapas, Yucatán y Guatemala. No me encuentro de acuerdo con este recurso teórico: en mi opinión estas comunidades no presentan, si no en ocasiones y casos específico, un sentimiento de unidad maya.

<sup>63</sup> Este autor hizo su trabajo de campo en San Francisco, y comentó que en esta ciudad podía reconocer a los Mayas por sus morrales, bolsas usadas para transportar varios tipos de cosas. No especificó, en este caso, si se trata de yucatecos, chiapanecos o guatemaltecos, todos protagonistas de su estudio. Por lo que concierne los migrantes de Xohuayán, y probablemente de la península, puedo afirmar que no sería posible reconocerles a través de la indumentaria. Su ropa, en Estados Unidos y también en su comunidad, cuando regresan, o es estadounidense o busca imitar el estilo del país extranjero. Según Bazua Morales (2013) las migraciones internacionales de varios grupos mayas, que él considera dentro de un único grupo que define como “macro-maya”, incluyendo en éste yucatecos, chiapanecos y guatemaltecos, son una forma de rebeldía. Siendo que los gobiernos bajo los cuales viven estas poblaciones desde hace siglos han estado someténdolas, ellas han encontrado en la migración internacional una forma de sobrevivencia, y en su estatus de indocumentados en el extranjero una manera de rebelarse al mismo sistema que los oprime. Aunque estoy de acuerdo con considerar como fundamental el papel activo de estas personas en el proceso que las involucra, no estoy convencida de que se pueda hablar de una “comunidad maya” reuniendo bajo dicho nombre estas diferentes poblaciones.

migrante, ven a la migración como una opción más a elegir en su vida cuando lleguen a la etapa de la adolescencia. (2008:44)

Refiriéndose a los yucatecos que participaron en el Programa Bracero, Fortuny Loret de Mola afirma que dichos desplazamientos laborales, en el caso del municipio de Oxkutzcab, provocaron una “predisposición cultural hacia la migración” (2011:141). Esto no solamente por lo que experiencia representó, sino porque los primeros braceros alcanzaron niveles de prosperidad económica difíciles de obtener en el contexto del cual provenían. Estos trabajadores “descubrieron una alternativa para escapar a la pobreza” y su éxito “se convirtió en un modelo a seguir en los años siguientes” (Fortuny Loret de Mola, 2011:141). Sin duda, los migrantes que participaron en el Programa Bracero y que regresaron a Yucatán, al terminar éste, mantuvieron contactos con los que se quedaron en el Norte y, cuando empezaron a circular historias de éxito, consideraron la posibilidad de regresar al país extranjero (Contreras Cornejo, 2009). Al mismo tiempo, personas que no habían participado en el programa decidieron emprender el viaje.

Para discutir la posibilidad de que haya una “cultura de la migración” en el caso investigado, en el siguiente capítulo ahondaré en el fenómeno migratorio propio de Xohuayán. Empezaré presentando las motivaciones detrás de éste, para luego describir sus fases. En el presente apartado traté el caso yucateco, proporcionando informaciones sobre las transformaciones socioeconómicas de las últimas décadas, y presentando las migraciones internas e internacionales como una respuesta a éstas. Hice hincapié en la presencia de la población maya hablante en los desplazamientos, en la etapa del Programa Bracero y en la migración interna en la península. Al principio del capítulo presenté las teorías difundidas en el ámbito académico sobre este tema, evidenciando las que proporcionan pautas y son herramientas útiles para analizar el caso que trato. Estas informaciones servirán para entender mejor cómo se desarrolla la emigración en el pueblo estudiado.

## Capítulo 4. Emigrar desde Xohuayán

### 4.1 Más allá de las motivaciones económicas

Este capítulo tiene el propósito de describir, a partir de datos etnográfico, la migración desde Xohuayán hasta California a partir de los momentos y los elementos que sus protagonistas consideran más relevantes. En la mayoría de los casos, estos 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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:105). Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, en un estudio sobre Oxkutzcab, Peto, Muna y Dzab, encontraron que quienes migran son “[...] los más jóvenes, más aptos y más saludables” (2011:88), es decir, hombres en edad productiva. Como en varios municipios de la península, es a partir de los 15 años, frecuentando la secundaria o la preparatoria, cuando “los jóvenes suelen encontrarse ante la disyuntiva de continuar viviendo en la comunidad o sentirse obligados a partir para trabajar afuera” (Echeverría y Lewin Fischer, 2016:18).

Así como descrito por estos estudios, en Xohuayán quienes se desplazan al Norte por primera vez suelen ser hombres de alrededor de 15 años: a menudo emigran antes de terminar la escuela secundaria o poco después. Según un joven de la comunidad que vive en Santa Rosa, antes los migrantes tenían entre 15 y 17 años, “pero de ahorita no, ahorita no, vienen más grandecitos, como de 18” (Jesús, Santa Rosa, mayo de 2017). Los migrantes retornados a menudo viajan al Norte otra vez, dependiendo de las posibilidades económicas y de su éxito en el cruce fronterizo. La migración es circular, cuando las circunstancias lo permiten (en el apartado 4.3.1 describo las leyes de control fronterizo y sus efectos en los desplazamientos de indocumentados).<sup>64</sup> Por eso, aunque varias personas en Oxkutzcab me comentaron que en la comisaría estudiada hay muy pocos hombres, porque la mayoría de ellos se encuentra en el extranjero, desde mi primera visita ahí me di cuenta de que esto no era del todo cierto. J., un habitante de este pueblo afirmó lo mismo: “Lo que dicen afuera no es cierto, porque sí hay hombres aquí” (noviembre de 2014).

---

<sup>64</sup> Lewin Fischer menciona que “los migrantes estatales regresan a sus hogares con una frecuencia que oscila entre el diario y quincenal. Los migrantes nacionales regresan todas las semanas, cada quince días o una vez al mes. En cambio, la mayoría de los migrantes internacionales regresan cada tres años, con una frecuencia menor o indefinida” (2012:161).

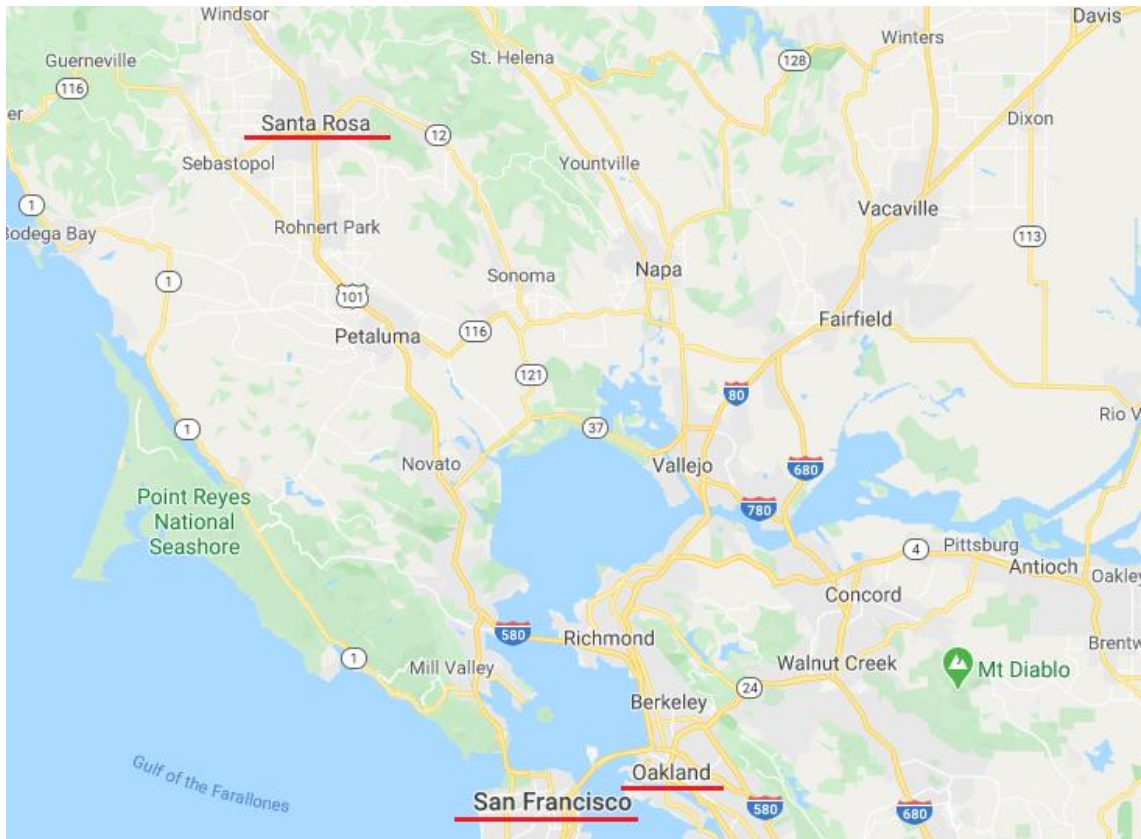


Figura 5. Mapa de los lugares de destino de los migrantes de Xohuayán en California (mapa de Google Maps)

En la comisaría, algunas personas me contaron que los migrantes no se desplaza solo a los EE. UU., sino que hay desplazamientos a otros lugares, como Mérida o Cancún. Un hombre del pueblo que emigró y ahora vive en la comunidad, comentó que antes la gente viajaba en búsqueda de trabajo, pero solo a lugares cercanos, como a Oxkutzcab y otros pueblos o ciudades, mientras que actualmente hay más migración a lugares lejanos y al extranjero (declaración registrada durante la Junta de Xohuayán en el marco de la Consulta para Identificación de las Comunidades Mayas del Estado de Yucatán, Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014). Durante una conversación con varias personas de la comisaría, Ricardo, otro migrante retornado, comentó a su sobrina de 15 años que él, cuando tenía su edad, tuvo que emigrar a Cancún con 13 años para “ganarse la vida”: “no tenía dinero y veía a estos [que regresaban] de EE. UU. y eran millonarios, y presumían su lápiz y su libreta, y hacían bullying” (Xohuayán, abril de 2017). Ahí trabajó durante la primera semana vendiendo paletas y, luego preparando helados. Donde hoy en día se encuentra el centro de Cancún, explicó, en esa época “era puro monte, era como acá [en Xohuayán]” (Xohuayán, abril de 2017).

Después de pasar unos años en Quintana Roo, regresó a su pueblo, y pasados dos años, en 1999, emigró a los EE. UU., donde se quedó “trabajando duro seis meses, no mucho” (Xohuayán, abril de 2017). Comentó que en aquella época el dólar valía menos que ahora, por lo que la ganancia era menor, pero, añadió, “estaba bien trabajar ahí”. La historia de Ricardo es parecida a muchas otras que tienen como protagonistas a hombres de esta comisaría y de otros pueblos yucatecos, y que son representantes de una realidad que desde hace unas décadas se ha hecho muy fuerte en la región.

En una investigación reciente se afirma, a propósito de Oxkutzcab, que “hoy día existe una ruta de doble vía” (Fortuny Loret de Mola, 2011:140) que une este pueblo con la ciudad de la Bahía. Este no sólo es el municipio al cual pertenece Xohuayán, sino el lugar a donde los campesinos del pueblo venden semanalmente sus productos agrícolas. En 2013, fue el municipio yucateco con la más alta tasa de migración a EE. UU. (Mentado, 2014). Terán Contreras (1987) menciona que en los 80 muchos campesinos pudientes dejaron Oxkutzcab para migrar a los EE. UU., y gracias a las remesas compraron tierras en su país. Uno de los motivos a la base de dicho fenómeno fue, según esta autora, el número limitado 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 posibilidad de que también quienes participaron en la que ella definió “revolución agrícola” decidieran unirse a los flujos migratorios por las atractivas que este fenómeno presentaba y presenta.

En Xohuayán no encontré una distinción neta entre quienes poseen tierras, los ejidatarios y los que compraron terrenos o parcelas, y quienes no las poseen, por lo que concierne los desplazamientos laborales a los EE. UU. Efectivamente, otros autores concuerdan con que en Yucatán no hay una relación directa entre la tenencia de la tierra y la emigración al extranjero: Cornelius Fitzgerald y Lewin Fischer, hablando de Tunkás, municipio del centro del estado, afirman: “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” (2008:63).

La comisaría estudiada para la presente tesis vivió un proceso parecido a aquello en el que se vio involucrado Oxkutzcab y, hoy en día, el pueblo presenta un fuerte flujo de emigrantes (De Pierrebourg, 2014b). Desde finales de los 90, los envíos regulares de dinero por parte de los migrantes determinaron un cambio en la arquitectura de la comisaría, con la aparición de casas de material y de dos pisos. También, empezaron a

verse en el pueblo más coches, camionetas y motos, y muchas calles, antes de terracería, se cubrieron con asfalto. Iglesias (2011) afirma que en Xohuayán, “el número de viviendas de dos niveles, construidas en mampostería, son muy numerosas y sobresalen en relación con la antigua vivienda maya de la zona” (2011:83). Esto concuerda con las transformaciones paulatinas descritas por esta autora como consecuencia de la migración internacional, que tuvieron lugar primero en la antigua zona henequenera, y después en la zona citrícola.

Al comenzar este trabajo, la primera duda que tuve fue sobre el porqué todas estas personas dejaban su país para ir al extranjero. A propósito de esto, en un documento redactado hace unos años por la Comisión por los Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY), se afirma que: “El ajuste estructural, el neoliberalismo y las condiciones de mercado total que favorecen solamente a una pequeña cantidad de nacionales, así como la inequidad social y económica, provocan la migración” (2011:9). De la misma manera, un artículo periodístico señala que un 74% de los maya hablantes en California es considerado “emigrado económico” (BBC Mundo, 2013). Un estudio sobre la migración internacional en Yucatán indica las siguientes como causas de este fenómeno:

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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:40)<sup>65</sup>

Echeverría Victoria menciona entre las causas estos mismos fenómenos, y señala que crearon “condiciones de gravedad extrema en la agricultura local, propiciando dentro de la estructura familiar de la población rural yucateca carencias y necesidad de encontrar empleo en economías como la norteamericana” (2011:19). Como resulta evidente, es común que los argumentos sobre lo que motiva las migraciones internacionales apunten a una división entre desplazamientos voluntarios y forzados, donde los primeros son impulsados por la voluntad de una persona, y los segundos por factores compulsorios (Bertino Moreira, 2017).

Durante una entrevista con un funcionario del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA) en Xohuayán (2014) emergió un punto de vista diferente, que se manifiesta en la siguiente afirmación: “Es un mito ese de

---

<sup>65</sup> Los huracanes que tuvieron consecuencias graves en la península a partir de este siglo fueron: Gilberto (1988), Ópalo (1995), Roxana (1995), e Isidoro (2002) (Echeverría Victoria, 2011).

los emigrantes muy ricos” (Xohuayán, diciembre de 2014). En otra entrevista, esta vez en Mérida, otro funcionario declaró: “No vas a tener una vida como hacen en los programas de televisión, o lo que te hacen creer [...] para no mostrar que realmente están sufriendo allá; muchos engañan a sus familiares y amigos diciendo que viven la gran vida” (funcionario Indemaya, Mérida, abril de 2017). Ambos testimonios expresan la idea de que lo que motiva la migración es un engaño: los migrantes mienten a propósito de sus condiciones vida en el extranjero, y dichas mentiras impulsan la migración de otros. Si, por un lado, no cabe duda de que existen historias trágicas en relación con este fenómeno, por el otro lado muchos migrantes regresan a sus comunidades después de una experiencia exitosa. Las camionetas y las motos que se ven circulando en Xohuayán, las llamativas casas construidas gracias a las remesas, las tierras que estas personas compran desde el extranjero son ejemplos del impacto que tienen las migraciones triunfadoras (Vidussi, 2015).

Baquedano López (2019) menciona como causas de la migración internacional de yucatecos la caída, en los 80, de la industria henequenera, la escasez de subsidios al trabajo agrícola, los problemas de tenencia de tierra, la privatización de servicios públicos, y las posibilidades económicas presentes en el país extranjero. Además, esta autora también señala como causa el colonialismo de asentamiento, o sea la presencia de tipos de relaciones y prácticas de tipo colonial que se han mantenido en la península en los últimos siglos. A partir de estas reflexiones, me interesa hacer énfasis en la variedad de motivaciones que se encuentran a la hora de investigar sobre ellas en el contexto del sur de Yucatán: así como en la literatura hay propuestas diferentes, en Xohuayán registré opiniones diversas que, a veces, se contradicen entre ellas. Al mismo tiempo, actores diferentes (los gobiernos del estado y del municipio, los habitantes de las comunidades aledañas y los de la comisaría) proponen respuestas diferentes a la misma pregunta: ¿Por qué los jóvenes de la comunidad emigran? De ahí, la importancia del método etnográfico y del estudio de caso, para estudiar éste como un fenómeno múltiple y diverso.

Adler (2004) opina que una observación antropológica del fenómeno migratorio necesita identificar y explicar aquellas motivaciones que impulsan las acciones de sus protagonistas más allá de lo económico. Según esta autora, las *migrant agendas* son los “conjuntos complejos de ideas y valores que incluyen las metas y motivaciones para la migración, los planes de migración y la coordinación de proyectos de vida” (Adler, 2004:61). Las *agendas* de los migrantes del pueblo yucateco en el que trabajó, y que viven en Dallas, Texas, inspiran las acciones que llevan a la creación de lazos transnacionales



que unen las dos comunidades, la peninsular y la que está en el extranjero (Adler, 2004). Más allá de las constantes comunicaciones entre los que están en el extranjero y los que están en la comunidad, y del envío de regalos, fotos y videos en ambas direcciones, que discuto en el sexto capítulo, el elemento más tangible de los lazos transnacionales son las remesas, tema tratado en el apartado 7.1 de la presente tesis.

Las *agendas* de los emigrantes de Xohuayán no difieren mucho de las de los otros yucatecos en el país extranjero: el objetivo principal de la migración es ganar dinero, para construir una casa en la comunidad de origen, comprar bienes (coches, camionetas, motos, etc.) e invertir en negocios o actividades. Sin embargo, en mi opinión, la experiencia no se reduce a eso. Solís Lizama encontró que los migrantes de esta comunidad que entrevistó estaban motivados principalmente por “los deseos de tener una casa” (2017a:124). Según esta autora, las razones que llevan a estos migrantes a dejar Yucatán no están relacionadas con la crisis económica de 2008, ni con el consecuente desempleo: la decisión de cada uno, sigue Solís, está “mediada por razones entrelazadas, que difícilmente saldrían a relucir sin un trabajo etnográfico y técnicas de investigación cualitativa como la entrevista a profundidad” (p. 123). 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) a la pregunta sobre las motivaciones que mueven a los migrantes, un joven respondió que la razón por la cual la gente de su pueblo empezó a ir al Norte es la falta de dinero: querían mejorar su situación. José, migrante de la comunidad, me contó que “uno va para hacerse su casita”, y añadió:

Bueno, la razón por que la gente se va es porque aquí, pues, mayormente no es gente estudiada, y este... nosotros solo trabajamos, ya ves, el campo, albañilería, o cosas por el estilo, pero nadie de estudio. Es la razón [...]. Si trabajara en el gobierno o cosas por el estilo, y tuviera oportunidad de ganar su quincena siempre, pero nosotros no tenemos quincena, y es con lo que ganamos, además ahorita, pues estamos ganando 150 pesos diario si trabajamos en el campo, pero si tiene una familia ¿cómo? Tus hijos, por ejemplo, cinco, por ejemplo, es mucho, 150 no te alcanza para mucho, y pues una de las razones es ésa. (Xohuayán, noviembre de 2017)<sup>66</sup>

También, en Oxkutzcab algunas personas me contaron que la gente de esa zona emigra porque no hay trabajo. Aunque la región, como expliqué anteriormente, es conocida por el cultivo de frutas, trabajando en el campo una persona gana máximo 100

---

<sup>66</sup>Aunque en este caso hizo énfasis en la falta de educación escolar de los migrantes, en otro momento José me dijo: “Aquí hay muy pocas oportunidades, hasta los maestros hay unos que se avientan igual” (Xohuayán, noviembre de 2018).

pesos al día, y según varios testimonios, esto no es suficiente para vivir. En Xohuayán, varios mencionaron la posibilidad, gracias al dinero enviado desde los Estados Unidos, de comprar un terreno cerca del pueblo para poder trabajar en el campo, o en la ganadería. La esposa de un migrante, que conocí en la comunidad en 2014, me contó que su marido había ido al Norte porque el sueldo de un campesino en Yucatán no alcanzaba para que la familia viviera decentemente. Gracias al nuevo trabajo en San Francisco, siguió la mujer, iban comprar un terreno, y vivir de ello. Asimismo, durante una conversación en San Francisco, Hugo, que lleva 11 años viviendo en California, me explicó así el porqué de su emigración:

Hugo: Mi mamá no quería [que yo viniera], pero le dije “yo voy a viajar allá”.  
Carla: Pero ni habías terminado la secundaria, ¿o ya sí?  
H: Me faltaba un año, como mi cabeza está hecho piedra [...] no se me dio el estudio [se ríe].  
C: Y ¿por qué decidiste venir?  
H: Oh, porque quería hacer algo también, porque ya ves que toda la gente que viene de allí hace su casa, tiene un poco de dinero [...]. Ayudar a la familia. Sí, por esta razón pensé venir.  
(San Francisco,<sup>67</sup> mayo de 2017)

Otro joven del pueblo que conocí en California me contó que había llegado al extranjero unos meses antes, y que la decisión de emigrar dependía de su situación familiar: como tiene esposa e hijos, decidió ir a trabajar a San Francisco para ofrecer a su familia algo más de lo que le hubiera podido hacer trabajando en Xohuayán. M., migrante retornado, durante una conversación sobre la situación en la que viven en el extranjero los de su comunidad, me dijo, para explicarme por qué suelen compartir un cuarto entre varios: “Si te gastas todo en la renta, ¿qué sentido tiene estar allá?” (Xohuayán, noviembre de 2014). A, también hizo énfasis en el lado económico, cuando me dijo: “Es que cuando dejé allá [Xohuayán], yo estaba viviendo como pobre” (San Francisco, agosto de 2016). Oscar, a este propósito, comentó lo siguiente:

Oscar: Como cuando vine aquí apenas cumplía 17 años.  
Carla: Y ¿habías terminado la secundaria allá?  
H: Había terminado la secundaria. Quería estudiar, pero allí no hay mucho dinero ¿no? Y no se puede y casi no hay escuelas. Sí hay, pero más lejos, y gastas por el pasaje, ¿no? [...] Bueno, donde vivimos no hay mucho trabajo allí.  
(S.F., mayo de 2017)

---

<sup>67</sup> De aquí en adelante S.F.

Las motivaciones presentadas hasta este punto hacen referencia a los temas de la casa, del trabajo, del dinero, de la familia, y a la idea, mencionada por Hugo, de “hacer algo también”, imitando a los que ya emigraron. Asimismo, para presentarme un resumen del fenómeno, un migrante retornado de Oxnokutzcab definió como “dinero fácil” lo que atrae a la mayoría de los jóvenes de la zona (Xohuayán, noviembre de 2014). Sin embargo, gracias a una conversación que tuve con Jesús, migrante del pueblo, entendí que dichos temas no logran abarcar las razones que llevan a estas personas a migrar. Este joven me contó lo siguiente:

Jesús: La mayoría de toda la gente que vienen aquí es para hacer sus casas, ¿sí? Y todos... bueno sí, eso, y vienen para construir sus casas y el punto es no más eso y regresar, pero ya viste cómo está la frontera ahorita y está difícil entrar y la gente se planta aquí, no vas a decirles que... antes venían y se iban, porque la frontera estaba fácil, pero ahorita por cómo está la cosa uno llega y se queda unos dos años, tres años y luego busca novia, y luego se juntan y se planta aquí, se planta, ¿me entiendes?

Carla: ¿Y ya no regresan?

J: Ya no... ya no... van, pero con el tiempo, así cuando tengan papeles y arreglaron lo que sea y van, pero así se plantan. Como yo, yo vine igual por lo mismo, tenía 17 cuando me vine y allí quería... siempre me ha gustado la escuela y ahorita estoy en la escuela [...]. Me vine no más para ...igual para hacer mi casa, comprar... juntar dinero y regresar y... especialmente por la casa.

C: Pero ¿Tú ya te hiciste tu casa en Xohuayán?

J: Lo estoy haciendo, lo estoy haciendo... ya... hice uno antes, pero quería otro atrás, estoy haciendo otro atrás, ya tenía, pero quería como hacer otro atrás.

C: Y ¿alguien vive allí o nadie?

J: No, bueno, está ...lo hice en la casa de mis padres, y no hay nadie allí. [...]. Yo vine aquí porque quiero levantarme.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Este migrante, además de mencionar los temas citados arriba, habla de “levantarse”, de la posibilidad de estudiar, y de cómo las motivaciones iniciales van perdiendo consistencia frente a la nueva vida en el extranjero. Un ejemplo emblemático de la dificultad de encasillar el fenómeno migratorio en un contexto socioeconómico (al estilo neoliberal) es el siguiente: durante una visita a la comisaría conocí a un migrante recién retornado. Gracias a sus remesas construyó una casa muy grande en el pueblo, y posee un terreno y una camioneta. Está casado y tiene dos hijas. Sin embargo, en esa ocasión me contó que dentro de 10 días iba otra vez (como indocumentado) a EE. UU. Le pregunté por qué, siendo que él mismo me había dicho haber obtenido todo lo que quería, y

contestó que no lo sabía. Me dijo: “Si me preguntas porqué me voy otra vez, la verdad, no sé por qué me voy.”

M., que a los 15 años dejó su pueblo para irse a Santa Rosa hasta regresar, con 23, me contó que tenía curiosidad de conocer EE. UU., y de alcanzar a sus amigos que ya habían emigrado. La curiosidad y las ganas de reunirse con parientes y conocidos en el extranjero son motivaciones muy comunes. Según Solís, antes de emigrar “los jóvenes imaginaron que la vida en el norte además de trabajar implicaba conocer lugares, personas, pasear y divertirse. La imagen que tenían de California, lejos de causarles temor por enfrentarse a lo desconocido, les inspiraba curiosidad y emoción” (2017:128). Esto se relaciona con lo que algunos autores que investigaron la migración en Yucatán indican como algo más allá de las razones socioeconómicas: Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola señalan que muchos entrevistados “expresan metas claras de superación, progreso e intenciones de emancipación personal” (2012:79). Güémez Pineda, sostiene, a este propósito, que:

Aunque generalmente se arguye que el motivo de la emigración es para mejorar la situación económica familiar, intervienen otros motivos que llevan al individuo a migrar como satisfacer los anhelos culturales o de aventura. Por ejemplo, migrar a los EU se ha convertido en una aspiración de numerosos adolescentes de Oxkutzcab y Santa Elena, Yucatán [...]. La consigna es salir a como dé lugar sin importar los riesgos que conlleva traspasar la frontera. (2015:s.p.)

Según Adler (2004), las motivaciones que mueven a los migrantes son varias, y entre ellas, destaca “un deseo de novedad y aventura y la lealtad hacia su familia y comunidad” (2000:185). Esta autora describe la migración de un yucateco que, en 1997 viajó a Dallas, Texas, por primera vez, y afirma: “Juan quería experimentar la aventura y aprender sobre los EE. UU., tal vez para mejorar su prestigio en el contexto de la comunidad de Kaal” (2004:108). También, ese yucateco tenía la voluntad de experimentar “the American way of life”, y a la hora de contar su historia dedicaba un énfasis especial al “deseo de aventura y viaje” (2004:105).

De estas reflexiones surgen varias preguntas: ¿qué quieren decir estos investigadores cuando hablan de aventura? ¿Qué entienden los migrantes yucatecos con este término? ¿Ellos mismo se definirían como aventureros? ¿Por qué este tipo de migración debería de categorizarse de esta forma? Viveiros de Castro sostiene que en los encuentros entre personas puede haber equívocos, no en el sentido de incomprendiones lingüísticas, falta de empatía, ignorancia del contexto, etc., sino de una “[...] categoría

trascendental de la antropología, una dimensión constitutiva del proyecto de la disciplina de una traducción cultural” (2004a:8). Este autor afirma que “la antropología hace comparaciones con el fin de traducir” (p. 3), para reforzar el equívoco y no para cancelarlo:

Traducir es enfatizar y potencializar la equivocación, o sea, abrir y ampliar el espacio que no imaginamos exista entre las lenguas conceptuales en contacto, un espacio que la equivocación precisamente oculta. La equivocación no es aquella que impide la relación, sino aquella que la fundamenta y estimula: una diferencia en la perspectiva. Traducir es suponer que una equivocación siempre existe; es comunicar a través de las diferencias, en lugar de silenciar el Otro suponiendo una univocalidad -la semejanza esencial- entre lo que el Otro está diciendo y lo que Nosotros decimos. (p. 8)

En mi opinión, esta metodología de análisis etnográfico puede servir para analizar el tipo de equívoco que se crea cuando los investigadores definen como aventura una experiencia que, probablemente, es muy poco parecida a la forma occidental de entender este concepto. Así que etiquetar bajo este término algunos aspectos del fenómeno presentado aquí puede ser un instrumento de análisis útil siempre y cuando se tome en consideración que se trata de una categoría occidental que tiene un origen específico.

Bredeloup (2013), en un artículo sobre desplazamientos recientes de personas africanas a Europa, evidencia la tendencia a hablar de aventureros y de una aventura migratoria, sobre todo en los medios de comunicación. Según esta autora, es importante considerar la ambición personal, entre los factores que motivan esos viajes. Eso porque explicarlos únicamente a través de teorías microeconómicas, y de cálculos de costos-beneficios, no ayudaría a entenderlos del todo. También, Bredeloup (2013) propone tratar de forma diferente los varios tipos de aventureros que, en la historia, se movieron del continente africano a Europa. Hablando, por ejemplo, del tema de la emigración de mujeres, y problematizando la idea de aventura, afirma: “[...] existe antes y sobre todo en la cabeza de los sujetos que la viven o la cuentan. Lo importante no son tanto el riesgo que se tomó o las pruebas que se soportaron, ni los logros, sino la manera en que son resaltados” (2013:178).

Además, esta autora (2013) problematiza el tema de los migrantes aventureros analizando la correlación que existe, y que se reforzó con el Romanticismo, entre la aventura y la juventud. El tipo de ignorancia hacia la vida propio de la segunda llevaría, según el cliché literario europeo, a una predisposición hacia la primera, entendida como una etapa o un momento de transición. Sin embargo, al hablar de aventura en relación con la juventud hay que tomar en cuenta que ésta no es sólo un momento de transición entre niñez y adolescencia, sino que “[...] nos informa a propósito de las condiciones de

dependencia del individuo, a propósito de su ausencia de autonomía hacia las órdenes sociales de la familia y del Estado” (Bredeloup, 2013:178).

Si, en la tradición occidental, la aventura representa una etapa de vida que se relaciona con la juventud, hay que investigar no sólo si eso es cierto entre los maya hablantes de Yucatán, sino también qué entienden ellos con juventud. Según mi propuesta, en Xohuayán, hoy en día, la migración se ha transformado en una etapa de vida fundamental para los varones adolescentes, y por ello en los siguientes apartados, hablaré en detalle de cómo ellos la describen y cuentan.

A través de los datos presentados empieza a vislumbrarse un panorama en el cual las razones socioeconómicas, así como se entienden desde una perspectiva occidental y neoliberal, no son suficientes para explicar la migración. Fortuny Loret de Mola, parafraseando unas reflexiones de Sassen sobre los grandes flujos de migración, afirma que “la sobrepoblación, la pobreza y el estancamiento económico, como es el caso del campo yucateco desde la década de 1960, pueden originar presiones sobre la migración” (2011:4), sin embargo, sigue esta autora, no son causas suficientes para explicar el fenómeno desde la experiencia de los migrantes. A partir de esas reflexiones, en el siguiente capítulo discutiré los detalles de las migraciones de los habitantes de Xohuayán al Norte.

## **4.2 El cruce fronterizo**

### **4.2.1 La frontera México-Estados Unidos**

Después de introducir la temática en general, el caso yucateco y las motivaciones detrás de estos desplazamientos, en los siguientes apartados presentaré las etapas de la migración de los jóvenes de Xohuayán a partir de datos etnográficos. La primera es el cruce fronterizo, que marca un cambio fundamental en la vida y en la identidad de estos yucatecos. Sin embargo, para que el lector pueda entender qué significa cruzar de forma indocumentada, antes proporcionaré unos datos acerca de la frontera entre México y Estados Unidos, una barrera física construida para impedir el ingreso de migrantes irregulares desde el sur del país, y de las leyes que regulan el tránsito de personas entre los dos países. Es importante destacar que dicha división territorial no es un caso aislado: a finales del siglo pasado, muchos países firmaron convenios y tratados para facilitar intercambios económicos a escala global, así como regional; sin embargo, esto contrastó

con la edificación, en estas mismas regiones, de obstáculos y fronteras para el tránsito de migrantes (Anguiano Téllez y Hernández Madrid, 2015).

En los Estados Unidos, con el fin de limitar los flujos migratorios irregulares, el 6 de noviembre de 1986, el presidente Reagan firmó La Ley de Reforma y Control de Inmigración (IRCA por sus siglas en inglés), que incluía tres puntos fundamentales: prohibir que los empleadores contrataran a indocumentados, dotar de más recursos la policía de frontera, y conceder una amnistía a los inmigrantes sin documentos que habían llegado al país antes de 1982” Viladrich Grau, 1998). Gracias a esta última propuesta, 2.3 millones de mexicanos obtuvieron un permiso legal para permanecer en el país vecino (Baquedano-López, 2019). Esta ley entró en vigor en 1988: hasta este año no se multaron a los empleadores que la violaban, sino se les entregaba un aviso oficial. Para algunos autores, cuando entraron en vigor las sanciones, fracasaron “en detener a los empleadores para contratar a trabajadores indocumentados” (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:150). Sin embargo, para otros, a partir de 2008, la migración indocumentada desde la frontera sur de los Estados Unidos disminuyó notablemente a partir de las nuevas medidas de control fronterizo (Labrecque, 2018; Durand, 2012).

A partir de los años 90, la administración del presidente Clinton tomó nuevas medidas para limitar el ingreso de migrantes irregulares al país. Para este fin, en 1993 aprobó la introducción de la estrategia de prevención por disuasión (*Prevention Through Deterrence*), que incluía cuatro operaciones de control fronterizo:

"Operación 'Mantener la Línea' " ("Operation Hold the Line") en Texas, desplegada en 1993, "Operación Guardián" ("Operation Gatekeeper") en San Diego en 1994, "Salvaguarda Arizona" ("Safeguard Arizona") en 1995 y "Río Grande" en Texas, en 1997. Las fortificaciones de cada zona incluían una primera cerca de acero e 10 pies de alturas, postes de concreto apretadamente dispuestos, iluminación de alta intensidad, vigilancia con cámaras de vídeo, un creciente número de agentes de la Patrulla Fronteriza, así como un sistema de identificación computarizado de huellas digitales. (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:134)

Según Alarcón y Mines (2015), dichas medidas provocaron la muerte de cientos de personas, porque obligaron a muchos a cruzar la frontera por regiones más peligrosas y aisladas. A partir de los eventos del 11 de septiembre, y de la crisis económica de 2008, la frontera se cerró más. Si, por un lado, ninguna de las medidas logró contener del todo el flujo de migrantes indocumentados, ni tuvo efectos significativos sobre ello (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:143), por el otro lado algunos autores señalan que los peligros del cruce provocaron la disminución de la presencia de mujeres en estos

desplazamientos (Alarcón y Mines, 2015; Bustamante, 2000). Consecuentemente, el flujo se conformó de un porcentaje más alto de jóvenes varones en edad productiva, situación que Bustamante (1983) señala como ventajosa para el país receptor.

Un resultado que estas medidas obtuvieron fue el aumento de la presencia de “coyotes”<sup>68</sup>, traficantes de migrantes indocumentados de un lado a otro de la frontera, y el aumento de sus tarifas, como explico en el apartado siguiente. En un contexto global de “fronterización” (Grimson, 2003), según Álvarez (2016) en general, el ingreso de indocumentados a los Estados Unidos y a países europeos, en los últimos años no ha disminuido, aunque haya sido perseguido de forma muy fuerte; al mismo tiempo, el crimen organizado ha tomado el control de buena parte de dichos flujos. En opinión de Fox y Gois:

La situación de migrantes indocumentados e irregulares debe enmarcarse en el discurso de la seguridad humana y como una «situación creada» por la dinámica de una economía de mercado global que opera a destajo, en que los migrantes indocumentados e irregulares son un «factor necesario» en una carrera hacia el fondo del barril en términos de bajos salarios, a fin de poder ser competitivos en el mercado mundial. (2010:122-123)

Fitzgerald (2011) señala que en EE. UU. existen diferencias significativas entre *states*, *counties* y *municipalities* en materia de cómo los inmigrantes son tratados bajo las leyes migratorias. Muchas ciudades, como San Francisco, han creado políticas de “santuario” para prevenir la aplicación de leyes federales de inmigración en su territorio. Sin embargo, a propósito del Estado en que se encuentra esta ciudad, Baquedano-López (2019) describe la campaña anti inmigrantes llevada a cabo en 1994 en California por el gobernador Peter Wilson. En ella se aprobó una iniciativa, para privar a estos mexicanos y a sus familias de servicios públicos, educación primaria y servicios de salud. Esta autora menciona que, aunque fue declarada inconstitucional, esta propuesta alimentó en la opinión pública una imagen de los migrantes indocumentados como no deseables y de clase baja, sentimientos que revivieron en ocasión de la campaña del presidente Trump (Baquedano-López, 2019).

Barenboim (2016), en un trabajo sobre migrantes mayas yucatecos en San Francisco, señala que fueron muy pocos los nativos de esta región que pudieron regularizar su situación en el extranjero con la reforma IRCA de 1986. Además, si algunos poseen documentos, sus parientes, amigos o conocidos a menudo son indocumentados.

---

<sup>68</sup> En un artículo, Spener (2001) describe el funcionamiento de una empresa contrabandista de migrantes, en la cual los trabajadores están presentes en los espacios de fronteras y en los lugares de origen.



Según esta autora, los peligros de la deportación y de un arresto arbitrario son parte de la vida cotidiana de estos mexicanos, cuya permanencia en el extranjero se ve afectada también por los prejuicios hacia las personas indígenas. Así como demuestran los datos que presento a lo largo de esta tesis, en las conclusiones a un artículo reciente, Fitzgerald (2011) argumenta que muchos migrantes no quieren establecerse en el extranjero, sino preferirían ir a los Estados Unidos como trabajadores temporales, así que la creación de un programa con esta finalidad permitiría la disminución de indocumentados, y la creación de condiciones legales de trabajo temporal.

Varios yucatecos que conocí en California tienen opiniones parecidas a este propósito, y esperan que se creen leyes que les permitan vivir y trabajar en el extranjero durante unos meses, y pasar el resto del año en su pueblo. A partir de estas consideraciones, en los siguientes apartados presentaré datos relativos a las experiencias de cruce fronterizo de los habitantes de Xohuayán, como una etapa en su recorrido hacia California y transición hacia el estado de migrantes, para luego seguir tratando las otras fases de esta migración.

#### 4.2.2 De Xohuayán a San Francisco: el cruce de los indocumentados

*Cuando pasas la frontera es otra cosa, todo cambia*  
Ángel, migrante de Xohuayán

El cruce fronterizo es la primera etapa del viaje hacia el Norte. Hoy en día, como explico en el apartado anterior y como confirmaron muchos emigrantes que conocí, es complicado cruzar, a causa de las nuevas leyes antiinmigración y de los controles fronterizos que, además de hacer de ése un viaje peligroso, implicaron un aumento en los precios que los migrantes pagan a los “coyotes” (Barenboim, 2017). Luís, una de las personas que se ocupan de transportar bienes personales entre Estados Unidos y Yucatán, comentó que de cada 10 personas que intentan cruzar la frontera de forma indocumentada, hoy en día solo una lo logra.<sup>69</sup> Un empleado de la Federación de Clubes Yucatecos del Norte de California, que emigró de Oxkutzcab en 1985, me contó así su experiencia en la frontera:

En esta época costaba entre 250 y 450 dólares. [Por] 250 subías el cerro. [Por] 450 allí en Nogales solo alcanzan el alambre, te metes abajo, cruzas la carretera, te vas al Walgreens [...] allí te ve el “coyote”, agarras taxi y te vas [...]. Antes

---

<sup>69</sup> En el Capítulo 7 hablo en detalle del trabajo de ésta y de otras personas que transportan objetos de Yucatán a California y viceversa.

llegabas, el “coyote” compraba tu boleto de avión y volabas. Antes no pedían documentos para volar, 50 dólares el boleto. De Phoenix o de Tucson volabas. No te pedían papeles. Y así llegaba la gente. Luego las cosas se fueron poniendo duras. Empezaron a poner cámaras, bardas más grandes, y ya a los coyotes se les hizo difícil cruzar la gente, y subieron el precio [...]. Antes te cruzaban con otro nombre, pero ahora no pueden, porque todo está escaneado y viene con huella, todo cambió, ya no pueden. (S.F., agosto de 2016)

T., también de Oxnard, migró hace 15 años, y se quedó en los EE. UU. durante cuatro. Me contó que tardó tres días en llegar allá, y sólo uno para regresar en avión hasta Mérida, y de ahí con un camión a su pueblo. Cuando él viajó al Norte, el viaje costaba 2500 dólares. Varias personas afirmaron que los nuevos precios (alrededor de 10.000 dólares) y la dificultad del cruce aumentaron, proporcionalmente, la duración de la estancia en el extranjero. Por ejemplo, C., de Xohuayán, quien migró en 2000 y ahora vive en el pueblo, contestó así cuando le pregunté si los que emigran hoy en día se quedan en el Norte más tiempo:

Pues, ahora estamos viendo que sí, porque al principio, cuando... más o menos en general en el 2002, en 2000, cuando yo estuve allá, las personas que llegaron regresan en el año o menos, porque pues no era mucho el dinero que se gasta en eso [...]. En estos tiempos el dólar estaba a 6.50 [...] pero no costaba mucho allá, vivías allá, y yo cuando me fui a vivir allá, en general, con dos quincenas logré pagar mi pasaje, pero ahorita 250 mil [pesos] es lo que se paga. Y es por eso que, una vez que la gente que alcanza llegar allá, no quiera volver pronto, y no solamente eso que digo, hay más vigilancia, hay más, este... hay la barda, hay delito, es más difícil la pasada, no como antes, antes nos echaban, y es más, la misma migración [...] saben que vamos a llegar otra vez, si no paso hoy, paso mañana, si no paso mañana, pasado mañana, aquí estamos, pero ahorita no [...]. No tiene caso que uno regrese pronto. (Xohuayán, noviembre de 2017)

A seguir, presentaré algunas experiencias de cruce fronterizo más recientes, para dar unos ejemplos de cómo los migrantes de Xohuayán que actualmente se encuentran en el extranjero o que regresaron hace pocos años describen esta etapa de su recorrido. David, joven de la comunidad quien llevaba seis meses en San Francisco cuando lo conocí, intentó cruzar tres veces. Ahora tiene 23 años, pero la primera vez que viajó hacia el Norte tenía 17: “Duré dos meses en la frontera y me regresé otra vez [a Xohuayán]. Dos meses intentándolo varias veces en la frontera. Esperé como tres años, lo intenté otra vez y no lo logré. Por fin lo logré” (San Francisco, mayo de 2017). Describió su permanencia en la frontera como un periodo difícil, durante el cual caminaba día y noche, hasta cuando la Patrulla Fronteriza terminaba por encontrarlo: “y me agarraban, y me encerraban, y después me deportaban y todo” (Oakland, diciembre de 2018). Cuando finalmente llegó

al país extranjero, viajó en coche a una ciudad de la cual no recuerda el nombre, y de ahí, con otro coche, durante cuatro días y cuatro noches viajó hasta llegar a San Francisco.

Oscar, que lleva 10 años en San Francisco, también comentó las dificultades del cruce:

Oscar: Mayormente ya se fueron, mayormente mis amigos ya se fueron todos, se fueron, ya se casaron. Se fueron, a veces quieren regresar otra vez y no se puede...

Carla: Porque ahora es difícil, ¿no?

O: Sí, es difícil y bien caro.

C: Pero ¿lo intentan de todos modos?

O: Sí uno... Mi hermano lo intentó como tres veces y no cruzó, y lo encerraron como tres veces allí en la frontera. Le dicen: "la próxima, 10 años" [...]. Hasta ahora no ha intentado regresar otra vez.

C: Y todo este dinero que gastó para el pasaje, ¿ya se pierde?

O: Ya, ya se perdió. Antes [de cruzar] pones la mitad, estos 5 mil. Si no pasas, este 5 mil ya se perdió, porque hasta que entres aquí, ya te traen aquí a San Francisco, pagas el resto aquí. Por eso vas a pagar 5 mil dólares.

(San Francisco, mayo de 2017)

Un hombre mayor de la comunidad me contó que, cuando sus hijos se fueron al Norte, hace 10 y 8 años (con 18 y 14 años) el pasaje "solo les costó 15.000 [pesos mexicanos]. Ahora, es más, hasta 80.000" (Xohuayán, octubre de 2014). Aun así, desde Xohuayán muchos siguen intentando emigrar. Carlos, quien llegó a California hace 13 años, mencionó que entre 2012 y 2014 llegaban muy pocos yucatecos a San Francisco, y por esta razón en muchos restaurantes había oferta de trabajo. "Hubo un tiempo que en dónde sea hay trabajo" (San Francisco, diciembre de 2018), comentó. Aunque el flujo de migrantes aumentó nuevamente después de esta época, hoy en día son menos los que logran llegar a los EE. UU. En una conversación con un migrante comentamos este asunto:

Carla: Pero ¿ahorita vienen menos [a los Estados Unidos], porque es más difícil, o siguen viviendo?

Jesús: Siguen viniendo, siguen viniendo los que quieren venir todavía siguen regresando, pues uno sabe cómo es la cosa, ya murió uno allá en la frontera, [...] igual uno sabe a lo que viene ¿verdad? No vienes aquí a... no vienes de vacaciones y todo eso, ya uno tiene que aceptarlo, uno sabe a lo que se enfrenta, ¿Me entiendes? Por eso te quitas allí y no sabes si vas a volver o...

Hay muchos que... ¿Sí conoces a Peto?

C: No, no llegué allá.

J: Está por Tekax, creo que es una hora, apenas se murió uno aquí de [Peto], hace como 15 días, tres semanas, se lo llevaron...

C: Pero ¿cómo?

J: Una parte, no sé qué, le dolió, no sé qué, pero se murió en el hospital, pero qué más se puede hacer...

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Los migrantes de la comunidad reciben ayuda de sus parientes en el extranjero para pagar el viaje. Hermanos, primos, tíos y amigos son quienes normalmente prestan este dinero, que les será devuelto durante los primeros meses de trabajo en California. Cuando pregunté a Ángel cómo había pagado el viaje, contestó: “Yo hablé con mi hermano, él habló con sus amigos... Ahora, como voy ganando, saco mi renta, mi comida, y voy a pagar lo que debo, le digo a mi hermano: ¿A quién le debo? Y le pago” (San Francisco, agosto de 2016). Según Carlos, su hermano, hoy en día el cruce no es solo más caro, sino más complicado. Si hace 13 años, él llegó a San Francisco en tres días, y pagó 3 mil dólares, en los últimos años la situación ha cambiado mucho, “ahorita tardan” (San Francisco, diciembre de 2018). Comentó que pagó alrededor de 13 mil dólares para que su hermano llegara a California, y que ahora el pago se realiza “escala por escala”, o sea depositan el dinero al coyote, con el cual comunican por vía telefónica, cada vez que la persona que realiza el cruce cubre una parte del trayecto.

Hay diferentes formas de cruzar. Por ejemplo, durante una plática con tres migrantes de Xohuayán en San Francisco, Hugo, me contó así su viaje:

Carla: ¿Ustedes cómo cruzaron para venir acá? ¿caminando?

H: En la frontera, de Yucatán a Monterrey, de Monterrey a Hermosillo. De allí caminando por la frontera. Yo caminé como más de una semana.

C ¿Sí? ¿Y fue difícil?

H: Pues... estás tranquilo, pero también es muy difícil, pero los coyotes te cuidan para que no te agarre la Migra, porque si te deportan te cuesta más, te agarra la migra [...]. A mí nunca me agarraron, nunca me agarraron, pero [pasé] un chingo de tiempo caminando en el desierto, [...] y en la noche hace demasiado frío.

C: Pero uno va preparado ¿no? Llevas cosas...

H: Sí, llevas agua, comida... Pero allí, hay un lago allí en el desierto, hay como un lago, pero el agua que está adentro no está muy bien, pero nos arriesgamos a tomar, porque ya no teníamos agua, y nos dijo [el “coyote”] que leváramos comida enlatada, para que no se echara a perder.

C: Y luego llegaste, y ¿te trajeron aquí a San Francisco?

H: Sí, me trajeron hasta aquí en San Francisco. Pero lo único... lo difícil es cruzar la frontera, y que no te agarre la Migra. Porque hay muchos que la Migra lo agarra, lo rebota.

C: Pero dicen que ahora te ponen en la cárcel, ¿no?

H: Sí, [...] te agarran y pasas un rato en la cárcel, pero nunca me pasó eso, no sé. Pero sí, luego cuando uno tiene *récord* aquí, así grave, por accidente, matar o golpear a alguien, te agarra allí, la huella, te atrapan y te meten a la cárcel. (San Francisco, mayo de 2017)

Ángel, quien recién llegó a California, pagó 10 mil dólares que, me explicó, “en México son como como 150 mil pesos” (San Francisco, agosto de 2016). En diciembre

de 2018 mencionó que el precio había subido a 15 mil dólares. En una ocasión me contó que intentó cruzar 17 veces, mientras que en otra comentó que fue hasta el cuarto intento que logró pasar la frontera. Se refería, en el segundo caso, al número de veces que dejó su comunidad para llegar a la frontera, mientras que el primer número hacía referencia a los intentos llevado a cabo cuando se encontraba en la zona fronteriza. La primera vez, a causa del cansancio, se entregó a la policía migratoria, unas veces lo intentó sin regresar a su comunidad, y otras regresó a Xohuayán antes de los siguientes intentos: se quedó en el pueblo un año o dos, y luego volvió a viajar rumbo al Norte. Esa última vez, por fin lo logró:

Ángel: De Xohuayán agarré un avión, el avión me dejó en Hermosillo, de Hermosillo a Tijuana, ¿no?

Carla: Y allí ¿caminando?

Á: No, en una lancha, en el río [Bravo]. Éramos como 40, de varios países y mexicanos, de Manzanillo, Mazatlán... Solo hay que tener cuidado con la Migra, cuando acaban de pasar, tú pasas con la lancha. Llegando del otro lado también hay que tener cuidado, porque hay muchas personas, y algunos son secuestradores, y saben que los migrantes tienen dinero.

(S.F., agosto de 2016)

Llegando del otro lado de la barda, Ángel tenía instrucciones de buscar a un hombre que tuviera en la mano un pañuelo rojo, y que estuviera usándolo para secarse el sudor. Al acercarse, el migrante tenía que decir una palabra clave, subir a un camión, y esperar que los demás que viajaban con él hicieran lo mismo. Los “coyotes” los llevaron a una casa, en donde se quedaron durante 15 días, sin poder hacer nada, enfatizó. Ángel me contó que un día le preguntaron si estaba listo para viajar a San Francisco, y comentaron que, si no lo estaba, podía salir de la casa y dejar que la policía migratoria lo arrestara y regresarse así a México. Él dijo que estaba listo, y le avisaron de que iba a viajar con otro migrante, uno encima del otro, escondidos en una camioneta con un espacio vaciado a este propósito. Él entró primero, y el otro migrante se le posicionó encima. Durante el viaje, varias veces el chofer les preguntó si se sentían bien, y en algún momento la policía fronteriza los paró para controlar el vehículo. Ángel comentó que los oficiales parecían conocer al chofer y, bromeando, le preguntaron cuántos migrantes indocumentados transportaba. Cuando se pusieron en marcha para seguir el viaje, el chofer comentó a los dos hombres escondidos que, a la pregunta de los policías, había contestado que transportaba a siete personas.

Jesús, joven del pueblo que lleva ya una década en Estados Unidos, me contó otra versión del cruce fronterizo:

J: El camino ese era de los narcos, donde pasaban toda la droga y toda la mariguana, y pues, estuvimos con ellos, fueron ex trabajadores de eso, pero son conocidos. Dice el señor que tiene trabajando allí desde los 16, cuando nos llevó tenía como 32, [...] y tenía como balas aquí y aquí [indica zonas del cuerpo], que una vez lo agarraron, le quisieron como robar la droga, y tenía aquí y aquí...

C: Órale.

J: Pero dice que estuvo en coma como un mes, pero que no es un problema, que es su trabajo, como cuando te caes construyendo y regresas al trabajo, me entiendes, yo pienso que así es, uno se acostumbra así al narco, como cuando cocinando te quemas, luego regresas.

C: ¿Fue peligroso para ti cruzar?

J: Yo digo que sí, porque uno allí en el medio de la nada, no sabe qué esperar, por ejemplo, los animales, allí es totalmente... como ir en el monte, pero que pueda haber cualquier tipo de animal, pero uno no lleva como un...

C: Para defenderse... Pero cuando llegaste del otro lado ¿cómo te llevaron hasta acá?

J: Cuando cruzamos nos vinieron a buscar. Salimos a una calle, como una calle normal, como ir allí [indica una calle cercana ], y te llevaran a una casa como a unos diez minutos, y de allí nos sacaron otra vez y subimos en un tren, en un tren de carga, nos metimos adentro, y nos cruzó como dos o tres trenes creo, y de allí nos agarraron otra vez y nos trajeron... llevaron otra vez en Arizona, no sé qué, no sé qué ciudad es, y allí nos quedamos como una semana, y de allí nos vinieron a buscar otra vez, y nos trajeron para acá.

C: Y ¿cuánto tiempo tardaste en cruzar caminando, así?

J: Nos aventamos como una semana, como seis días en el medio de la nada, pero llevábamos un chingo de comida, todos, un chingo de comida, teníamos todos el bulto lleno de lata.

C: Y ¿dónde dormían?

J: Allí, debajo de los árboles.

[...]

C: Y ¿eran muchos?

J: Eran dos más, nosotros éramos seis.

C: ¿Todos de Xohuayán?

J: No, uno es de Santa Helena, pero es cuñado de... se casó con mi prima y es cuñado con los que vienen, son todos conocidos, y viene con mi tío y con mi primo.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Oscar, quien también lleva poco más de una década en el país vecino, relató así su viaje:

Oscar: Primero, cuando yo llegué allí al aeropuerto de Juárez, nos llevaron a Naco, Sonora. De Naco, Sonora, nos llevaron a un hotel, hay muchas personas [...]. Primero nos sacaron como acabamos de llegar, en la tarde, como a las cuatro, y en la noche nos sacaron, en la primera salida nos agarró la Migración, nos tardaron una noche así, y quedamos otra vez afuera.

Carla: ¿Nada más una noche?

O: Sí, no como hoy, ahora dicen que haces diez días allí, y así, después al siguiente día vinieron en un tren y allí nos dejaron en la mitad del desierto,

allí, ni sabemos dónde, estábamos allí... andamos como dos noches, en el cerro [...]. A las cinco de la mañana cruzamos, y nos llevaron a Phoenix, Arizona, y el día siguiente nos trajeron para acá.

C: Ah rápido, porque hay gente que me cuenta que como una semana se tuvieron que quedar como en una casa, así nada más.

O: No, nosotros estuvimos como día y medio, dos días, algo así, nos prepararon sándwich, nos dieron agua, nos bañaron, nos subieron al carro, y como día y medio, dos días no llevaron acá.

C: Pero ¿cómo una camioneta?

O: No, no camioneta, un carro normal de 6 pasajeros.

C: ¿Y aquí llegaste con tu hermano?

O: Sí.

C: ¿Y en seguida te pusiste a trabajar?

O: Como [en] 8 días.

(San Francisco, mayo de 2017)

Sin duda existen varias formas de pasar de forma indocumentada de un país a otro, y las que pude registrar solo son una pequeña parte de un universo rico en variantes. El último ejemplo que quiero presentar aquí se distingue de los que acabo de comentar, porque el joven en cuestión viajó a los Estados Unidos con una visa falsa. Durante una comida en San Francisco con Ángel y Armando, ambos de Xohuayán, el segundo, quien viajó al extranjero con dicha visa, comentó: “Bueno, dice [el “coyote”] que es original, pero no sé, nunca he ido [a México] para volver e intentar a ver...” (San Francisco, mayo de 2017). Me contó que un amigo suyo, quien tiene la misma visa, viajó a México y, a la hora de regresar al Norte, los policías le hicieron muchas preguntas, y por eso Armando teme ir a Xohuayán y no poder migrar nuevamente con el mismo método. Comenté que, más allá de los problemas mencionados, me parecía una forma de cruzar menos peligrosa que otras, y pregunté por qué no es más común entre los migrantes del pueblo:

Ángel: Porque no a todos se da la posibilidad...

Armando: No a todos, tienes como que estudiar, vas a ir allá en Mérida, cuando me dieron visa estuve como 12 días, 15 días allí en Mérida estudiando.

Carla: Pero ¿por qué estudiando? ¿Estudiando qué?

Armando: Porque vas a aprender muchas cosas que te van a preguntar allá en el consulado, por ejemplo, te van a preguntar cómo se llama tu papá... Muchas cosas te van a preguntar [...].

Ángel: Vas a decir qué vas a hacer allá...

Armando: A quién vas a visitar...

C: Pero ¿tú fuiste al consulado para la visa?

Armando: Sí.

C: Pero con informaciones que no eran verdad...

Armando: No, exactamente.

C: Ah, entonces tienes que aprenderte todo, órale, pero qué negocio increíble...

Armando: Pero está un poco culero porque como no es mi apellido [el que sale en la visa] no puedo sacar mi ID yo aquí [...].

C: ¿Y eso es muy caro?

Armando: A mí me cobraron 170 [mil pesos], y a veces falla, 100 mil, y no sabes si ya perdiste...

C: Pero cruzar de ilegal igual cuesta así, ¿no?

Armando: Cuesta así.

Ángel: Pero es más riesgo...

(San Francisco, mayo de 2017)

Independientemente de cómo se decida cruzar, la experiencia en la frontera puede ser muy peligrosa, y entre los habitantes del pueblo que viajaron como indocumentados a los Estados Unidos hubo casos trágicos, como el de tres hermanos, el primero de los cuales murió, a los 18 años, en el desierto de Arizona. También, me contaron, los otros dos hermanos fallecieron de forma violenta en San Francisco. Aunque eventos estos no sean infrecuentes, me enfrenté con la tendencia a difundirlos poco. En un artículo reciente (Vidussi, 2019) sugiero que, al contar esta fase de su trayecto, estos hombres la describen como un obstáculo ya superado, sin hacer énfasis en el lado dramático de la experiencia. Propongo que, en parte, eso se debe a que, como explica Jason de León, a la hora de enfrentarse con la experiencia del cruce “los migrantes ya se esperan que el proceso sea miserable” (2012: 491).

En varios de los comentarios que hicieron los jóvenes con quienes hablé en Xohuayán y en California sobre esta cuestión, encontré dicha tendencia a minimizar los aspectos más arduos de esta etapa. En primer lugar, el énfasis no está en el posible éxito negativo. En segundo lugar, suelen minimizar el miedo: “Si te agarra la migración la primera vez te dejan ir” (C., Oxkutzcab, marzo de 2014); “En el mismo momento no [tenía miedo]. Uno piensa a cruzar ¿no?” (Oscar, S.F., mayo de 2017). En tercer lugar, hacen hincapié en que las condiciones son adversas (mucho calor en el día, mucho frío en la noche, escasez de agua y alimentos), pero evidenciando que ellos son conscientes de esto, y por lo mismo no les preocupa demasiado.

Dos migrantes recién retornados a Xohuayán cuando yo los conocí en octubre de 2014, me explicaron que los hombres del pueblo son fuertes, porque desde niños trabajan descalzos en la milpa descalzos, y por esto el cruce no se les dificulta. Otro migrante intentó cruzar cuatro veces, y solo a la cuarta vez pudo pasar; esta vez caminó durante tres días en el desierto. Hacía mucho frío, pero, me explicó, el coyote tenía unas cobijas escondida cerca de un cerro, y las usaron para taparse, además, añadió, “si te agarra la Migración no son muy malos, hasta si te ven deshidratado te dan algo de comer y de



tomar” (David, San Francisco, mayo de 2017). J. hizo énfasis en que los migrantes son conscientes de dichas condiciones:

Pero sabíamos eso, ¿me entiendes? Entonces uno, por ejemplo, si vas de camping vas a llevar tu comida, vas a llevar para taparte, sabíamos que no íbamos a cruzar un día o una hora, teníamos en mente eso, ¿me entiendes? Llevábamos suficiente cosa como para guardarse del frío o del calor, como la gente que nos llevó, sabía que también había suficiente agua así que estaba el río, que agarraban agua del río, así que como es su costumbre de ellos, sabía que no estaba venenoso, que no estaba peligroso... es gente que, como te digo, que es su trabajo. (Santa Rosa, mayo de 2017)

En unas entrevistas con migrantes yucatecos en Los Ángeles, Solís (2008) encontró que en la mayoría de los casos había una falta de énfasis en las dificultades del viaje. Los entrevistados hablaron de la “pasada”, o sea el cruce fronterizo, como de un momento duro “porque tuvieron que caminar mucho” (2008:46), sin evocar de forma más detallada los peligros involucrados. La misma autora, en un estudio reciente sobre emigrantes retornados oriundos de Xohuayán, habla del cruce fronterizo como de un “rito de paso” (Van Gennepe, 1989) que implica tres momentos:

Primero, la separación de la comunidad o grupo de referencia; segundo, una fase liminal que comenzaba con la llegada de cada uno a California y su ingreso al mercado laboral. Esta segunda etapa concluía con su retorno, y daba paso a un tercer momento que correspondía a su reintegración a la comunidad para ganar prestigio y reconocimiento. (Solís Lizama, 2017a:129)

García (2008), en un trabajo sobre la migración internacional de una población nahua del estado de Guerrero, también menciona el rito de paso, evidenciando los desafíos que enfrentan estos migrantes indocumentados, y el prestigio que el cambio identitario proporciona. Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola (2011:98) habla de la tendencia, en los estudios sociales, a hablar del cruce fronterizo en términos de rito de paso, el cual, según estas autoras, fortalece a los hombres y mujeres que salen de esta experiencia. Según los datos que presenté en este apartado, de la misma manera, los habitantes de Xohuayán que viajan al Norte cuentan la del cruce como un momento importante de su migración, fuente de cambios identitarios. A la hora de describir esta etapa del viaje, noté que los migrantes con quienes hablé hacían énfasis en el cruce fronterizo, más que, como sugiere Solís (2017) en la separación de su comunidad.

Sin embargo, me encontré también con ejemplos diferentes. R., en ocasión de su primer cruce, sufrió un asalto y un secuestro, después de pasar la barda a siete horas de camino de Agua Prieta. En la frontera se les acercó un grupo de personas: “he'elo' ka' tak il up'èèl parte, esten...cholose', cholos'e ka' tuyolklo'on” (luego vimos un grupo de, este...

cholos, los cholos entonces nos robaron) (Xohuayán, noviembre de 2014). Uno de ellos, al llevarlos a un rancho donde tuvieron que esperar por ocho horas la llegada del dueño desde Phoenix, Arizona, les dijo que esa era la “tierra de los americanos” (*waaye' ulu'um aamericanos*)<sup>70</sup>, y tuvieron que pagar más para poder pasar. A las cuatro de la mañana los secuestradores los dejaron libres, y terminaron el cruce muy cansados y sedientos. Sin embargo, añadió R.: “mentrase' \_mentrase' le beyo' \_mentrase' le beyo' le \_leelo' ts'u' nàaachta pus, wàa ma' úuch umachko'one' pus xiimbali traanquilo” (por lo tanto \_por lo tanto así \_por lo tanto así \_si no hubiera sucedido que nos agarraban, pues hubiéramos caminado tranquilamente) (Xohuayán, noviembre de 2019).

Ángel, el mismo joven del cual describo el cruce fronterizo arriba, cuando nos conocimos me contó que no tuvo miedo a la hora de cruzar: “[Si me diera miedo] ya me regresaría a mi casa. Sabía a lo que iba, ¿no?” (S.F., agosto de 2016). Sin embargo, en diciembre de 2018, cuando ya nos habíamos encontrado varias veces y nos conocíamos mejor, describió su viaje hacia el Norte haciendo énfasis en los aspectos negativos:

Caminar en la frontera es lo más cabrón que puede haber. Así se murió uno de mi pueblo. Era jovencito cuando se murió, tenía como 18 años [...]. Es que cuando te dicen la frontera, no sé cómo te lo imaginas. El desierto en realidad es desierto, no es algo que te imagines, que estés viendo gente, no, es algo muy solitario, tú no miras, o sea, no miras el principio donde vas a llegar, tú vas caminando, caminando, caminando, y como que tú estás siempre en el mismo lugar, lo que el desierto son lugares amplios [...]. Estás caminando, caminando, caminando, a veces llevas como cuatro días que sientes que estás en el mismo lugar. Y el cerro todavía está ahí. Cuando tú llegas en la frontera, se mira el cerro como que está muy cerquita, como unas cuatro horas, cinco horas ya estoy ahí, y no, te lleva días y noches de caminar, y lo peor de lo que hacen ellos, cuando tú empiezas a caminar, empiezas a caminar, a caminar, a caminar, a caminar, todo el día, toda la noche, a veces te dice vamos a descansar, tenemos una hora para descansar, y uno está muy agotado, y algunos se quedan dormidos, y vámonos, te despiertan otra vez, vámonos otra vez. Está cabrón. Mucha gente no lo aguanta. Es que, a parte que el cuerpo no está hecho para esto, tú tienes que cargar tu propia comida, tu agua. Porque tu comida la tienes que llevar tú. Tu mochila llena de pinche comida, de enlatados, máximo unos 20 kg así sobre tu espalda, no manches. He visto hasta chavos que tiran, que tiran toda la comida, solo agarran el agua. Y pues, está cabrón. Yo no me arriesgo otra vez. Para mí esto creo que es la primera y la última vez. Porque la neta yo batallé bastante para llegar aquí. Es lo más fuerte que he hecho, pero no está el plan de volver si un día me voy. Ojalá que no vuelva otra vez. (Ángel, S.F., diciembre de 2018)

---

<sup>70</sup> Literalmente: aquí es su tierra de los americanos.

Si, por un lado, las experiencias del cruce son diferentes entre ellas, por el otro lado estoy segura de que exaltar los aspectos positivos, el hecho de haber logrado llegar a EE. UU. más que los peligros enfrentados, es una estrategia narrativa que tiene el fin de identificar la migración de una persona como exitosa. Por el hecho de conocerme mejor a la hora de contarme nuevamente su experiencia en la frontera, Ángel describió en detalle lo difícil que es esta etapa, en lugar de presumir su éxito, y afirmó no querer repetir esa experiencia. Para Adler una narrativa de este tipo se asemeja a las descritas arriba: dicha etapa, así como su narración dividen los que migraron de los que se quedaron, y al mismo tiempo, “funcionan como un tipo de ‘pegamento’ que une a los migrantes y ayuda a establecer las fronteras de la comunidad” (2004:55). La descripción de las pruebas superadas es una demostración explícita del sacrificio que los migrantes están dispuestos a hacer por sus paisanos, y por ello, sigue Adler (2004), a la hora de contar el cruce se hace énfasis en las dificultades superadas, como prueba de lo que estas personas están dispuestas a pasar por sus compaisanos.

Velasco Ortiz opina que la narración del cruce fronterizo “no sólo agrega la imagen topográfica de una línea divisoria con dos lados nacionales distintos, sino también de un universo nuevo de categorías sociales como raza, gringo, mexicoamericano o chicano” (2004:82). Lo que me interesa investigar aquí son los cambios identitarios que nacen a partir de esta experiencia. A este propósito, esta autora trata el episodio narrativo del cruce como “experiencias transmitidas” o “colectivas” (p. 80). A mi parecer, eso resulta relevante desde el punto de vista de la identidad, siendo que, como explica esta autora, “[...] aunque no todos los narradores comparten la misma trayectoria, todos poseen un entendimiento común sobre cada uno de los episodios que definen la experiencia colectiva del grupo” (p. 80).

En los siguientes apartados, seguiré describiendo las experiencias de los habitantes de Xohuayán en el extranjero a partir de mis datos etnográfico, para lograr, con este capítulo, reflexionar sobre ellas y formular preguntas sobre los flujos migratorios de la población indígena investigada desde su forma de vivir una experiencia en la que “todo mojado migrante es una mercancía” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011:98).

### 4.3 Las etapas de la vida en California

#### 4.3.1 “Sólo cuesta el primer año, luego ya te acostumbras”

En este apartado quiero hacer énfasis en cómo los migrantes de Xohuayán perciben sus primeros meses en California y, a través de la acción de acostumbrarse, superan las dificultades de esta etapa. El principio de la estancia en el extranjero representa el momento más dramático del viaje al Norte. Según los habitantes de la comunidad con los que tuve ocasión de hablar y convivir, la primera temporada en los EE. UU. es el momento más difícil. Si, por un lado, el cruce fronterizo se caracteriza por el espacio hostil, como expliqué en el apartado anterior, por otro lado, la llegada al país extranjero, la nueva cotidianidad y los elementos que la caracterizan hacen de estos primeros meses la etapa más crítica de la migración. A este propósito, Ricardo, migrante retornado, me explicó que los que van ahora tienen su familia allá, “es como llegar acá [a Xohuayán]”, en cambio, cuando él fue, hace 20 años, “no había nadie, nos metíamos en las manos de desconocidos” (Xohuayán, noviembre de 2017). Aun así, escuché varios comentarios a propósito de las dificultades que hoy en día todavía conlleva de esa etapa.

H, joven que lleva casi 10 años en el extranjero, recordó esta situación: “Al principio, cuando llegué, no podía ni dormir, no sabía como dónde estoy... Te acostumbras, y cuando vas y escuchas hablar y no entiendes nada, se siente como uno raro” (San Francisco, mayo de 2017). Otro migrante, en San Francisco, comentó: “Cuando llegué yo aquí no tenía mucho dinero, estaba triste, como 300 mil debía yo cuando llegué acá, pero empecé a trabajar todos los días, todos los días, doble doble doble doble, doble. Ya después devolví todo el dinero” (Armando, San Francisco, mayo de 2017). Hugo, a este propósito, me dijo: “Sólo cuesta el primer año, luego ya te acostumbras” (San Francisco, mayo de 2017).

David, migrante del pueblo conocí en San Francisco a pocos meses de su llegada a los EE. UU., me contó que estar ahí no le gustaba y que, contrariamente a sus hermanos y primos que se encontraban en el extranjero desde hace varios años, él quería regresar a su comunidad. Sin embargo, regresando a California en 2018 encontré a este joven de 25 años muy cambiado: ya llevaba dos años y medio en el extranjero, y estaba involucrado en muchas actividades en Oakland, ciudad en donde vive actualmente. Me citó en una estación del Bart, el transporte público de la zona, y me esperó ahí afuera con una amiga de Michoacán. Los tres fuimos a comprar pan dulce y cafés, pasamos al supermercado

por unos productos de higiene, y fuimos a casa de David. Usando una expresión que analizo más adelante (apartado 4.5), el joven mencionó ya haberse acostumbrado.

De estos datos emergen importantes temas que desarrollo a lo largo de esta tesis, como el trabajo y el proceso a través del cual los migrantes se adaptan a la vida en California. Sin embargo, en este apartado es mi intención hacer hincapié en las dificultades que se presentan en esta etapa de la migración y cómo son superadas. La descripción de la primera temporada pasada en los EE. UU. se caracteriza por un choque cultural en una sociedad “exigente y discriminatoria” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:73). Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola (2011 y 2012) encontraron, entre yucatecos de la misma zona, un énfasis parecido en las problemáticas de estos primeros meses. Estas autoras explican que “el ‘entrar’ aparece como el episodio más agresivo y violento (física, emocional y culturalmente)” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011:98), y que se caracteriza por “experiencias y sentimientos que producen desasosiego” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011:97).

Santiago, migrante de Oxkutzcab entrevistado por estas investigadoras, contó: “los primeros tres años estaba yo acá, no me importaba nada, no pensaba las cosas como tiene que ser” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:86). Solís Lizama autora describe como los migrantes de Xohuayán con quienes habló señalaron la diferencia de idioma como “una de las principales barreras” (2017a:130), que caracteriza el primer periodo en el extranjero, y que se supera con el tiempo. Algunos de los entrevistados, sigue, “incluso tuvieron la iniciativa de estudiar por su cuenta, sobre todo los que trabajaron como meseros” (p. 130). Así como muchos migrantes describen de tal forma esta etapa, la mayoría de los que yo conocí me comentaron haber superado las dificultades de los primeros meses. Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola (2012) describen éste como un estado liminal, que los yucatecos superan cuando asumen su rol de migrantes. La liminalidad social, explican, “describe cómo los inmigrantes perciben su estado psicológico estresado o en una fase en transición, como cuando un individuo se desplaza de un rol social a otro (a otro país, otro lenguaje o sistema normativo distinto a los propios)” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:71).

Paralelamente a éste, otro proceso tiene lugar en esta fase, la negociación cultural, que “describe la forma activa de ingeniárselas para vivir en la tensión entre dos o más culturas y responder en forma positiva frente a los desafíos de un mundo social desconocido y temido” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:71). Según estas autoras, ambos procesos psicosociales, aunque generen estrés, ayudan a los migrantes en

alcanzar un grado de bienestar emocional para empezar su vida en el extranjero. La situación mejora cuando empiezan a cumplir con las expectativas de su migración: trabajar. Como varios migrantes me comentaron, las dificultades de la primera temporada en el extranjero se superan cuando encuentran un empleo. Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola mencionan que la inserción laboral, en esos casos:

No sólo resuelve un problema de naturaleza económica, sino que significa una forma substancial de integración a la cultura y a la sociedad receptora; le otorga seguridad y autonomía para tomar decisiones vitales como, por ejemplo, cuánto enviar al terruño, cuánto dejar para gastos personales, cuánto invertir en la vivienda, cuándo regresar a México, o cuánto tiempo permanecer en un empleo. (2012:82)

Cuando se trataba de mencionar una faceta negativa de su experiencia en el Norte, a menudo mencionaban la práctica de acostumbrarse. A este propósito, Echeverría Victoria menciona que “los jóvenes destacan por su capacidad de adaptación a nuevas situaciones y al ambiente de las sociedades receptoras; están dispuestos a padecer los problemas de aprender tareas o realizar trabajos poco remunerados comparativamente” (2011:38). Para una discusión sobre la identidad, considero importante reflexionar sobre el sentido que los migrantes dan a la acción de acostumbrarse, en maya *suuk*, término que se refiere a habituarse, la cual, según Le Guen, requiere mucho tiempo: hay que pasar bastante tiempo haciendo una cosa para acostumbrarse a ella, y eso implica también un esfuerzo (Le Guen, comunicación personal, CDMX, septiembre de 2017). El sufrimiento implícito en esta acción concuerda con la descripción de los primeros meses en los Estados Unidos: contando ese momento, los migrantes hablan de sentirse desubicados y tristes, hasta adaptarse o acostumbrarse, en sus palabras *ts'i'in suukta(l) waye'* (ya me acostumbré acá).

Escuché varias veces este término cuando los migrantes me comentaban que, en Estados Unidos, después de un momento inicial de desorientación y crisis, ya empezaban a trabajar, a conocer la ciudad, adquirirían una nueva rutina. Hugo, que actualmente se encuentra en California, hizo los siguientes comentarios sobre el tema:

Hugo: Para que yo me vaya, ahorita no me quiero ir [...]. Sólo cuesta el primer año, luego ya te acostumbras.

Carla: Pero cuando llega uno, ¿cómo se siente? Digo, recién llegado.

H: Está raro... yo cuando llegué, mucho... mucha diferencia... veía los edificios, muchos carros, tráfico, ambulancia, y yo, como estoy acostumbrado en mi casa [en Xohuayán], en mi casa yo tengo el espacio que yo quiero, cuando llegué aquí una casita así... ni siquiera me puedo mover allí, ¿me entiendes?

C: Sí, diferente.

H: Diferente. El primer año como que me costó. Estaba en lo que es... infierno, por decir [...]. Cuando vas y escuchas hablar y no entiendes nada, se siente como uno raro. (San Francisco, mayo de 2017)

José, quien migró en los dos mil, contestó así cuando le pregunté si tardó mucho en acostumbrarse a la vida en el extranjero:

Un poquito. Bueno, porque en verdad una persona que no tiene experiencia como nosotros, no podemos expresarnos siquiera, porque mi familia es una familia que no sabe ni siquiera hablar español, yo crecí con pura maya, pues, lo poco que hablo lo aprendí en la calle, pues nosotros no hablamos bien, y este... hasta en Estados Unidos hay mucha gente que habla español, pero para buscar algún trabajo es necesario transporte, es necesario viajar solo, entonces es una de las razones... que no sabemos leer ni siquiera inglés... uno no lo entiende, no lo lee, uno se adapta. Ya se adapta uno, luego, no quieres volver, también. (Xohuayán, noviembre de 2017)

Así como José, varios hombres de Xohuayán me hablaron del hecho no querer regresar, porque ya se acostumbraron a la vida en el Norte, y no saben si podrán habituarse otra vez a la vida en su pueblo. Dicha acción se revela en contextos diferentes, y en dos espacios principales: los Estados Unidos y Xohuayán. En el primer caso, varios migrantes comentan haberse acostumbrado a la vida en el extranjero, en el segundo muchos mencionan su incapacidad de habituarse otra vez a la vida de la comunidad o su éxito en la misma situación. Durante una conversación con Ángel sobre las posibilidades en Yucatán para los que regresan de California, el joven, que en ese momento llevaba seis meses en los EE. UU., comentó mencionando algunas opciones, pero concluyó diciendo que no sabía qué iba a hacer, y añadió: “Dejé Xohuayán llorando, pero ahora ya me acostumbré aquí, [...] no sé si voy a regresar” (San Francisco, agosto de 2016).

Miguel, después de 11 años en California, me explicó que a veces siente el deseo de regresar a Xohuayán, pero añadió, en su español rico en préstamos ingleses, “quiero lograr mis cosas, a veces quiero ir, pero ya me acostumbré de todos modos aquí, *so...*” (Oakland, diciembre de 2018). Con sus 27 años, Miguel siente que pasó buena parte de su vida en el extranjero, y que ahí sabe “cómo pasan las cosas”, porque, en sus palabras “aquí terminé de crecer pues, y aquí empecé la vida” (Oakland, diciembre de 2018).

Ángel, como otros de su pueblo, hizo énfasis en dos aspectos de esta acción: la comida y el clima. En el primer caso, hizo un comentario relevante un día, después de que comimos en uno de los varios restaurantes yucatecos de la Misión, el Castillito Yucateco: afirmó que le había caído mal la comida. Añadió que eso había pasado porque ya no estaba acostumbrado a ella, sino a la comida china que solía consumir en su lugar

de trabajo. En general, los migrantes que conocí me comentaron que suelen ir a varios restaurantes, y que aprecian la variedad de las comidas que se pueden encontrar en California. Acostumbrarse a la nueva alimentación es uno de los obstáculos a superarse para vivir en los EE. UU., aunque, como me explicó Oscar, “antes no había restaurantes yucatecos, antes sólo si tienes parientes yucatecos, allí vas a ir a comer [...], pero ahora sí hay [...] la tortilla, todo” (S.F., mayo de 2017). En otra ocasión, Oscar me contó lo siguiente:

Como en restaurantes, a veces cocinamos en la casa, como ayer mi primo cocinó frijol con puerco, y comí allí, pero la mayoría del tiempo, como descanso [del trabajo] con mi primo, salgo a comer como en restaurantes, me gusta salir, por ejemplo, restaurantes... me gusta probar. Como el desayuno, *breakfast*, me gusta probar en todos lados, y en la noche casi... como trabajo toda la noche, y a veces nada más vamos a las taquerías y así. (San Francisco, mayo de 2017)<sup>71</sup>

En el segundo caso, el del clima, en varios momentos que pasamos juntos Ángel me dijo que apreciaba mucho que en San Francisco no hiciera tanto calor como en Yucatán, y recalcó el hecho de haberse acostumbrado al clima de ese lugar diciéndome, un día en que había 17 grados, “ahora está haciendo calor acá” (S.F., agosto de 2016). A propósito de este tema, comentó, en otra ocasión, que antes de migrar trabajaba en una panadería en Akil, pero “allá [en Yucatán], si trabajas de panadero, te pega demasiado el calor del horno, aquí [en San Francisco] no” (S.F., agosto de 2016). Jesús, durante una conversación sobre el calor en Yucatán, me dijo:

Sí, hace mucho calor allí, pero uno se acostumbra [...]. Así como un calorón que uno no aguanta... Pero sí, uno se acostumbra, es como ir arriba [al Norte] y uno no va a aguantar... es como comparar ir a Alaska y vivir allí, pues uno va allí... los que viven allí lo aguantan [el frío] ¿verdad? Y los que estamos en Yucatán pues igual lo aguantamos [el calor], porque de allí somos... por eso aquí [en Santa Rosa] para mí el calor no es mucho, como ya estoy acostumbrado ahí, pues no siento mucho... sí se siente, no digo que no, pero no es para decir “¡qué calor!, ya, ya me quiero morir”, no... Como que sí se siente, porque hace calor aquí, mucho... en San Francisco casi no. (Santa Rosa, mayo de 2017)

Oscar, que lleva 11 años viviendo en San Francisco, me contó que no le molesta el frío en esta ciudad, y me explicó lo siguiente: “Ya me acostumbré, lo que no soporto ahora es el calor” (S.F., mayo de 2017). Sin embargo, David, que llegó al área de la Bahía

---

<sup>71</sup> Aunque estos migrantes hayan asumido la tarea femenina de cocinar en el hogar, cuando en su comunidad los hombres preparan comida en ocasión de festividades, rituales, o para venderla en la calle, mencionaron que no aprendieron a hacer tortillas a mano.



hace tres años, dice no apreciar el clima de ahí, porque cada invierno se enferma. Me contó ser “bien frío”, y que en Yucatán, entre diciembre y febrero, siempre se tapaba con un suéter, aunque las temperaturas mínimas en esta temporada suelen superar los 20 grados. Durante una cena en Xohuayán una joven del pueblo me dijo que quería ir a visitarme a Italia, algún día, pero que le preocupaba pasar mucho frío allá. Ricardo, migrante retornado, comentó que “te acostumbras a todo”, y añadió:

Por ejemplo, en Estados Unidos, cuando yo estaba allá [llegó en 1999], llega su hermano de doña Alicia. y lo mandan a mi casa. Traía dos suéteres y una chamarra de ésas de plástico, y casi no hablaba por el frío, así que yo le pregunto: “pero ¿qué te pasa?” y él me dice que tiene frío, entonces prendimos el aire acondicionado caliente. Normalmente, yo nunca lo prendo, porque luego cuando sales te congelas, pero esa vez lo hice para él, y como veo que se recupera, ya lo apago. La gente de ahí no sabe, y lo prenden siempre, y cuando salen, luego, tienen mucho frío. (Xohuayán, abril de 2017)

Ricardo terminó diciendo que “te acostumbras a todo, en seis meses allá, ya vas con una playera nada más” (Xohuayán, abril de 2017). Así como se desprende de los ejemplos reportados, la acción de acostumbrarse a menudo es ligada al cuerpo: lo extraño, como la comida o el clima, se hace propio pasando por una situación corporal de sufrimiento. Eso es claro en otro contexto, el del descanso. Como en la mayoría de las comisarías yucatecas, en Xohuayán la gente duerme en hamacas<sup>72</sup>. Por cuestiones de espacio y disponibilidad, los migrantes en los EE. UU. tienen que dormir en camas, lo que se presenta como otro obstáculo a superarse a través de la acción de acostumbrarse. Hugo, cuando le pregunté sobre el asunto, me contestó: “Se cansa uno de su espalda, luego cuando uno no está acostumbrado así a dormir en cama... [...]; te acostumbras” (S.F., mayo de 2017). C., ex migrante, me habló de la misma dificultad, y concluyó diciendo “uno se acostumbra a todo” (Xohuayán, noviembre de 2014).

Además de los ámbitos mencionados, durante mi trabajo de campo me enfrenté con otro relacionado con la acción de acostumbrarse: el del trabajo. Como me explicaron varios migrantes, es común habituarse a un trabajo asalariado, muy diferente del trabajo en el campo al cual la mayoría de la gente de Xohuayán se dedica. Si en el siguiente capítulo ahondaré en cómo los migrantes tratan este tema, aquí quiero mencionarlo como otra situación que requiere un proceso de adaptación. Oscar lo explicó así:

Carla: Y entonces, éstos que ya no pueden venir, ¿qué hacen en Xohuayán?

Oscar: Trabajar en el campo, no más.

C: Y ¿se gana mucho con eso?

---

<sup>72</sup>Para más informaciones sobre las hamacas en Yucatán, ver Baños (2003).

O: Pues... sólo trabajar, trabajar y ya, a veces te sale bien, un poquito de dinero allí, pero uno se acostumbra a ganar aquí, cada quincena tiene su cheque...

C: Es diferente, ¿no?

O: Sí [...]. Cada que llega la quincena llega el dinero. Pero allí no, sólo sale el dinero, sale, no entra, entra algo, pero poquito.

(S.F., mayo de 2017)

Así como se acostumbran al trabajo en el extranjero, los migrantes también suelen habituarse al sueldo y a las ofertas del lugar en donde viven, como me explicó Jesús:

Carla: Pero en San Francisco pagan más, ¿verdad?

Jesús: Oh sí sí sí, el mínimo yo creo que es alrededor de 13.50, 14 [...].

C: Y ¿no prefieren [los que viven en Santa Rosa] trabajar allá, para cobrar más?

J: Como estamos acostumbrados aquí, pues no, y es como... si hubiera llegado allí, allí te vas a acostumbrar, ¿me entiendes? Pero si voy, como siempre... antes iba cada semana allí con mi primo a comprar comida y todo eso, pero se ve como bien aburrido, bien como... es por ejemplo, si vives en una ciudad y vas a un pueblo vas a ver cómo viven, allí bien aburrido en el pueblo, y dices ¡ay!, está bien culero aquí en el pueblo, y lo mismo nos pasa a nosotros, ir allí como que no... aquí ves esta gente, pero nosotros estamos acostumbrados aquí y ellos están acostumbrado allí, hay muchos también que van allí por el dinero, pero como nosotros estamos acostumbrados aquí no nos llama la atención, sabemos que allí puedes ganar más, pero es más diferente el estilo de vida, aquí es como vivir en el pueblo, tenemos carro, como yo tengo mi carro [...], también, mi moto para ir al trabajo. (Santa Rosa, mayo de 2017)

Finalmente, la acción en cuestión se nombra en relación con el regreso a Yucatán: varias veces escuché hablar de migrantes que no piensan regresar porque ya se acostumbraron a su vida en los EE. UU. de otros que quieren ir a México, aunque se hayan acostumbrado y, sobre todo, de jóvenes que no saben si regresar, porque se habituaron a su vida en California. Durante una conversación en San Francisco con David, recién llegado, y Hugo, que lleva varios años ahí, hablamos de ese tema:

Carla: [A David] Y ¿cuánto tiempo quieres quedarte?

David: 5 años [...]. Pero yo... yo no sé, yo, pues bueno, afortunadamente, voy a regresar con mis papás.

Hugo: Yo ya me acostumbré aquí, y nunca me ha pasado en la mente de que “oh, voy a ir”. Lo que yo quiero que sienta mi familia es que he tratado de mandarles el dinero y otras cosas [...], que tengan todo lo que quieran. Y yo aquí también saco lo mío.

(S.F., mayo de 2017)

Hugo, en otra ocasión, contestó a mi pregunta sobre su intención de dejar San Francisco:

Carla: Y ahora, que ya tienes 8 años [en los EE. UU.], ¿ya te quieres regresar allá?

Hugo: La verdad, todavía no. No creo que... no, no he pensado regresar, pero más bien me he acostumbrado aquí. Se puede decir aquí, [...] aquí aprendí muchas cosas, tal vez por eso no me animo a irme o me he animado a regresar. (San Francisco, mayo de 2017)

Resulta claro que, entre los migrantes, acostumbrarse es fundamental para entrar en las dinámicas de la vida en California y marca el comienzo de una experiencia exitosa. Esta acción pasa por los gustos culinarios, la percepción del clima, las formas de descansar y disfrutar del tiempo libre, pero principalmente por las actividades laborales que ocupan la mayor parte del tiempo que estos yucatecos viven en EE. UU. En el siguiente apartado describiré los trabajos que hacen los migrantes de Xohuayán en el extranjero, las dificultades que implica su condición de documentados, y las actividades a las que se dedican en su tiempo libre, con el fin de seguir describiendo su experiencia en el Norte.

#### 4.3.2 La vida cotidiana: trabajo y tiempo libre

Si en el apartado 5.1 me enfocaré en cómo los habitantes de Xohuayán que conocí hablan de su vida laboral en el extranjero, y de cómo esta difiere enormemente de la de su comunidad, aquí quiero presentar un cuadro general de las ocupaciones de estas personas en el Área de la Bahía. A mi pregunta sobre las dificultades de encontrar trabajo en California en una situación de migración indocumentada, un trabajador yucateco documentado que vive en San Francisco contestó: “Un empleador no puede checar los papeles de un empleado, no es Migración, no le importa. Aquí en San Francisco no pusieron leyes para que los empleadores fueran multados por emplear indocumentados. Aquí todo es abierto, hay el barrio gay; es California” (San Francisco, agosto de 2016). De hecho, un migrante retornado de Oxbutzcab que trabaja en Xohuayán afirmó que, si viajara otra vez a EE. UU., en una tarde ya tendría trabajo.

Generalmente, los que emigran desde Yucatán “trabajan o están en busca de trabajo en el sector de los servicios, ya sea como meseros, cocineros, preparadores, *busboys*, ayudantes de meseros, lavaplatos o en la limpieza de los restaurantes” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2012:78). Cruz Manjarres señala que desde los 80 “los hombres mayas se emplean principalmente como cocineros en hoteles y en restaurantes de alta cocina, comida rápida y de especialidades (internacionales y étnicos)” (2015:13). En otros casos, se dedican a la albañilería, o se insertan en un proceso laboral cambiante,

como en el caso de los telchaqueños, en el que “los primeros emigrados llegaron a Oxnard para trabajar en el field o plantíos, aunque sus áreas laborales se han diversificado conforme al paso del tiempo” (Be Ramírez, 2011:170). Así como me confirmaron varias personas en Xohuayán y Oxkutzcab, hablando de San Francisco, Adelson destaca que “en cualquier restaurante de la ciudad, ya no se escucha sólo el español viniendo de la cocina, sino también el maya” (2002, s.p.). Todos los migrantes del pueblo que conocí, sea en su comunidad, sea en el extranjero, trabajaron o trabajan en las cocinas de restaurantes estadounidenses.

Según un empleado de la Federación de Clubes Yucatecos, el 90% de los migrantes yucatecos son empleados por la industria restaurantera: “Algunos en construcción, pero pocos. Hay limpieza, cocineros, lavaplatos, tenemos chefs... tenemos yucatecos que son chefs de restaurantes japoneses, italianos, han aprendido acá y se han movido un poco” (S.F., agosto de 2016). Ricardo, quien migró en los 2000, me contó que no siempre fue así. Cuando él fue a California, dijo, “no había mexicanos en las cocinas, ahora en todas las cocinas es puro maya y español, pero antes no, los de acá no se atrevían a trabajar así” (Xohuayán, noviembre de 2017). Según Ángel, la mayoría de los migrantes yucatecos encuentran empleo en restaurantes chinos, como él. En su lugar de trabajo, la chef es una mujer china que lleva tanto tiempo trabajando con yucatecos en la cocina, que él me confesó creer que entienda un poco de maya. Me explicó que los yucatecos maya hablantes trabajan en las cocinas porque no hablan inglés, mientras que los chinos trabajan como meseros. Estábamos platicando en un restaurante yucateco de la Misión, cuando Ángel, indicando los panuchos en su plato, dijo: “Si alguien, por ejemplo, me dice lo quiero [el platillo], pero sin éste [indica el aguacate], ¿cómo le entiendo yo? Por eso no podemos estar de meseros” (S.F., agosto de 2016).

Así como todos los migrantes que conocí, Ángel empezó a trabajar ahí gracias a unos conocidos, en su caso amigos, y me explicó que, si no hubiera conocido a ningún yucateco, no lo hubiera logrado, porque “¿quién me iba a explicar qué hacer?” (San Francisco, agosto de 2016). Sus turnos son de miércoles a sábado de 11 a 18, y los domingos de 16 a 22.30. Cuando llegó, le pagaban 12 dólares la hora, ahora 13.50. Un día, en San Francisco, nos encontramos para ir a una peluquería y, luego, a jugar billar. Ángel me contó que le acababan de pagar 1200 dólares, y a mi pregunta si era el sueldo de todo el mes contestó que era la quincena. Añadió: “Con que mandes [a Xohuayán] mil dólares mensuales está bien, en México son 20 mil pesos” (S.F., agosto de 2016). En otra ocasión, me comentó que envía constantemente dinero a Yucatán para que construyan su

casa. Agregó que su madre vive en Xohuayán en una casa construida gracias a las remesas enviadas por su hermano, y tiene, por la misma razón, una tienda y un molino.

Varios migrantes me explicaron que las horas de trabajo dependen de la necesidad de dinero que tengan en un determinado momento: normalmente, los recién llegados trabajan más para pagar las deudas generada por su viaje; quienes llevan unos años en el extranjero suelen tener más tiempo libre, y los que planean regresar pronto a Yucatán aumentan las horas de trabajo para llegar a su comunidad con más ahorros. Jesús, por ejemplo, quien lleva varios años en los EE. UU. y todavía no piensa ir a Xohuayán, trabaja de tiempo completo tres días a la semana, y otros tres días empieza a las 16 y sale a las 22. Los horarios reducidos de Jesús no se deben solo a la etapa en la cual se encuentra, sino a que frecuentó una *high school* y unos cursos de inglés en Santa Rosa.

Como me explicó Jesús, es bastante común que los migrantes estudien inglés durante su estancia en California. A este propósito, David me habló de las dificultades para encontrar a un maestro de inglés que le diera clase los domingos. Añadió que no le conviene buscar un curso en una escuela, como hacen otros, porque su plan no es quedarse en los Estados Unidos para siempre. Su hermano, en cambio, planea vivir en California, y por esto se inscribió a varios cursos para aprender y mejorar su forma de hablar la lengua extranjera. De él, David, riéndose, me contó que habla bien español e inglés, y que a veces se le olvidan palabras de una u otra lengua. Por ejemplo, le dice: “¿me puedes pasar un... *like*... un vaso?” (Oakland, diciembre de 2018).

Durante una temporada de trabajo de campo en Xohuayán conocí a un joven recién retornado del extranjero, que, en las noches, se dedicaba a cocinar y vender hamburguesas y comida china. Pensando que yo fuera estadounidense, empezó a hablarme en inglés y, cuando le expliqué que era italiana, afirmó con cierta decepción que le gustaría practicar el idioma que aprendió en los EE. UU., pero en su comunidad no había nadie con quien hacerlo. Varios de los migrantes que conocí hicieron énfasis en la importancia de aprender la lengua extranjera para poder trabajar en el Área de la Bahía. Ricardo, que fue uno de los primeros de la comunidad en migrar, en los 2000, y ahora vive en su comunidad, me contó que frecuentó una escuela de inglés para aprender términos importantes para su profesión, como cuchara o vaso, y añadió que “si no lo aprendes [tus jefes] te dicen perezoso y te preguntan si estás enfermo” (Xohuayán, octubre de 2014).

Obviamente, así como algunos migrantes deciden de inscribirse a cursos del idioma extranjero, otros no lo hacen, como Oscar, el cual, cuando le pregunté si había escuela de inglés en la zona donde él vive, contestó: “Hay, pero luego tienes que

trabajar... Así en el trabajo aprendí un poco de inglés, trato de decirle a la muchacha con que trabajo, la mesera, cosas, pero para leer un libro así en inglés no puedo” (S.F., mayo de 2017). Muchos, así como Oscar, aprenden la lengua gracias a la interacción cotidiana con una realidad anglófona, sin necesidad de tomar cursos.

El caso de David es diferente: además de trabajar, este joven de 25 años está inscrito en un curso profesional para ser estilista profesional, al cual asiste cada miércoles antes ir al restaurante donde es empleado. Su maestra es una mexicana de 54 años, que llegó hace 20 a los Estados Unidos. También, mientras coopera para que uno de sus hermanos menores pueda estudiar psicología en Tekax, Yucatán, él frecuenta una vez al mes una escuela en San Francisco en donde aprende sobre esta disciplina y, e sus palabras, sobre el pensamiento. Se trata de una institución pública dedicada a ayudar “todos los que piensan diferente, como dicen aquí, los gays” (Oakland, diciembre de 2018).

Paralelamente a su trabajo y, en el caso de algunos, del estudio, existen varias actividades que los migrantes practican en su tiempo libre. Lo que más frecuentemente escuché, a la hora de preguntar sobre ese tema, fueron las comidas que preparan en lugares públicos o departamentos, para reunirse, y pasar juntos sus momentos libres. Para Be Ramírez la cocina yucateca forma una buena parte de las recreaciones de los migrantes en el Norte:

La culinaria regional es el escenario por excelencia para fortalecer las redes familiares o de paisanaje, y uno de los momentos y espacios privilegiados para alimentar el orgullo por la identidad y la cercanía simbólica con el pueblo. Su elaboración y consumo implican intensos tiempos y espacios emocionales y sociales que conforman una parte de la memoria histórica de las pertenencias y costumbres que hasta hoy día permean la vida cotidiana de los “verdaderos” yucatecos. En el momento de la comida se reflejan las añoranzas por el pueblo, por la familia y por todo lo que ahí dejaron; al mismo tiempo, se abriga la esperanza de volver a estar en su pueblo. Así, el compartir la mesa es el mejor pretexto para llevar al cabo una reunión, acercarse a las propias raíces y transmitir las a las generaciones venideras bajo un escenario de múltiples matices. (2011:184)

Además, muchos me contaron que les gusta probar las comidas internacionales que se encuentran en California. Hugo me explicó que en sus días libres suele comer en restaurantes de vario tipo: “soy muy fan de la comida, casi me gusta probar de todo” (Oakland, diciembre de 2018). A la comida, se suman los momentos en que los jóvenes se reúnen en bares o clubes para disfrutar de la compañía y de unas cervezas. En una ocasión fui con algunos migrantes de la comunidad a jugar billar en San Francisco, y Ángel me contó que los lunes siempre se encuentran ahí o en otro lugar. Con una explícita

satisfacción por la parte de su vida en California que me estaba enseñando me preguntó: “Entonces, ¿cómo ves la vida acá en San Francisco?” (S.F., mayo de 2017). Otros también mencionaron actividades parecidas, como Hugo, que el 27 de diciembre de 2018 cumplió diez años en el extranjero, y a mi pregunta sobre la posibilidad de un festejo, me contestó “casi siempre estamos de fiesta” (Oakland, diciembre de 2018). La última vez que me encontré con David me invitó a su casa, donde comimos un pastel que sus amigos le habían comprado unos días antes para su cumpleaños. En la misma ocasión, habían ido a bailar todos juntos a un club.

A propósito de sus ocupaciones extralaborales, muchos migrantes mencionaron también actividades deportivas, como el béisbol y el fútbol, que implican entrenamientos semanales y partidos los domingos y los lunes. La última vez que vi a Hugo, iba a San Francisco para un entrenamiento de béisbol: aunque en los días de partido él trabaja, me explicó, siempre entrena con los demás del equipo. Oscar me contó que, además de ser parte, junto con otros de su pueblo, del equipo de béisbol de los Novatos, cuatro días a la semana va a un gimnasio en el centro de San Francisco, “para estar un poco más activo” (S.F., mayo de 2017). En Navidad y durante las fiestas, a menudo organizan torneos de estos deportes, y conviven con otros hombres del pueblo que por las distancias o por el trabajo no ven a menudo. Carlos, a este propósito, comentó que la parte más triste de la vida en California es la ausencia de la familia. Sin embargo, añadió, “es por su bien también” (S.F., diciembre de 2018). El deporte resulta ser un importante momento de encuentro entre migrantes de la comunidad que viven en zonas diferentes. Por ejemplo, Jesús, que vive en Santa Rosa, me contó lo siguiente:

Aquí es fútbol, no, es soccer, pero lo que decimos en México no es fútbol americano, es soccer, tenían un equipo acá, todavía tienen, se llama Maya, y también tenían otro en San Francisco que se llama Venados, entonces cada día como, por ejemplo, en Navidad y en Día del Pavo, ellos venían aquí contra los de Santa Rosa, y los de San Francisco, todos de Xohuayán [...]. Y a veces van ellos allí, éramos muchos aquí. (Santa Rosa, mayo de 2017)

Otra actividad mencionada a la hora de hablar de las actividades extralaborales fue la limpieza de la casa y de la ropa. Como explican unas autoras, “a diferencia de lo que ocurría en sus lugares de origen, en San Francisco, los varones realizan tareas domésticas: preparan los alimentos, realizan la limpieza de la habitación o departamento que comparten, acuden a lavar la ropa en el día de descanso” (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011:101). Finalmente, esos migrantes en su tiempo libre viajan, sobre todo en la zona de la Bahía. El mismo Jesús, que tiene un coche, a mi pregunta sobre el

uso de éste, contestó: “A veces salgo, como te digo, cuando voy a San Francisco voy con el carro, y voy y regreso, o voy al río que está... o al mar, que está como a una hora más al norte, o no más andar por aquí” (Santa Rosa, mayo de 2017). Oscar también me contó que suele ir a Santa Rosa, sea para visitar a amigos de su pueblo, sea para bañarse en un río cerca de ahí. También, junto con unos tíos de Kancab que viven en los EE. UU. desde hace mucho (sus hijos de 12 y 14 años nacieron ahí), viaja: “A veces salimos de vacaciones. En diciembre fuimos a donde hay la nieve [...]. A veces vengo a un parque nacional de aquí, Parque Nacional de California, con unas cascadas, como a 5 horas, fui el año pasado” (S.F., mayo de 2017).

En Xohuayán, donde la gente habla a menudo de los peligros y de los vicios en los que pueden caer los migrantes, sobre todo los más jóvenes, no siempre es bien visto el hecho de gastar dinero en actividades lúdicas. Durante una conversación con E.D., esposa de un migrante regresado, por ejemplo, terminamos hablando de su cuñado, que lleva en San Francisco 16 años y, me contó la mujer, no quiere regresar. Me explicó lo siguiente: “el dinero que gana se lo gasta en vacaciones, y no compró para hacer su rancho acá” (Xohuayán, enero de 2018).

#### 4.3.3 “No nos vamos a quedar”: dinámicas de renta en California

Durante una temporada de trabajo de campo en San Francisco, unos jóvenes de Xohuayán me invitaron a un partido de béisbol en el que jugaban el equipo yucateco Novatos, del cual son parte varios habitantes de la comisaría, y los Piratas de Guanajuato. La liga se reúne cada domingo, a partir las 10.30 de la mañana, en una cancha de la ciudad, y se llevan a cabo dos partidos. En ese caso, al comienzo había muy pocos espectadores, pero después de hora y media ya conté cuarenta personas en las bancas; una mujer yucateca vendía comida y latas de cerveza, de las bocinas de un iPhone salía música hip hop, y el público apoyaba a su equipo con gritos.

Cuando el alcohol, prohibido en las instalaciones deportivas, empezó a tener efecto sobre la timidez de los presentes, varios hablaron conmigo para preguntarme sobre mi presencia ahí. Platicando, Luís, migrante de Tekax que lleva en San Francisco más de 15 años, me contó que “el sueño siempre es regresar”, y lo mejor, dijo, sería “poder vivir seis meses acá, trabajar y luego regresar [...], ojalá un día se pueda” (S.F., mayo de 2017). Otro migrante, que lleva allá 16 años, me comentó que toda su familia está en México, y



la última vez que vio a su hijo, ése era un niño, mientras que ahora es más alto que él. Terminó diciéndome: “extraño demasiado”.

Después de dejar la cancha, de ambas estas personas, Ángel aclaró que “viven acá” (S.F., mayo de 2017), en contraste con él y con otros migrantes de Xohuayán, que tienen el plan de regresar a su comunidad. A este propósito, cuando, camino al partido de béisbol, explicaba a Ángel y unos amigos suyos que en aquellos días me estaba quedando en un hostel no muy barato y sucio, ellos me explicaron que era normal que, por no conocer a nadie acá, terminara rentando en un lugar muy caro. Añadieron que, si hubiera tenido parientes en la ciudad, me hubieran ayudado. Ángel también dijo que yo, igual que ellos, me quedaba en San Francisco por poco tiempo: “Por esto no buscamos un cuarto bonito, cada uno un cuarto, y no lo arreglamos y todo esto, porque no nos vamos a quedar, entonces mejor gastar menos y mandar el dinero allá [en Yucatán]” (S.F., mayo de 2017).

Ángel comparte un departamento en el segundo piso de una casa de San Francisco con otros hombres del pueblo. En el barrio en que se encuentra el edificio, muy cerca de la playa y del Golden Gate, vive gente de alto poder adquisitivo. Hay varias casas, una al lado de otra, todas parecidas, de dos pisos, con una escalera de madera en la parte exterior. La casa de Ángel destaca por verse un poco más vieja de las demás, despintada, y no muy cuidada. En un cuarto duermen él, su hermano y otro migrante, pagando 250 dólares al mes cada uno. En los otros dos cuartos, cada uno con dos literas, duermen 3 o 4 personas, y hay dos literas más en el pasillo. Ángel me explicó que no sabía exactamente cuántos eran los inquilinos, pero que “todos son vecinos” (S.F., agosto de 2016), o sea vienen de Xohuayán, así como la persona que renta, un señor que llegó a los EE. UU. hace 8 años. También, señaló que la casa estaba sucia porque no había mujeres viviendo ahí, y que en el cuarto de servicio estaba lleno de objetos y maletas abandonadas por migrantes que ya habían regresado a Yucatán.

Todos los migrantes de la comunidad que conocí en California viven en condiciones parecidas, en San Francisco, en Santa Rosa o en Oakland. En el caso de la primera localidad los precios son más altos, así que los departamentos suelen ser ocupados por más personas. Oscar, por ejemplo, vive en un barrio llamado Richmond:

Carla: Y ¿con quién vives?

Oscar: Oh, con mis amigos.

C: Pero ¿Son muchos?

O: No, yo vivo dos personas en un cuarto.

C: Y en la casa son... ¿hay muchos?

O: La casa es de tres cuartos... depende, si quieres pagar menos, puedes meter más personas, pero si quieres pagar lo normal, pueden vivir en dos o tres [en cada cuarto].

C: Y ¿cuánto pagan ahora?

O: La casa nosotros pagamos a 450. [...] Ahora un departamento así, con cocina, un cuarto, sala, cuesta alrededor de 2000 dólares.

C: Es muchísimo.

O: Aquí en San Francisco vivir ahora es muy caro, no como antes.

C: ¿Antes era más barato?

O: Sí, más barato. Antes los pasajes pagabas 45 [dólares mensuales]. Ahora ya subieron... 75 va a subir el otro mes. [...] Sí, y ahora agarras un taxi y te cobra más caro, bien caro todo.

(S.F., mayo de 2017)

Un hombre mayor de Oxnard, que conocí en Xohuayán en 2014, me contó que cuando él migró, hace 20 años, compartía un departamento con su sobrino, y la renta total era de 700 dólares. Otros, dijo, “rentan entre 10, duermen en literas, y trabajan turnos diferentes [...]. Ellos se van seis en un cuartito cuatro por cuatro. Esa es la base de ir al norte: ellos sufren para el bienestar de su familia allá [en Yucatán]” (Xohuayán, noviembre de 2014). Durante una entrevista con tres migrantes de Xohuayán que viven en Oakland, Hugo me explicó lo siguiente:

H: Entre 5 vivimos.

C: Y ¿cuánto cuesta un depa allá en Oakland?

H: Este es departamento de dos cuartos, está la cocina y todo...

C: Y ¿cuesta mucho?

H: Pagamos 2000.

C: Sí cuesta mucho...

H: Pero aquí [en San Francisco] vas a pagar un estudio por 2 mil dólares.

C: ¿Con sólo un cuarto?

H: Ah-ah.

C: No, pues, sí es muchísimo.

H: Pero como somos cinco no es mucho, en cinco personas, la renta se divide.

C: Y ¿todos trabajan en San Francisco?

H: No, él [indica a su primo] trabaja en Berkeley, Oakland, yo sólo... yo viajo aquí a trabajar.

C: Pero ¿no es más cómodo trabajar allá [en Oakland]?

H: Pero es que aquí pagan mejor también. Aquí ganas un poco más que allá.

C: Y ¿cómo te vienes aquí?

H: En el tren... en el tren voy...

(S.F., mayo de 2017)

Otro testimonio que quiero presentar es el de Jesús, quien viven en Santa Rosa con otros migrantes de su comunidad:

Carla: ¿Con ellos [tus primos] llegaste, aquí en Santa Rosa?

Jesús: Sí, con ellos, sí, de allí salí a vivir con unos primos y sacamos un departamento que es ahorita donde estamos.

C: Y ¿pagan mucho?

J: Sí, pagamos 1800 entre cuatro, 450 cada uno, y pues ya sabes que el mínimo aquí es diez [dólares la hora], pero qué vas a hacer con el mínimo, nada, pero como uno trabaja el doble y trabajamos más o menos, así uno alcanza para mandarle a la casa, para comprar aquí su comida, porque uno come ¿verdad? Y para comprar tu ropa y todo eso, como trabajamos más o menos pagamos 450 cada uno.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

A propósito de vivir con muchas personas, en una ocasión Ángel, me comentó que a veces le gustaría alquilar solo y tener su casa, pero cuando visité el departamento que renta con otros paisanos me dijo: “Es bueno compartir cuarto, así te sale barato y nunca te aburres por la noche” (S.F., agosto de 2016). El objetivo es, finalmente, gastar menos o, en palabras de M., que regresó a su comunidad en 2014, que el alojamiento sea “más bara” (Xohuayán, diciembre de 2014).

Un yucateco que se ocupa de los recursos económicos enviados desde California a Yucatán, comentándome sobre los yucatecos que viven en San Rafael y viajan diario a San Francisco para trabajar, dijo: “La mayoría viven 10 o 15 en un departamento para que la renta salga en 200 dólares, y puedan enviar un poco de dinero a su familia en Yucatán” (S.F., agosto de 2016). Un yucateco que para la Asociación Mayab, durante una entrevista conmigo hizo énfasis en el factor temporal, explicándome que, normalmente, un cuarto cuesta entre 800 y 1000 dólares, así que los migrantes lo ocupan entre cuatro; sin embargo, “si apenas llegaste, si no tienes nada, vas a estar en un cuarto con cinco personas, vas a pagar 200 o 300 dólares. Esto vale la pena por un rato, ya después cuando logras trabajar y hacer más cantidad [de dinero] te puedes mover a un cuarto de 500 con una persona” (S.F., agosto de 2016).

Ahora bien, como se puede observar en los ejemplos propuestos, los migrantes conocí en California rentan en tres lugares: San Francisco, Santa Rosa y Oakland. De esta última ciudad, Hugo, quien vive ahí con sus primos, me explicó que la vida es más cómoda y la renta más barata. En diciembre de 2018 tuve la oportunidad de visitar el departamento, compartido en esa época por Hugo, sus primos David, y Miguel, quien tiene 27 años y llegó a California hace 11. Los primeros dos comparten un cuarto con una litera de dos pisos; David me explicó que para él no es un problema el hecho de no tener un espacio privado, porque necesita ahorrar. Miguel comparte otro cuarto con su novia, una joven de Guatemala.

En el departamento viven también un primo de ella, que duerme en el sillón de la sala, y otro pariente de Hugo, en un cuarto para él solo. Además de estos espacios, en la

casa, muy nueva y ordenada, hay una cocina y dos baños. En la sala se encuentran un televisor muy grande que, me comentaron, no se usan mucho, y destaca una bandera de México colgada a una pared (Figura 6). La renta es de 3 mil dólares mensuales, lo que resulta bastante barato a causa de la ubicación del departamento, lejos del centro. Sin embargo, los jóvenes esperan mudarse en cuanto venza el contrato de renta, para buscar una solución más económica.

No conocí, a parte Hugo y sus primos, a otros migrantes de Xohuayán que vivieran en esa ciudad. Sin embargo, quienes me hablaron de Santa Rosa, porque viven o vivieron ahí, o porque conocen el lugar, también hicieron énfasis en que es una ciudad más barata que San Francisco. Pero no solo: en varias ocasiones escuché que asociaran Santa Rosa a un pueblo, por ejemplo, Akil, o hasta su propia comunidad. Dos migrantes retornados, quienes vivieron en Santa Rosa, al hablarme de este lugar también hicieron énfasis en la tranquilidad. Mario me dijo que “es como aquí [en Xohuayán], más tranquilo de Estados Unidos” (Xohuayán, noviembre de 2014), y que ahí la vida es más barata, aunque también hay que tomar en cuenta que los sueldos más bajos, comparados con los de San Francisco.

Durante una conversación con Ángel y Armando, ese último me contó que vivió en dicha localidad; en tal ocasión la definió como “un pueblo muy tranquilo, como Xohuayán”, en donde vivir cuesta menos, y por eso existe la posibilidad de rentar “casas normales” (S.F., mayo de 2017) en lugar de departamentos. Esta es una parte de nuestra conversación:

Carla: ¿Por qué de Santa Rosa te cambiaste a acá?

Armando: Porque en Santa Rosa no había mucho trabajo. Porque en Santa Rosa el mínimo es 9, aquí el mínimo en 13. Allí, como tenía mucho dinero que me prestaron [...]. Allí es más barata la renta, como a 8.30. Una casa normal, tiene dos cuartos, una cocina, parking gratis, pero aquí mira, hasta el parking te cobran...

C: Y allá ¿cuántos estaban en la casa?

A: ¿En Santa Rosa? ¿? Mis hermanos y mi primo: cuatro. Aquí somos cinco en un cuarto y nueve. Es que acá de por sí el cuarto está carísimo, cuesta un cuarto como una casa [...]. Está más... calor en Santa Rosa, pero allá en Santa Rosa es más como en Yucatán... chico...es chico, no como aquí es grande [...].

C: Y ¿hay gente de Xohuayán en santa Rosa?

A: Sí, mucha.

C: Pero ¿más aquí o allá?

A: Mitad y mitad, hay muchos aquí y allá.

(S.F., mayo de 2017)

Ángel., similarmente, comentó que esa localidad “es un pueblito, es como Xohuayán” (S.F., mayo de 2017), y que ahí, a diferencia de San Francisco, hay pocos

*homeless*. Contrariamente a eso, Jesús, que vive en Santa Rosa, me comentó que el centro de esta ciudad “es más grande de San Francisco de largo, nada más que San Francisco es alto” y que “está grandototote Santa Rosa” (Santa Rosa, mayo de 2017). Durante una conversación me contó lo siguiente:

Carla: En San Francisco pagan más, ¿verdad?

Jesús: Oh sí sí sí, el mínimo yo creo que es alrededor de 13.50, 14, el mínimo... aquí no.

C: Y ¿no prefieren trabajar allá, para cobrar más?

J: Como estamos acostumbrados aquí, pues no.

[...]

C: ¿En San Francisco nadie tiene carro?

J: Sí porque allí está todo el tiempo el bus, y para qué ocupas un carro, vas a gastar mucho y pues, no...todo el tiempo está el bus, pero no puedes salir a rolar...

(Santa Rosa, mayo de 2017)

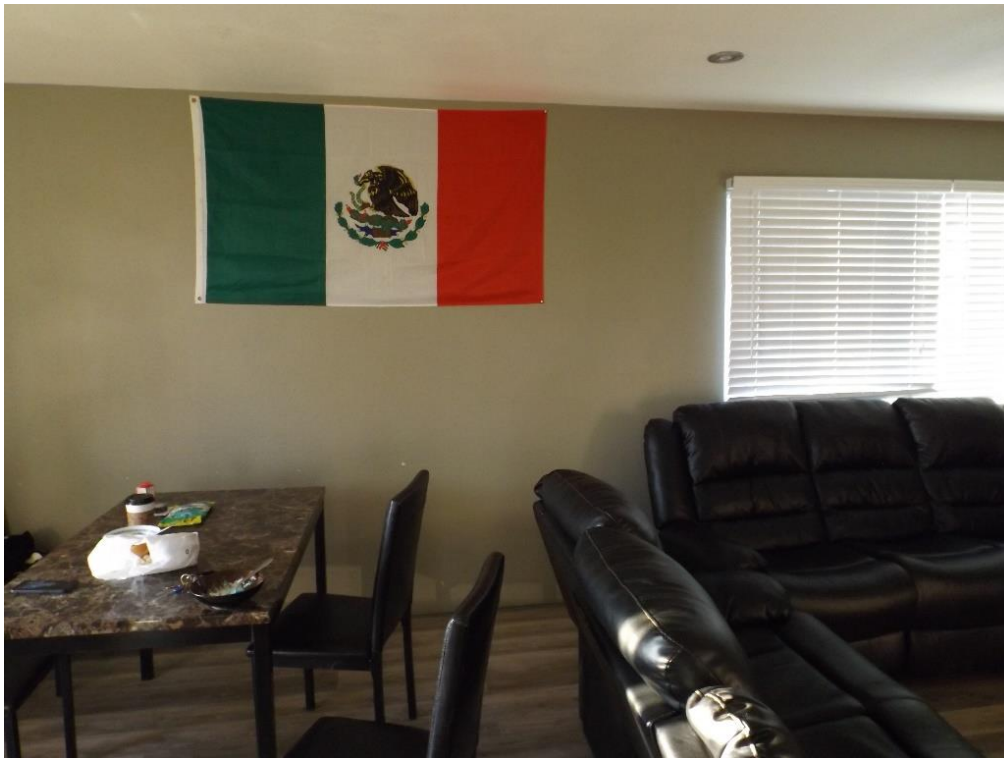


Figura 6. Sala de la casa de los migrantes de Xohuayán en Oakland (fotografía de la autora)

Sin embargo, Oscar, me contó que la policía de Santa Rosa “no es tranquila como la de San Francisco”:

Carla: Y ¿te paran y así?

Oscar: Sí.

C: Y ¿qué pasa si te paran y no tienes documentos?

O: Le llaman a migración.

C: Y ¿le pasó a alguien?

O: A un hermanito de un amigo... sí que lo agarraron y lo regresaron allí en Xohuayán.

(S.F., mayo de 2017)

En general, quienes viven en San Francisco hablan de esta ciudad exaltando las características positivas (sueldos más altos, oportunidades, actividades), y lo mismo hacen quienes viven en Santa Rosa (tranquilidad, precios bajos, posibilidad de tener coche y viajar en los fines de semana). Cada quien basa su juicio en su experiencia o en la experiencia de conocidos. Barenboim (2016) comenta que, en sus discursos cotidianos, los migrantes yucatecos que conoció comparaban su comunidad yucateca con la realidad estadounidense, exaltando de la primera la tranquilidad, cuestión que analizo en el apartado 7.2 en relación con el concepto de trabajo.

La percepción de tranquilidad y seguridad en muchos casos se relaciona con el peligro representado por las autoridades migratorias. De acuerdo con esto, un taxista que conocí en Oxnard, y que migró en 2000, definió San Francisco el “santuario de los migrantes”, y comentó que ahí “la Migración no te hace nada, tú vas por la calle, trabajando, y no te agarran” (octubre de 2014). Ángel comentó algo parecido, comparando la situación de California con la de Arizona y Texas, donde las autoridades migratorias representan un peligro constante para los indocumentados.<sup>73</sup> Si, por un lado, en muchos casos la percepción de tranquilidad se relaciona con las opiniones positivas sobre la policía migratoria de California, por otro lado, hay otra cuestión que preocupa a los migrantes: el aumento de los precios de la renta en San Francisco, una de las ciudades más caras del país (Arredondo, 2017). Las personas de Xohuayán que conocí, y que llegaron a California hace al menos 5 años, confirmaron esta tendencia y expresaron su angustia.

Otro yucateco, crecido en California y empleado de la Asociación Mayab, me comentó esta situación en relación con la Misión, el barrio de San Francisco donde solía vivir la mayoría de los latinos inmigrados en la ciudad:

Cada año sube el precio, a menos que no tengas algo que le llaman *rent control*, que estás viviendo en un depa, y el edificio debe de estar hecho creo antes de los 30, no sé, no te pueden subir la renta, te suben la renta al año,

---

<sup>73</sup> California fue uno de los primeros estados en aprobar el decreto sobre “santuarios” en los 80 (Barenboim, 2016). A este propósito, merece la pena mencionar que el 28 de mayo de 2015 se festejó en San Francisco el primer Día del Yucateco, reconociendo el importante rol de estos migrantes en California (*La Jornada Maya*, 2015). Quien estableció dicha recurrencia fueron el senador de California Kevin de León y Marco Pacheco, presidente de la asociación Casa de la Cultura Maya, con sede en Los Ángeles.

pero es como el 1 o 2 por ciento... hay personas que han vivido 20 o 30 años en el mismo lugar, y pagan ahorita como 1500 dólares, que comparado con el *market rate*, que son como casi 5 mil dólares... [...]. Donde estuve he vivido 22 años, y teníamos *rent control*, y pagábamos 1100 al mes, y cuando llegamos creo que pagamos como 500, en [19]92. Entonces en 30 años la renta subió casi de 600 dólares, pero teníamos muchos derechos [...]. Pero recientemente hay muchos incendios en la comunidad, especialmente en la Misión, son edificios que se queman sospechosamente, y de este edificio sacan a unas 20 familias, a unas 60 personas, bueno, sí, ha habido mucho de estos incendios, yo creo que tiene que ver mucho con la manera de vivir aquí, es muy caro, entonces, los edificios los hacen en departamentos, y allá sube la renta, el *market rate*. (S.F., agosto de 2016)

Le pedí que me explicara más sobre dichos incendios, y me comentó que fue víctima de uno de ellos, y fue desalojado junto con otras 31 personas.

Van a hacer departamentos, van a cobrar como 5 mil dólares cada cuarto, para los que trabajan en Google, en Apple, que está aquí cerquita en Palo Alto, ellos tienen mucho dinero para pagar 5 mil dólares al mes, no es casi nada para ellos, vienen aquí a... quieren vivir aquí, en un lugar bonito como la Misión, pero es lo que está pasando, ha pasado por mucho tiempo, pero ahorita se ve más que está pasando aquí en la Misión, en San Francisco. (S.F., agosto de 2016)

Piacenti (2012) menciona que este barrio está viviendo una transformación identitaria, y se está volviendo “híster” a través de un proceso de gentrificación. Un empleado de la Federación de Clubes Yucatecos de California me explicó que el cambio en los precios se debe sobre todo a que muchas compañías de Silicon Valley mudaron sus oficinas al Área de la Bahía. En 2012, me contó:

El alcalde Ed Lee” [Edwin Mah Lee, actual alcalde de San Francisco desde 2011] dio a los empresarios un *tax break*, se llama en inglés, que vengan a invertir: entraron empresarios chinos, de otras partes, invirtieron acá, y todo se fue para arriba, y los que se están beneficiando son extranjeros, se están yendo las cosas para arriba, si te das cuenta, todo en San Francisco, todo está muy caro, y esto está causando que la gente se vaya [...]. Se reciben los universitarios de los estados de Alabama, Misisipi, Carolina del Norte y vienen, ganan 250 millones al año, tienen para pagar un condominio. (S.F. agosto de 2016)

A propósito de los incendios mencionados, el mismo yucateco comentó que la situación, en los últimos años, cambió mucho: varios jóvenes viven en la calle, y “no tiene caso hacer el carnaval [tradición que se festeja en el barrio de la Misión] cada año, porque la comunidad latina no está acá, ya no tiene caso, mejor lo vamos a hacer en Tenderloin o en San Rafael, porque ya no tiene caso, otra gente está aquí [en la Misión]” (S.F., agosto de 2016). Según el mismo empleado de la Asociación Mayab mencionado arriba, sigue

habiendo “una comunidad [de yucatecos] muy grande en la Misión, por esta Misión, de la [calle] 25 hasta la 14” (S.F., agosto de 2016), y al mismo tiempo:

También en la Tenderloin, en la *downtown*, hay muchos yucatecos allí ahorita y eso, porque son departamentos grandísimos, no son grandes en espacio de los cuartos, pero los edificios son inmensos y allá es bastante barato comparado a otros departamentos alrededor, pero no es el lugar más seguro, Tenderloin es un barro más... con *homeless*, con drogadicción, con mucho riesgo de violencia, entonces a veces es el único lugar en que ellos pueden pagar, pero aquí en la Misión todos los edificios están muy caros, está súper caro ahorita. (S.F., agosto de 2016)

Los migrantes, en opinión de un yucateco que vive y trabaja de forma documentada en San Francisco, viven en el barrio de Tenderloin “porque no les piden documentos, *Social Security*” (S.F., agosto de 2016). Según Cruz Manjarrez, si bien varios yucatecos viven en “condados seguros cerca del área de la bahía en San Francisco [...], hay otros que viven en barrios violentos, pobres e inseguros como el Distrito de la Misión, North Beach, Richmond District, Dolores Heights y alrededor del Civic Center en San Francisco” (2015:6). Retomando la diferencia que marcó Ángel entre quienes “viven” en el extranjero y quienes, como él, desean regresar a su país, es más fácil entender cómo y porqué estos migrantes aceptan las condiciones de vida descritas. En el siguiente apartado ahondaré en la posibilidad del retorno a partir de las opiniones de los jóvenes de Xohuayán que conocí en el Norte.

#### 4.3.4 Pensando en retornar

En este apartado quiero tratar el retorno como la última etapa de la migración. Sin embargo, se trata más que nada de una estrategia narrativa, porque pocas veces el recorrido que empieza con el primer viaje al extranjero se concluye regresando a Xohuayán. Esta es, como mencioné, una migración circular. Así como me explicó un migrante retornado: “Todos los que se van yo pienso que piensan volver algún día allá [a los EE. UU.]” (José, Xohuayán, noviembre de 2017). Como explico en el apartado 4.2, generalmente lo que motiva la emigración es la posibilidad de trabajar en los Estados Unidos para alcanzar unos objetivos, y retornar al pueblo. Pero, como en el caso de las motivaciones, a la hora de analizar el fenómeno a partir de los datos etnográficos éste se revela como más complejo.

Durand (2004) hace énfasis en el vínculo entre el momento de la partida y el momento del retorno, señalando los parecidos entre los dos como fases de toma de



decisiones. De la misma manera, Solís Lizama, en unas entrevistas llevadas a cabo en la comisaría estudiada, encontró que “los jóvenes planearon su regreso a la par de su partida, pues antes de salir todos tenían claro que regresarían a Xohuayán” (2017a:128). Los migrantes retornados que actualmente viven en el pueblo “son en su mayoría hombres jóvenes, casados, que emigraron de forma indocumentada, principalmente en los 2000” (2017b:195). Sin embargo, no todos los que se desplazaron hace veinte años ahora se encuentran en la comunidad. Durante una temporada de campo Xohuayán, platicando con un migrante retornado que se desplazó a EE. UU. en 2000, aprendí hay hombres que emigraron en esos años, y que todavía se encuentran en el extranjero, aunque, dijo él, habían dicho que querían regresar después de uno o dos años de su ida.

Como mencioné, una de las causas que dificultan el retorno es la dificultad del cruce fronterizo. Esto porque retornar a la comunidad no se concibe como algo definitivo, sino como una etapa en un recorrido migratorio circular. Si estuvieran seguros de poder emigrar otra vez, afirmaron, los jóvenes que se encuentran en los EE. UU. regresarían a Xohuayán. En 2014, la joven esposa de un migrante me contó que tiene el plan de tramitar una visa e ir al Norte a visitar a su marido, el cual no puede regresar, por las dificultades que implicaría viajar al Norte nuevamente.

Además de las dificultades representadas por el viaje, varios migrantes que conocí expresaron incertidumbre a la hora de establecer una fecha precisa para dejar el país al cual ya se acostumbraron. Oscar me dijo: “Estoy pensando regresar el otro año, pensando, no sé... cada año les digo así, así le digo a mi mamá, el otro año regreso. Pasa el otro año y no voy” (S.F., mayo de 2017). Ángel comentó que su hermano llegó a San Francisco hace 10 años y “nunca habla de regresar” (S.F., agosto de 2016). Él mismo, me explicó, no sabe qué hacer: habló de sentirse tranquilo sabiendo que su familia, en Xohuayán, gracias a su ayuda estaba bien económicamente, y añadió “aquí lo tengo todo” (S.F., agosto de 2016). En otra ocasión afirmó que quería regresar dentro de ocho años, y que estaba trabajando para realizar sus proyectos en Yucatán. A este propósito, Armando me contó lo siguiente:

Armando: Tengo dos hermanos aquí, llegaron hace diez años, uno ya se fue. Mi hermano ya se fue, el otro, quizás todavía, ahorita está trabajando, pero después...

Carla: Pero ¿se va a ir también?

A: Cuando yo le pregunto me dice en octubre... llegando en octubre [se ríe]. (S.F., mayo de 2017)

Hugo expresó la misma dificultad a la hora de establecer una fecha para su regreso, y se justificó así: “Es que el plan era cinco años para irme, pero ya luego me gustó aquí, y ya” (S.F., mayo de 2017). Según Carlos, cuya novia yucateca viaja regularmente a San Francisco para verlo, los que no planean regresar son quienes ya tienen familia en el extranjero. Es el caso, por ejemplo, de Miguel, que convive con su novia en Oakland y, según otros migrantes, está “haciendo su vida ahí”. A propósito de la posibilidad de regresar, Jesús me explicó lo siguiente:

Pues eso, eso es lo que me motiva, partirme en dos, me levanto a las seis y media, y voy a la escuela, regreso para irme a trabajar, voy a dormir, voy a la escuela, a trabajar, y no más, así para el tiempo, pero por eso, lo hago porque sí quiero tener eso, si no pues, trabajaría un día, dos días, y... para mi renta y ya. Por eso muchos van y regresan, van y regresan, porque no piensan como oh, qué tal si hago eso, qué tal si no gasto tanto en eso, no... no hacen su lista o no son capacitado para eso, oh tengo cien mil, voy a México y no me los gasto, pero ya en menos de un año no está, si no tienes nada de dinero... pues corre como el agua, ¿me entiendes? Y pues no...no camina. Por eso lo que quiero hacer es ir en México y no regresar aquí, pero a veces uno ni sé da cuenta y cambia de planes ¿no? (Santa Rosa, mayo de 2017)

Hablando con este mismo migrante sobre unos amigos de él que vivieron en Santa Rosa durante unos años y ahora se encuentran en Yucatán, también tocamos el tema de su regreso, y afirmó: “No me gusta vivir aquí, no me llama la atención, siempre se lo he dicho, por eso no me quiero como clavarme aquí [...]. Si voy, y pasado mañana ya voy a estar aquí otra vez... no quiero hacer doble viaje.” (Santa Rosa, mayo de 2017). La idea de “hacer doble viaje” que nombra Jesús no es otra cosa que la migración circular mencionada arriba.

Solís presenta unos testimonios parecidos, y explica que “antes de que la migración se concretara, la idea del retorno era parte de la agenda migratoria de los xohuanes y sería una realidad cuando cumplieran con su meta principal: construir una casa” (2017:125). Sin embargo, sigue esta autora, “una vez en *el norte* algunos jóvenes se trazaron nuevos objetivos que los llevaron a prolongar su retorno” (2017:125). Carlos, por ejemplo, aunque no sabe exactamente cuántos años más se quedará en el extranjero, quiere regresar a su pueblo, porque se “fastidió” de los ritmos de trabajo en San Francisco. Sin embargo, le preocupa no tener el dinero suficiente para desarrollarse en sus actividades, y por esta razón todavía no regresó. Comentó: “es el miedo que tengo, si voy a sufrir otra vez allá” (S.F., diciembre de 2018). Cuando dejó Xohuayán, planeaba quedarse en California un año y medio.

Ahora bien, si es cierto que a la hora de pensar en su migración estos jóvenes imaginan su regreso a Xohuayán, quiero hacer énfasis en la diversidad de motivaciones e intenciones que se desprenden de los datos presentados, así como señalado por Mestries (2013). En este caso, no concuerdo con Solís cuando afirma que estos migrantes “saben que al retornar regresarán al campo, que trabajarán la milpa, que quizá sus ahorros se acabarán y tendrán que vender su fuerza de trabajo [...]. Sin embargo, se aferran a sus planes de retorno y los cristalizan” (2017:140).

En este capítulo presenté en detalle la emigración de jóvenes hombres de Xohuayán, que empezó a finales de los años 90 y hoy en día sigue impactando una comunidad en la que generó enormes cambios en las últimas dos décadas. Empecé analizando las motivaciones a la base de estos desplazamientos, y destacando su heterogeneidad. Luego, describí la frontera entre México y Estados Unidos, y las leyes que buscan impedir el cruce de indocumentados, para presentar las narrativas propias de los migrantes de Xohuayán acerca de esta etapa de su ida al Norte. De éstas destacué la insistencia en exaltar el éxito final del cruce más que las dificultades encontradas.

A la hora de tratar las etapas de vida en California, decidí apoyarme en el orden cronológico por más claridad: introduje el concepto de adaptación con referencia a la superación de las primeras dificultades en el extranjero y al cambio identitario que viven los migrantes en EE. UU.; describí las actividades laborales y de ocio en California, y las dinámicas de renta difundidas entre los yucatecos en el Norte. Finalmente, hablé de los conflictos generados por la idea de regresar al pueblo. Concluida la parte de la tesis dedicada a las migraciones, desde el contexto macro hasta el caso de Xohuayán, en los siguientes capítulos trataré el tema de la identidad, a partir del fenómeno aquí descrito y de las tensiones se crean a partir de ello.

### Parte III. Identidades y otredades migrantes

## Capítulo 5. Categorías nativas para hablar de migración

### 5.1 Progresar, prosperar y salir adelante

En este capítulo quiero poner en discusión las categorías de análisis de la migración, tomando en cuenta las que el otro (en este caso la gente de Xohuayán) propone como propias en sus palabras y en sus prácticas. Para ello, en los siguientes apartados hablaré de las preocupaciones<sup>74</sup> propias de estos migrantes con relación a su experiencia de vida, con el objetivo de entender qué es la migración para ellos y qué cambios identitarios conlleva. Al terminar dichos apartados podré hacer unas propuestas sobre las identidades en transformación que giran alrededor de este fenómeno en mi estudio de caso, y discutir, así, con la idea de “identidad maya” difundida en la sociedad regional (Lizama Quijano, 2020b), y con los demás estudios que se ocuparon de la cuestión identitaria en esa región.

Para crear un paralelo con las etapas de la emigración descritas en el apartado anterior, y comenzar por lo que motiva la emigración, la primera categoría nativa<sup>75</sup> que analizaré aquí se relaciona con las ideas de “progresar”, “prosperar” y “salir adelante”. Éstas se usan comúnmente en México para hablar de una mejoría en la condición de una persona, principalmente desde el punto de vista económico. Por ejemplo, en su trabajo en Santo Tomás Apipilhuasco, Estado de México, Kuromiya (2006) describe cómo los habitantes de esta comunidad se sienten atraídos por una idea de progreso (o salir adelante), pero no hacen coincidir esto con las ideas de moderno y urbano. En su investigación, este autor se dio cuenta de que para ellos, progreso, desarrollo, modernización y salir adelante eran sinónimos, pero esta última expresión “representaba más que una idea o un concepto abstracto, significaba cambios materiales y tangibles para el pueblo” (Kuromiya, 2006:12).

El progreso al cual se refieren esas personas, aclara Magazine refiriéndose a las poblaciones indígenas y rurales de México, comprende “todo aquello que aumenta la

---

<sup>74</sup> Ocupo aquí el término preocupaciones (o intereses) siguiendo la propuesta propuesta de Latour (2004) como alternativa para dejar de hablar de hechos: este autor opina que los hechos no son todo lo que deriva de una experiencia, sino una representación parcial y política de los que define motivos de preocupación. Por eso, propone pensar en términos de preocupaciones, y ya no de hechos.

<sup>75</sup> Los conceptos de categorías nativas, teoría nativa (Viveiros de Castro, 2015) o el punto de vista nativo (Sahlins, 1997) permiten reconocer el papel activo de las poblaciones indígenas en los procesos en los cuales están involucrados, y su capacidad de producir conocimiento.

comodidad y puede incluir la tecnología moderna o los avances científicos (automóviles, medicamentos)” (2005:180). Kuromyia sigue explicando así la expresión:

“Salir adelante” es una frase común y, por lo tanto, clave para referirse a los cambios que ha tenido el pueblo. Asimismo, un informante mío dijo con respeto a la carretera que pasa por el núcleo poblacional: “por tener ella, somos más civilizados que otros pueblos metidos (de la carretera)”. Civilización y modernización son los términos que también utilizan los lugareños para referirse a los cambios [...]. Aunque era muy raro, también se escuchaba la palabra “desarrollo” y “progreso” en las conversaciones que tuve con los moradores. Un comerciante del pueblo me dijo como sigue: “...nuestros antecedentes nos levantaron y nosotros tenemos que seguir adelante. En ese sentido, la carretera es muy importante, porque nos trae todo, desarrollo, beneficio, y servicio. Antes de que hubiera la carretera, el pueblo era muy marginado, la carretera vino a desarrollar el pueblo socialmente, económicamente y culturalmente. (2006:18-19)

Estas preocupaciones son comunes también en Yucatán: hablando de organizaciones agroforestales formadas por milperos del sur de Yucatán, quienes experimentan técnicas que les permiten obtener mejores ingresos del trabajo en el campo, Rosales Gonzáles y Herrera afirman:

El financiamiento para la instalación y operación de la infraestructura de riego, la compra de algún terreno privado o la construcción y operación de una bodega de maíz hacían necesaria la integración de colectivos, no sólo para captar los recursos, sino también para operarlos, saldar créditos y “salir adelante” en sus propios términos. (2010:237)

Salir adelante, en maya *jóok’o yo’kabi*<sup>76</sup> (salir sobre el camino) o *jóok’ol táanil* (salir adelante), se escucha a menudo en los discursos sobre emigración: dejar el pueblo para ir al Norte es visto, por los migrantes de Xohuayán y por la mayoría de las personas de la comunidad, como una manera de salir adelante. A partir de esto, me pregunté ¿qué es el progreso para estas personas? ¿Qué quieren decir cuando hablan de salir adelante?

En una encuesta que realicé con los estudiantes de la escuela secundaria y del telebachillerato de la comisaría, y de la cual describo los resultados en el apartado 6.3, en varios comentarios se mencionaron estas ideas. Por ejemplo, a la pregunta sobre las razones por las que varios hombres emigran, algunas de las respuestas fueron: “que tienen que salir adelante”, “salir adelante y prosperar”, “porque quieren prosperarse”. Una estudiante, contestando una pregunta sobre los habitantes del pueblo que deciden quedarse, afirmó: “Sabes que cuando migran es como arriesgar tu vida, y ellos buscan

---

<sup>76</sup> Agradezco mucho a Lorena Pool Balam por asesorarme con los términos en maya de este capítulo.

otras cosas que hacer para que no emigren, saben que pueden salir adelante sin migrar”. Sobre el mismo tema, otro alumno escribió: “Tiene[n] menos posibilidades de salir adelante. Son felices con su familia”. Una joven, hablando de la situación del pueblo, escribió: “La migración no es la solución para salir de la pobreza, hay más cosas que se puede hacer para salir adelante”.

Varios migrantes me hablaron de esta preocupación en relación con las razones que los llevaron al Norte. Hugo, en una entrevista en San Francisco dijo, comentando las políticas del gobierno yucateco: “no crean trabajo allí. Hay gente que llega aquí, hacen su familia aquí y se quedan, yo creo que así es la vida [...], pues, salir adelante, hacer lo que quieras” (San Francisco, mayo de 2017). A la hora de hablarme del porqué decidió dejar el pueblo, David afirmó: “yo me sentía mal de muchas cosas, porque siento que no podía progresar, o pensar lo que yo tenía que pensar, pero es que tenía la autoestima muy baja” (Oakland, diciembre de 2018). Cuando hablan de su vida en EE. UU., los migrantes a menudo describen ritmos de trabajo muy duros, y una cotidianidad que es “puro trabajo”. Si en apartado 5.3 ahondaré en el tema del trabajo, aquí quiero empezar a formular unas preguntas fundamentales para el análisis de la identidad en el contexto estudiado: ¿qué diferencias hay entre el trabajo en la milpa y el trabajo que permite “salir adelante?” ¿Qué rol tiene la comunidad en el progreso personal de un individuo? Progresar a través de la emigración ¿qué implica?

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), entre otras, se les hizo a los representantes de esta comisaría una pregunta sobre la situación económica de la comunidad. La respuesta, por parte de varias personas, fue que hay situaciones económicas muy diferentes, o sea que no hay una homogeneidad en el pueblo. Doña Lourdes, una de las mujeres presentes y, en aquella época, esposa del comisario, afirmó que había personas que tenían familiares en los EE. UU. y que, por eso, vivían bien. Pero, añadió, también había otras que no tenían parientes en el extranjero, y, como consecuencia, tenían muchas carencias.

Para explicar cuáles eran esas carencias, doña Lourdes nombró la casa y la tierra, y agregó que, aunque hubiera habido alguien en la comunidad dispuesto a cederles un terreno, estas personas no tenían los recursos para construir una vivienda. De ahí, la entrevistadora pasó a preguntar a propósito de los problemas presentes en la comunidad: se mencionaron los vicios y las pandillas de jóvenes, las ausencias prolongadas de médicos en el pueblo, y la política. Refiriéndose a esa última cuestión, alguien comentó:

“Por eso no progresa la comunidad”. Entre las soluciones a esos problemas se mencionaron la comunicación (sobre todo entre padres de familia) y la importancia de la participación de toda la comunidad en las asambleas.

También, escuché hacer referencia a estas categorías en otra ocasión, en la cual entendí mejor a qué se refieren los habitantes de Xohuayán cuando hablan de progresar y salir adelante. Fue durante una conversación sobre los Menonitas, grupo religioso presente en la península, así como en otros países del continente americano. A propósito de los “alemanes que visten con tirantes”, como se les dice en Yucatán, Abrahán, secretario del pueblo a la época de mi primer trabajo de campo, comentó que “son chingones, son muy buenos trabajadores” (Xohuayán, noviembre de 2014). Se dice, me explicó, que llegaron a la zona a finales de los 90, y el gobierno (el cual, en palabras de otro hombre de la comunidad “siempre nos está chingando”), les regaló un terreno y les ofreció la nacionalidad mexicana.

Lo más destacado, para las personas que comentaron la cuestión, es la forma en que trabajan. Abrahán les preguntó cuánto le cobrarían para hacer un pozo en su terreno: “me contestaron 2800 al metro, porque es muy duro ahí, hay que escarbar como 100 metros para encontrar agua. Uno dijo: si quieres trabajo día y noche y en seis meses tienes tu pozo. Yo vi cómo lo hacen y solo uno trabaja. ¡Son chingones!” (Xohuayán, noviembre de 2014). Ese hombre siguió contándome que los Menonitas viven en un pueblo que se llama Progresito, a unos 100 km de Xohuayán, y que ellos mismos construyeron la carretera para llegar a su comunidad. Dijo que “son platicadores”, así que es posible hablar con ellos, y añadió irónicamente: “pero a ver si tienen tiempo de hablarte, porque todo el tiempo están trabajando”. También, me contó:

Casi no gastan nada, porque no tienen corriente, solo energía solar. Y no usan coche, solo un carro con caballos o caminando, nada de gasolina. Su arado no tiene llantas, tiene ruedas de fierro así no se ponchan. Porque si se ponchan, una hora tardas en repararlas y es una hora de trabajo perdido. Ellos así hacen para ahorrar, para progresar. Hasta los niños trabajan, no tienen maestro, no van a la escuela, sus papás paran el trabajo por un rato, les dan su clase y luego todos vuelven a trabajar. Pero también no tienen que pasarse, porque de repente tumban mucho monte. (Xohuayán, noviembre de 2014)

Destaca la relación exasperada entre el progreso y el trabajo: progresar es propio de los Menonitas y de un tipo de trabajo ajeno al trabajo tradicional en la milpa, el cual es muy intenso por tiempos cortos, y con varias pausas para descansar. Es en esta comparación que se entiende por qué los menonitas trabajan como “chingones”. Sin embargo, en su afirmación final, el exsecretario los acusa de “pasarse”, o sea de exagerar.



Si, por un lado, es un hecho que hay comunidades menonitas en la península responsables de la tala de muchas hectáreas de bosques, por el otro lado aquí se están resaltando los límites que existen a la posibilidad de “progresar” y, en este caso, ser “chingones”.

A este propósito, Flores López (2010) habla de la tensión generada en un pueblo del sur del estado entre la gente de la comunidad y un individuo, el cual había logrado ser la persona más próspera a través, según los demás habitantes de la comunidad, de engaños, malas jugadas, apropiaciones de tierras, y gracias a su influencia sobre el presidente municipal. Sobre todo, se le acusaba “de ser ‘una persona ambiciosa’ y de desear solamente ‘el beneficio personal’, antes que el de la ‘comunidad’” (Flores López, 2010:152). Este autor propone que la oposición que se genera como consecuencia de la riqueza de esta persona es el producto de las condiciones económicas de la comunidad y de la tensión cotidiana en la misma. Los discursos mencionados, dice el autor, “tenían que ver con los valores considerados moralmente correctos. Uno hacía énfasis en lo comunitario en el rechazo al individualismo y a la avaricia; el otro, en la superación y en la condena de los defectos de las personas que les impiden salir adelante y prosperar” (Flores López, 2010: 157). Esas posiciones, que reafirmaban los valores colectivos, generaban mucha tensión, que, explicitadas en expresiones como:

“en este pueblo la gente es muy envidiosa”, “no hacen nada para salir adelante”, “no me dejan trabajar”, ayudaban a don Dámaso [el hombre más rico del pueblo] a crearse una imagen de sí mismo como una persona en constante subordinación a los estrechos márgenes comunitarios y en lucha continua en contra de los intereses impuestos por la colectividad. (Flores López, 2010: 161)

El autor sigue señalando: “De serles posible, con seguridad cualquiera de ellos haría lo mismo que aquella persona a la que se consideraba ambiciosa o individualista, y de hecho lo hacían” (2010:163). Como consecuencia del progreso y del éxito personal de una persona, cuando se agudizan las diferencias económicas, “las referencias a los valores comunitarios surgen como mecanismos que intentan ‘frenar’ la conducta que se aparta de ellos” (Flores López, 2010:160). Se trata, pues, de tensiones entre lo comunitario y lo individual, que terminan poniendo en discusión la idea de individuo y de éxito personal, así como se entienden en una perspectiva neoliberal.

A este propósito, en un análisis de las migraciones de lo rural a lo urbano en Perú, Ulla Berg (2015) asocia el salir adelante a una ideología de *self-improvement* que, desde una posición de ventaja, las clases altas usan para indicar las que deberían ser, según su moral, las aspiraciones de los más pobres. Sin embargo, sigue esta autora, la idea de *self*

debe de entenderse de forma relacional, incluyendo tanto el individuo como familiares y parientes. En el caso de los migrantes Xohuayán ¿podría afirmarse lo mismo? En este pueblo el progreso se logra cuando se superan las dificultades económicas, cuando una persona, junto con su familia, cambia de estatus y los demás dejan de considerarlos pobres. Sin embargo, en los EE. UU. este concepto se reformula según otra lógica: el individualismo del trabajo en el sistema capitalista premia el esfuerzo individual, y quien progresa, a través de ello, es el individuo, no la comunidad. Para seguir analizando estas preocupaciones en relación con la migración, en los siguientes apartados propondré otras dos categorías que se usan en Xohuayán con referencia a quienes van al Norte para salir adelante: la ayuda, que permite emprender el viaje, y el trabajo, que permite al migrante encajar en la sociedad receptora, y cumplir con sus expectativas.

## 5.2 Ayuda

Empecé a cuestionarme sobre la “ayuda”, *áantik* en maya, cuando me di cuenta de que se presentaba a menudo en las pláticas sobre EE. UU., y que es parte fundamental de la vida en Xohuayán, y, al mismo tiempo, lo que permitía la emigración. En la comisaría, las personas, principalmente adentro del contexto familiar, se ayudan y apoyan mutuamente.<sup>77</sup> Ayudar, en la comunidad, es una forma de participar en las actividades de la familia y de la colectividad. Cuando hablo de “familia”, retomo la crítica que hace Magazine “para hablar de la subjetividad en las comunidades centro-mexicanas:

Con frecuencia los antropólogos abordan a la familia o el parentesco con base en supuestos derivados de las nociones del Occidente moderno. Con dicho enfoque, se da por sentado que la familia es el ámbito donde tienen lugar la reproducción biológica y una buena parte de la reproducción social —ya sea bajo la forma de socialización o práctica de inculcar valores y normas sociales—. Corresponde a la naturaleza, no a las personas, producir sujetos por medio de la reproducción biológica. (Magazine, 2015:154)

Durante mi trabajo de campo pude asistir a varias fiestas (bautizos, bodas, celebraciones en el ámbito escolar, rezos, y rituales agrarios), y en un primer momento me impresionó la colaboración entre las personas en la organización de dichos eventos. En mi experiencia personal había experimentado una separación bastante marcada entre quien organiza una fiesta y los invitados. Sin embargo, en Xohuayán no lograba entender quiénes estaban ayudando y quiénes solo eran invitados, y se limitaban a comer, bailar y

---

<sup>77</sup> Para más informaciones sobre el sistema familiar en esta región, ver Estrada Lugo (2005).

disfrutar del evento. Cuando, finalmente, asistí a celebraciones organizadas por la familia que me hospedaba, entendí que quienes ayudaban eran todos los miembros del grupo familiar (Figuras 7 y 8).

La ayuda también se presenta en contextos más cotidianos, como por ejemplo los continuos intercambios de comida entre familias en ocasión de la preparación de un platillo especial. Varias veces vi cómo los niños son enviados a regalar un poco de la comida del día a parientes, compadres y comadres. También, muchas veces acompañé a una joven a la casa de su madrina para “cambiar maíz”, o sea mezclar masa vieja y seca, para las gallinas, con masa más nueva, para hacer tortillas. En otras ocasiones, asistí al trabajo conjunto de varias familias para amarrar el espelón, un tipo de frijol cultivado en la zona. Acomodar este vegetal para luego venderlo, en el mercado de Oxkutzcab es una operación sencilla pero lenta, así que es común que las personas se ayuden en este trabajo cuando en una u otra casa ya se cosechó el frijol.<sup>78</sup>



Figura 6. Hombres ayudando a cortar carne de cerdo para una fiesta de 15 años en Xohuayán (fotografía de la autora)

---

<sup>78</sup> Es importante mencionar aquí el trabajo fundacional de Mauss (2009 [1925]) sobre el don, o intercambio de objetos entre grupos, como instrumento para impulsar y articular relaciones.



Figura 8. Mujeres ayudando a cocinar para una fiesta familiar en Xohuayán (fotografía de la autora)

En el caso de los migrantes, un empleado de la Asociación Mayab que vive en San Francisco me explicó que los yucatecos pueden trabajar y vivir en el extranjero sin conocer el inglés, porque se ayudan entre ellos: “En muchos de los casos los yucatecos viven en un cuarto en 4 o 5, y se ayudan, es como una red social, que ellos se apoyan” (S.F., agosto de 2016). Oscar me habló de la ayuda como lo que le permitió llegar a EE. UU, y me explicó: “De repente se me ocurrió... antes estaba mi hermano acá, que me pueda ayudar, quería venir yo también aquí” (S.F., mayo de 2017). Hugo, migrante que actualmente se encuentra en los EE. UU., comentó, a propósito del porqué fue a San Francisco: “Ayudar a la familia. Sí, por esta razón pensé venir” (S.F., mayo de 2017). También según David, desde California es más fácil apoyar a la familia, y gracias a las remesas no les faltan comida, ropa, ni una casa. Él planea regresar para cuidar a sus padres, cuando sean más ancianos. Cuando me contó esto le pregunté si entonces pensaba que quienes más ayudan son los que emigran y luego regresan. Contestó que todos “piensan diferente”: algunos deciden no regresar, y no les importa no poder abrazar a sus familiares en Navidad o cumpleaños; otros regresan, pero gastan el dinero ahorrado en el extranjero en una boda o “con puras babosadas”.

Si, por un lado, en la comunidad ayudar es participar, por el otro lado enviar remesas y ayudar a la familia a través del progreso personal, ¿es también una forma de ayuda? ¿Pueden considerarse una ayuda el dinero enviado desde EE. UU. por parientes y amigos para que los jóvenes puedan emigrar? ¿Son una forma de ayuda las remesas? Las respuestas a estas preguntas presentan un panorama con muchas contradicciones: las necesidades que se crean a partir de la migración se transforman y acomodan a nuevos valores. Sin dudas, existen varios tipos de ayuda y, al mismo tiempo, varias formas de interpretar esta preocupación. En un estudio sobre Santa Caterina del Monte (Estado de México), Minerva López Millán declara, a propósito de las fiestas, que “el fin es la ayuda, mientras que la fiesta es un medio” (2008:5). Dichas ocasiones, explica, sirven para que la ayuda circule y, así, la comunidad cree valor a través de las personas. Por lo tanto, sostiene la autora:

Los catarinos ponen en movimiento una economía local basada en el valor persona. Para definir esta unidad de medida, me apoyo en dos aspectos que mencionan los entrevistados cuando les he preguntado sobre la importancia de la ayuda; el primero es la noción de riqueza como ayuda: “Si usted cuenta con manos que le ayuden, usted tiene una riqueza. No importa si usted tiene mucho dinero, es pobre el que no tiene quién le ayude”. Mientras que el segundo aspecto refiere al valor de la persona: “Cuando usted ayuda, cuenta el paquete completo. Cuenta todo: cuenta lo que usted hace, que cumpla con lo que le toca poner y que le eche ganas, ¡porque a veces hay todo pero faltan las ganas!”. Ese “todo” que toman en cuenta los entrevistados es el valor de la persona, ya sea por la ayuda hecha con las manos o entregada en especie y aún más, cuando hablan de “las ganas” es porque la ayuda los incluye a ellos, o dicho de otro modo, las personas no separan las acciones que realizan de su persona, el respeto está implícito en dicho valor: éste es el aspecto inalienable de las acciones. (López Millán, 2008:5-6)

El “valor persona” descrito por esa autora deriva entonces de la ayuda, que se explicita en aquellas acciones con las cuales la gente contribuye, con entusiasmo a las fiestas (López Millán, 2008). Creo que dicha idea pueda ayudar a pensar, en el contexto de Xohuayán, cuáles tipos de ayuda son aceptados bajo esta categoría y cómo se relacionan con la migración y con la que López Millán llama “economía dominante”, explicando que los habitantes de Santa Caterina del Monte “usan ambas economías, pero siempre que su socialidad lo posibilita, el valor persona tiene una primacía por sobre el valor objeto” (2008:93).

Magazine (2015) hace una deconstrucción de lo que es “ayudar” en la comunidad de Tepetlaoxtoc (Estado de México):

A nivel interfamiliar, los intercambios entre distantes grupos familiares, que habitualmente los antropólogos interpretan como ayuda mutua [...] deberían ser también entendidos como esfuerzos para suscitar la acción en otras familias y provocar el “estar juntos” en sentido literal, que se genera mientras las personas les ceden una parte inalienable de sí mismas a otros en estos intercambios de trabajo y bienes [...]. (Magazine, 2015:126-127).

El autor sigue explicando:

La posible confusión entre la manera de entender el significado de ayudar en el ámbito de la lengua española y la cultura mesoamericana se me hizo visible en un congreso después de escuchar un comentario en respuesta a una ponencia en la que se aludió, con el término “ayuda” a los ingresos percibidos por una mujer campesina. Quien hizo el comentario aseveró que las mujeres de extracción rural contribuían a que se subestimara su valor al usar tales términos. Tal comentario cobra sentido si lo que interpretamos es que esas mujeres están solamente ayudando a sus maridos. Para nosotros, el concepto de ayuda es visto bajo una luz benévola porque implica desprendimiento, pero a la vez es considerado secundario o tangencial, porque si hay “ayuda” entonces también existe el trabajo “real” o la producción “real” a la que se añade la ayuda. Sin embargo, entre las personas de la región de Texcoco el esfuerzo que implica la ayuda no es secundaria, sino central a la producción: la producción de sujetos. Una esposa que presta ayuda no está demostrando su debilidad, sino que lleva a cabo algo similar a ejercer el poder en relación con su esposo; no es que lo controle, sino que lo motiva a actuar. (Magazine, 2015.128)

Según Magazine, los occidentales a menudo tratamos este tema en contextos de pobreza económica pensando que la “acción de intercambiar ayuda atañe esencialmente a las cosas intercambiadas y la seguridad o supervivencia en términos materiales” (2015:150). Sin embargo, en muchas realidades, en las que incluyo Xohuayán, no se trata solo de eso. Sanromán Ruíz describe un fenómeno parecido en una comunidad del Estado de México, y explica que, en el caso de la ayuda en la comunidad, “los aspectos materiales del intercambio ‘no son lo importante’ pues los dan por hecho. Lo importante es saber que cuentan con los demás, que pueden ‘ayudar’ y ‘recibir ayuda’ pues se trata de ‘entre todos ayudarse’, como ellos mismos dicen” (2013:89). Como explica este autor:

Esta “ayuda” que mencioné implica un “compromiso” de dos tipos, uno implica mano de obra, trabajo sin remuneración como sería realizar una faena o cocinar. Por ejemplo, en la boda de Antonio González, mientras unos ponían leña en el fogón, otras cocían las aves. Unas preparaban el mole y otros armaban mesas y sillas. Unos “daban” y otros “pagaban” “ayuda” y “favores”. Al medio día a todos los que “ayudamos” nos dieron de almorzar, es decir, nos trataron con “respeto” [...]. El otro tipo de “compromiso” consiste en contribuir con cierta cantidad de productos para un determinado evento, esta “ayuda” que no implica trabajo físico, establece “compromiso” de retribución y, en Chiautzingo, lo llaman “pedir prestado” y “devolver el préstamo” [...].



Por esto me dicen que, aunque no apunten o lleven registro de cómo, con qué y a quién “ayudaron”, si se acuerdan y esperan que les “devuelvan el favor”. (Sanromán, 2013:106)

La pregunta, después de haber propuesto estas ideas de ayuda, es ¿Cómo logran los migrantes participar en estos intercambios, dada su ausencia? Como explico en el sexto capítulo, la presencia en la comunidad de quienes se encuentra en California es muy fuerte. A través de llamadas telefónicas y mensajes, los migrantes se comunican con sus familiares, y enviando remesas y otros bienes, siguen ayudando y recibiendo apoyo. Para realizar los trabajos comunitarios, desde los primeros años de sus migraciones, se apoyan en el dinero enviado desde California:

La fuerza cohesiva de la «fajina» se deja sentir incluso en los miembros ausentes de la comunidad. De 1999 a 2002, más de 100 varones jóvenes de Xohuayán han ido a EEUU y desde allá cubren, mediante envíos de dinero, los costos de sus trabajos obligatorios para Xohuayán. De esta forma, la comunidad mantiene la vigencia de los derechos a todos sus miembros, en tanto éstos la ratifiquen cíclicamente. (Moya García, Caamal, Ku Lu, *et al.*, 2003:8)

La ayuda, pues, tiene un rol importante en el pueblo, aunque los migrantes no se encuentren en ahí. En los EE. UU. toma otras formas, a partir del apoyo económico para el cruce fronterizo, y, después para encontrar empleo, una casa, y para superar el primer periodo en el extranjero. Sin ésta, mencionaron los migrantes, sería imposible la adaptación descrita en el apartado 4.3.1. Conversando con varios migrantes, también aprendí que esta categoría toma otras formas en el extranjero. Jesús hizo el siguiente comentario después de que le contara de los apoyos que el gobierno yucateco ofrece a los migrantes: “¿En qué te van a ayudar? me hubieran querido ayudar, me hubieran ayudado desde allí no aquí, aquí pa’ qué, aquí no me sirve, ahorita ya no” (S.F., mayo de 2017). Se entiende que la ayuda, en este caso, se relaciona con la idea de “levantarse” o, salir adelante. Según Jesús, quienes fueron a los Estados Unidos no necesitan la ayuda del gobierno, mientras que los que quedaron en Xohuayán son quienes en realidad la necesitan.

Ángel, en agosto de 2016, cuando en San Francisco teníamos que cruzar una calle con mucho tráfico y yo le avisé de que debía de tener cuidado, siendo que no tenía seguro médico, hizo este comentario: “No, sí se paran y te ayudan, aquí ayudan a todos, aquí los derechos humanos valen para todos, no solo para los gringos” (S.F., agosto de 2016). También Jesús me habló de las posibilidades que tienen los indocumentados en el país extranjero: “Aquí te ayudan mucho, por ejemplo, mi hermano ya se enfermó varias veces

y va... Y casi no pagas nada, no más dices que trabajas... Nada más llevas una aplicación y casi no pagas nada... Aquí te ayudan, sí, no es como que estás en el medio de la nada, aquí sí te ayudan” (S.F., mayo de 2017). Así, como en opinión de López Millán (2008) existen una economía local (basada en el valor de la persona) y una dominante (capitalista), las ayudas son diferentes, la que se proporcionan los migrantes entre ellos, y la de los gobiernos (yucateco y californiano), que en este caso marcan una diferencia de valor entre el gobierno estadounidense y el gobierno mexicano.

Si a través de la ayuda como forma de participación (Magazine, 2015) puede pensarse una subjetividad diferente de la occidental, en la discusión sobre la identidad de los migrantes pueden evidenciarse las contradicciones y los choques que se crean a partir de este fenómeno. La discusión de este apartado tiene el fin de moldear las preguntas a propósito de la identidad de los migrantes, quienes, ausentes de la comunidad, podrían verse excluidos de estas prácticas de ayuda recíproca.

Kray (2002), discutiendo sobre la situación del pueblo de Dzinup, argumenta que los cambios que interesaron la comunidad afectaron la forma en la que dichos yucatecos perciben a la persona. Sobre todo, explica, se trata de un conflicto entre una forma individual y una relacional de percibir a los demás. Si, por un lado, la presión por cooperar creció con el fin de proteger los recursos económicos, por el otro lado la diversificación de las actividades económicas, la competitividad del mercado, el incremento en el nivel educativo y la migración laboral marcaron un cambio en la autonomía económica de las personas, afirmando el ideal una vida independiente e individual. ¿Se puede hablar de un fenómeno parecido en Xohuayán? ¿La forma individual y la forma comunitaria son excluyentes? Para terminar de presentar las categorías nativas relacionadas con la migración, y con el fin de seguir discutiendo sobre las tensiones presentadas aquí, en el siguiente apartado hablaré del trabajo, vehículo y fin de la ayuda en el extranjero.

### **5.3 El trabajo en la “economía dominante”**

Una preocupación presente en los discursos y prácticas acerca de la migración de los hombres de Xohuayán, y un elemento que identifica a quienes en la comunidad emigraron, es el trabajo, *meeyaj* en maya. Las ocupaciones en el pueblo y las en el extranjero difieren totalmente, y se insertan en economías muy diferentes. Como mencioné en el apartado 4.3.2, según un empleado de la Federación de Clubes Yucatecos del Norte de California, el 90% de los migrantes yucatecos en el área de la bahía de San



Francisco trabaja en la industria restaurantera. Me contó que hace unas décadas llegó un yucateco a la ciudad:

Era de Oxkutzcab, ya murió. Inmigró acá, en 1947 entró, trajo a su familia, a su esposa, y se convirtió en un “coyote”, traía gente del sur para acá. Y después abrió su restaurant, y entonces en su restaurant entrenaba a la gente, les demostraba cómo se lavan platos [...], y después los soltaba en los restaurantes, y de allí por eso que la mayoría de la gente tiene trabajo en los restaurantes, fue uno de los primeros pioneros. (S.F. agosto de 2016)

En los días siguientes pude visitar, con ese mismo yucateco, el Tommy’s Mexican Restaurant, que sigue siendo un lugar de encuentro importante para migrantes yucatecos, aunque el propietario original haya fallecido hace unos años. Contreras Cornejo (2009) se refiere a esta misma persona como a una de las primeras en llegar a San Francisco desde el sur de la península, y un informe gubernamental sobre temas migratorios menciona que Tomás Bermejo llegó a la ciudad de la Bahía en 1965, y que tiempo después se unieron a él su familia y muchos habitantes de su municipio (CODHEY, 2011). También, hay referencias al mismo personaje en artículos periodísticos: Garance Burke (2002) menciona a él y a su familia, y Noemi Adelson describe así su historia:

Cuentan que hace 25 años, un yucateco llamado Tomás Bermejo se fue a trabajar al sur de California en el Programa Bracero. Pasado tiempo, abrió un restaurante de comida yucateca en San Francisco. Comenzó a llevar a gente de su pueblo, Oxkutzcab, a trabajar con él. De allí se fue tejiendo la red. (Adelson, 2002: s.p.)

Aunque ninguna persona de Xohuayán me haya hablado de este migrante, esta especie de mito de origen presenta una verdad indiscutible: la gran mayoría de los yucatecos en California trabaja en las cocinas de los restaurantes. Cuando, durante una conversación con algunos migrantes de la comunidad, escuché la historia de un hombre del pueblo que por un tiempo trabajó en el sector agrícola estadounidense, expresé mi sorpresa, y les pregunté si había más personas de ahí empleadas en este sector. Ángel me contestó lo siguiente: “No, la mayoría que trabajan en el campo son salvadoreños. En cambio, la vida de un yucateco está en el restaurante” (S.F., mayo de 2017). Como mencioné, Miguel llegó a California desde Xohuayán hace 11 años, y vive en Oakland con unos parientes, su novia, una mujer originaria de Guatemala, y el primo de ella. Mientras todos los demás coinquilinos trabajan en restaurantes, el joven guatemalteco es empleado en el sector de las construcciones. Miguel me explicó que, aunque permita ganar bien, este último tipo de empleo es más “duro”, “pesado”, y te obliga a trabajar bajo el sol.

Varios describieron las actividades en las cocinas como sencillas. Ángel, por ejemplo, me explicó que no se trata de un trabajo difícil, aunque a veces los horarios son pesados. A propósito de esto, añadió: “lo que te mueve es el dinero” (S.F., diciembre de 2018). José, migrante retornado, a propósito su empleo en el extranjero me dijo que era “más tranquilo, el trabajo de allá no es un trabajo difícil, solamente es cuestión de tiempo, porque allá no puedes presentarte al trabajo antes, ni salir después, tienen que ser puntuales” (Xohuayán, noviembre de 2017). Cuando le pregunté si fue difícil acostumbrarse a ello, su respuesta fue negativa. El único problema, dijo, fue el de la lengua con el cual se enfrentó cuando recién había llegado al Norte.

Un empleado de la Asociación Mayab que entrevisté en California me explicó que “en San Francisco se manejan puros yucatecos en la cocina; vas a buscar trabajo, como *dishwashing*, y conoces a alguien que te haga el paro, como decimos aquí” (S.F., agosto de 2016). Cuando le conté que un migrante que acababa de conocer estaba trabajando en un restaurante chino, me comentó que eso es muy común: “en italianos, en ingleses, en franceses, aquí en todas las cocinas, puesto que en cualquier que vayas aquí en la Misión, y vas en la cocina, hay yucateco” (S.F., agosto de 2016).

A propósito del trabajo en el extranjero de los habitantes de esta comunidad, Solís Lizama comenta lo siguiente:

El primer hecho inesperado y ajeno a la imagen que tenían del norte fueron las largas e intensas jornadas de trabajo que les causaban frustración, desilusión, ansiedad y estrés. Nadie les dijo que para pagar todos sus gastos en California y enviar dinero al pueblo, debían trabajar hasta 12 horas diarias sin descanso [...]. Tampoco sabían que si querían lograr sus objetivos y en pocos años retornar a casa, debían anteponer el trabajo a sus ganas de conocer y divertirse. Nadie les dijo que la imagen de una vida en el norte, era distinta a la realidad [...]. Las jornadas extenuantes parecían interminables, sobre todo cuando al trabajo en los restaurantes le sumaban las labores domésticas, como preparar la comida, limpiar el departamento y lavar la ropa. (2017a:130)  
79

Considero que los datos que presenté hasta este punto, en este caso en particular los que describen las actividades de esos migrantes en su tiempo libre (apartado 4.3.3), contradicen la descripción que Solís Lizama hace sobre ese tema. En mis datos destaca la importancia del trabajo a la hora de valorar las diferencias entre la vida en Xohuayán y la

---

<sup>79</sup> A propósito de las condiciones laborales y de vida muy estresantes con las cuales se enfrenta un gran número de migrantes, Sepúlveda (2013a) menciona que las enfermedades que más afectan a los yucatecos maya hablantes en California son diabetes, hipertensión, estrés, depresión y adicciones. Pérez Rendón (2011) señala que los inmigrantes indígenas de este Estado son los que más sufren la falta de servicios de salud pública a causa de factores económicos y lingüísticos.

vida en los Estados Unidos. Unos de los elementos fundamentales de los empleos en los restaurantes son la posibilidad de ascender de puesto y la variedad de oportunidades laborales, que permiten a los migrantes cambiar de trabajo continuamente. Oscar me explicó así su experiencia hasta la fecha:

Carla: ¿Y aquí [en San Francisco] llegaste con tu hermano?

Oscar: Sí.

C: ¿Y en seguida te pusiste a trabajar?

O: Como... 8 días. Primero me puse a trabajar en un restaurante japonés, lavando, primero lo que hace uno aquí es lavar platos y después me quité y fui a trabajar a otro de... *thai restaurant*, de Tailandia. Trabajé como unos seis años.

C: Órale... ¿Igual de lavar?

O: No, de preparador, cortando vegetales... lo que lleva la comida ¿no? Después me quité allí porque no querían pagar más, y fui a otro donde trabajo ahora.

C: ¿Y dónde trabajas ahora?

O: En un restaurante de thai.

C: ¿Y cómo buscas trabajo? O sea, si quieres cambiar ¿cómo sabes que están buscando? ¿Vas al restaurant y preguntas?

O: No... Si tienes amigos, llamas a tus amigos, necesito trabajo... ellos tienen amigos y ellos tienen amigos, así, y saben dónde tienen trabajo y buscan personas, y tu amigo te habla y te dice: mi amigo busca tal persona ahora, y llegas allí, preguntas por el muchacho y los meseros a veces, y llegas allí, ¿vas a comer? no, vengo a ver el trabajo que me dijeron, vengo a ver un trabajo de aquí, oh, sale el señor que te habló, te habla y dices si te conviene ¿no? A tal hora vas a entrar, a tal hora vas a salir, tanto te vamos a pagar, si te conviene te quedas, pero si no, no. Porque a veces pagan bien poquito.

C: Pero ¿no hay un mínimo que tienen que pagar?

O: Oh sí, el mínimo es 13, ahora es 13 la hora... pero nosotros ganamos más del mínimo [...]. Hay unos que son cocineros y les pagan 20 la hora.

C: Y ¿tú quieres ser chef también?

O: No, casi no me gusta porque es más responsabilidad.

(S.F., mayo de 2017)

Como Oscar, después unos meses, normalmente los jóvenes que empezaron lavando trastes comienzan a tener tareas diferentes en las cocinas donde trabajan, y después de algunos años pueden ser promovidos a chefs o managers. R., que emigró dos veces y ahora posee una tienda en el pueblo, me contó que, durante su segunda estancia en San Francisco, encontró trabajo para él, y para su hermano menor: “*Teene' ma'alo' ba'a inàal este... manayere; manayeren\_ mana\_ manayeren ti' utúu páatron, teen ik umeeyak treinda máak, ma'alob inbo'ta'a teen*” (era algo bueno mi ganancia... este [de] manager, era manager, manager para un patrón, yo veía el trabajo de 30 personas, me pagaban bien).

Carlos, como la mayoría de los migrantes, comenzó como *dishwasher*, y dos meses después ascendió al puesto de “preparador” en el restaurante indiano donde

trabajaba. Después de un año empezó a cocinar, y luego lo promovieron como preparador de “las tortillas allá de los indios” (S.F., diciembre de 2018). La última vez que platicué con él trabajaba en un restaurante tailandés, en el cual se ocupaba de cocinar o, en sus palabras, “puro sartenear”. Miguel, después de 11 años en California, ahora es manager del restaurante de hamburguesas donde trabaja, en Oakland. Otro migrante me platicó acerca de su desarrollo laboral:

Jesús: Y sí es muy bonito aprender, porque uno nunca termina de aprender. Ahorita, yo cuando empecé a trabajar era de *dishwasher*, como todos, ¿Verdad?, y de allí aprendí a preparar... Y de allí me metí a hacer postres, y aprendí todo cómo se hacen los postres, todas las ensaladas, los *dressings*, aprendí todo, y me salí y me fui a trabajar de bus... *Busser*, de *bus boy*, limpiando mesas y así empecé a trabajar, y ahorita estoy aprendiendo a cocinar, y sí quiero aprender a cocinar, y allí donde sea yo vaya voy a decir que sí sé cocinar y sí sé trabajar de eso, nadie que te va a venir a decir...

Carla: Ya aprendiste...

J: Sí, porque no más dices que es bien fácil, pero nunca lo has hecho, ¿entiendes?

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Me parece interesante, en este contexto, entender qué cambia, en la perspectiva de los habitantes de Xohuayán, cuando trabajan en Estados Unidos, y cuáles son los efectos de esta experiencia en los migrantes retornados o en los que planean regresar. Durante una temporada de campo en Xohuayán, un hombre de la comunidad, hablando de su cuñado, retornado de los EE. UU. que tenía la intención de emigrar nuevamente, dijo: “igual puede trabajar aquí, sí tiene trabajo, sólo que él quería tener gente trabajando para él” (Ricardo, Xohuayán, abril de 2017). También, varios migrantes hicieron comparaciones entre el trabajo en el Norte y el trabajo en su comunidad. Un joven de Xohuayán que vive en Oakland, comentó lo siguiente:

Hugo: Tengo dos trabajos, trabajo también allá [en San Francisco]. Tengo un solo bus para allá, de allá para mi casa. Porque antes tenía otro trabajo, trabajaba doble aquí en San Francisco, pero me costaba mucho, porque salgo a las 12 de la noche, hasta llegar a la casa es muy tarde. Entonces mejor conseguí trabajo allá [...].

Carla: Ah, bien.

H: Así es cómo vivimos en este país. Casi puro trabajo también.

C: Y ¿qué hacen normalmente los que regresan?

H: ¿Cómo?

C: Como de qué trabajan...

H: Ah, los que regresan ya en el pueblo... Pues trabajando en lo que sea, [...] en el sistema de riego.

C: Como que... ¿Compran tierras o algo así?

H: Lo más que hace uno allí es trabajar en el campo, con los cítricos, todo eso.

C: Pero y ¿sí puede ganar uno así?

H: Sí, si es riego o... Es que también necesita mucha inversión y le dedicas mucho tiempo. Mucho tiempo, te va a dar lo que quieras ¿Me entiendes?  
(S.F., mayo de 2017)

Oscar expresó sus dudas acerca de la posibilidad de habituarse nuevamente al trabajo como campesino:

Carla: ¿Sí te gusta vivir aquí?

Oscar: La verdad sí me gusta, [...] me acostumbré a vivir aquí la neta, a veces pienso, si voy allí, ¿qué voy a hacer?

C: Es difícil, pero luego la gente aquí se compra allá su milpa y eso ¿no? Y van a trabajar de eso...

O: Sí, pero el problema es si yo puedo. Antes trabajaba, cuando era yo un niño, pero ahora no sé si puedo trabajar así, aguantas el sol, ya ves que está muy caliente allí...

[...]

C: Y entonces, éstos que ya no pueden venir, ¿qué hacen en Xohuayán?

O.: Trabajar en el campo, no más.

C: Y no se gana mucho con eso, ¿no?

O: Pues... Sólo trabajar, trabajar y ya... A veces te sale bien, un poquito de dinero ahí, pero uno se acostumbra a ganar aquí, cada quincena tiene su cheque.

(S.F., mayo de 2017)

Contrariamente a otros, Carlos desea regresar a su pueblo, en unos años, porque considera los ritmos de trabajo en San Francisco muy duros. Comentó que los migrantes, cuando dejan Xohuayán, piensan que la vida en el extranjero sea fácil. Cuando él llegó, durante un año y medio trabajó para pagar la deuda contraída para su viaje como indocumentado. Sin embargo, cuando imagina su retorno, Carlos no sabe qué empleo podría conseguir ahí, y piensa que terminará trabajando como agricultor, porque “es lo que hace uno de Xohuayán, puro trabajo en la tierra” (S.F., diciembre de 2018). Abrir un puesto de comida, comentó, no es una opción, porque hay demasiada competencia.

Jesús describió así claridad sus planes para el retorno:

Ahorita, como estoy en la escuela, voy a dejar la escuela, y ahorita voy a buscar mi dinero para mi educación allí, que es lo que creo que es lo más importante para uno, tener una... una vida así más tranquila, ¿me entiendes? Del campo yo no, sí sé trabajar, pero me creo muy... soy de estas personas que hacen cálculos, y en el campo no [...]. Yo quiero trabajar en la ciudad, especialmente yo quiero meterme de abogado [...]. Como te digo, a mí no me llama mucho la atención las parcela, y yo quiero ser como gente de ley, como ser parte del gobierno, ¿me entiendes? Tener mi título, y también quiero hacer otras cosas, a parte de eso, como me gusta mucho el corte de pelo, me llama mucho la atención y quiero cortar el pelo en la tarde a mis sobrinos, y hacer un estilo así, bonito [...]. No es que no me guste el campo, sí sé trabajar en el campo. (Santa Rosa, mayo de 2017)

A propósito del trabajo en la milpa, comentó: “no es que no me guste el campo, sí sé trabajar en el campo, lo puedo repetir, pero ¿por qué ir a trabajar así na’ más? ¿Qué onda con mi comida? ¿Qué onda con mi casa? (Santa Rosa, mayo de 2017). Como ya mencioné, Jesús, que actualmente vive en Santa Rosa, estudió inglés y se graduó en una *high school*. Cuando le pregunté si lograba trabajar y estudiar al mismo tiempo, me contestó: “sí trabajaba yo aquí cien horas cuando estaba en *high school*, estaba completo en *high school* y trabajaba cien horas a la quincena; y sí, sí la arma uno si eres así bueno” (Santa Rosa, mayo de 2017).

Para Jesús, así como para otros migrantes que conocí, la idea de dedicarse al trabajo en la milpa no es el objetivo laboral del retorno, o por lo menos no es el único. Sin embargo, Solís Lizama (2017b) señala que en muchos casos estos yucatecos no pueden practicar en su comunidad las actividades laborales en las que se volvieron expertos en el extranjero. Ángel, a la hora de hablarme de las posibilidades en su comunidad, dijo: “Yo no estudié, pero estando aquí he pensado en muchas cosas” (S.F., agosto de 2016), y añadió que tiene la idea de abrir una casa de empeños en Akil. Le pregunté si no planeaba trabajar como chef, siendo ese el campo laboral en el cual se iba a especializar durante su estancia en el extranjero, y contestó que “hay mucha competencia, y luego nadie gana bien” (San Francisco, agosto de 2016).

A propósito de la actividad laboral a realizarse en Xohuayán, Jesús elaboró una crítica de las elecciones hechas por otros migrantes del pueblo:

Jesús: Siempre [a] mis primos, siempre hablo de eso, hay que como... hacer su propio negocio, y le[s] digo “pero que hay que saber hacerlo”, como allí en Xohuayán, por ejemplo, todos tienen una tienda, “¿qué vas a esperar de una tienda?”, digo yo, nada, na’ más para ti...

Carla: Como de abarrote, dices...

J: Sí, por ejemplo, si pones como... como un... vender puro maíz, todo el mundo come tortilla, ya ves cómo es allí, puro tortilla ¿verdad? Si vendes puro maíz, puro maíz, puro maíz, siempre te van a comprar, porque es lo que la gente compra, pero si nada más vendes eso, y cada rato, cada esquina hay una tienda, y nadie, nadie te va a comprar...

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Hugo formuló un pensamiento parecido, y comentó: “Hay unos que trabajan allí [en Xohuayán], y manejan el dinero a lo pendejo y ya, y ya luego tienen que regresarse [a los EE. UU.]” (S.F., mayo de 2017). Un hombre mayor de la comisaría, que no migró, me contó lo siguiente: “Hay familias que fueron al Norte y están más jodidas que yo, porque como gastan los que ganaron, ya no se adaptan acá, les cuesta regresar al campo, a veces se quedan de flojera y no trabajan” (Xohuayán, noviembre de 2014). A este

propósito, Cobo (2008) explica que, en el caso de México, las zonas rurales, principalmente por no ser abundantemente pobladas, no suelen presentar propuestas de inversión prometedoras para los migrantes.

Adaptarse, o acostumbrarse, concepto introducido en el apartado 4.3.1, parece ser un problema para los migrantes retornados. Cuando conocí a Leonardo en la comunidad, a seis meses de su regreso de Santa Rosa, me contó que “es muy difícil acostumbrarse de nuevo a la vida de aquí” (Xohuayán, noviembre de 2014). Sin embargo, también mencionó la emoción de encontrarse con sus familiares y participar en las actividades del pueblo, como las dos fiestas patronales en mayo y octubre. Eso concuerda con lo dicho por Schramm: según esta autora, los vínculos familiares y de amistad desempeñan “papel decisivo en el retorno y la reintegración. Estos crean expectativas, brindan apoyo y satisfacen sobre todo necesidades emocionales” (2011, 243).

José, migrante retornado que fue entre los primeros en viajar al Norte, me contó que, cuando regresó a su pueblo después de una temporada en San Francisco, no tardó en volver a trabajar en el campo: “el mismo día me puse a trabajar. Cuando amaneció, había fresquito, ya a mediodía, ya el sol quemaba mi cuerpo, pero ni modo, uno le echa ganas [...]. El trabajo en el campo desgraciadamente es lo único que sabemos hacer”; sin embargo, luego añadió: “Al hacer 2 o 3 años en San Francisco luego uno no se adapta al campo” (Xohuayán, noviembre de 2017).

Las diferencias entre el trabajo en la milpa y las labores en las cocinas de los restaurantes son enormes. Como mencioné, muchos comentarios que escuché por parte de jóvenes migrantes se referían a la dificultad de regresar al trabajo en el campo después de años de trabajo en el extranjero. A la hora de platicar con hombres de edad más avanzada, entre ellos ex migrantes, me encontré con una valoración diferente de la labor de los campesinos. El caso de Ricardo, por ejemplo, es bastante representativo. Este hombre, que hoy tiene 45 años, y una familia con dos hijos, emigró al Norte hace 20 años, y regresó a su comunidad menos de dos años después.

Desde que lo conocí, en 2014, cambió muchos trabajos, aprovechando, así como se hace en estas zonas, de las oportunidades laborales que se le presentaban. Se ocupó principalmente de llevar a cabo trabajos de herrería en el patio de su casa, trabajó como albañil en el pueblo y en Mérida, regresando a casa durante los fines de semana, apoyó a su esposa en el bordado de hipiles para venderlos en la comisaría. La última vez que lo vi, en enero de 2019, me contó que llevaba más de un año “sin agarrar trabajo de albañil”. Me explicó que, aunque de tal forma hubiera podido ganar 900 pesos a la semana, no le

gustaba la idea de no tener tiempo para hacer nada más, ya que necesitaba seguir trabajando con su familia la milpa, que se encuentra a 5 km de su casa, y la parcela, donde cosechan principalmente maíz, calabaza, espelón, íbes y pepino, y alimentar el ganado. Por ello, ahora trabaja “de dónde salga” (Xohuayán, enero de 2019).

Las diferencias entre el trabajo asalariado, y el trabajo en el campo, complementado con otras actividades en el pueblo, como se entiende de las palabras de Ricardo, se basan principalmente en la forma de ganar dinero. Trabajando en la milpa, según muchos, no es posible tener recursos suficientes para “vivir bien”, por las razones descritas en el apartado 3.2. Sin embargo, permite tener horarios flexibles para dedicarse a otras actividades, y convivir con la familia. La segunda forma de trabajar, el empleo asalariado en las cocinas californianas, o en la albañilería en Yucatán, se distingue por tener un horario fijo y proporcionar un ingreso quincenal. También, varios migrantes evidenciaron, en este contexto, la posibilidad de aprender cosas nuevas, y ascender de puesto.

Según Adler (2005), el trabajo en los restaurantes define los ritmos de vida de los migrantes, y refuerza las amistades a través de horarios compartidos entre trabajadores, y reuniones para socializar en el tiempo libre. Al mismo tiempo, esta ocupación “también provoca cambios en las prácticas sociales como las relaciones de género, la cohesión comunitaria, y los modelos tradicionales de estratificación (Adler, 2005:244). A partir de las reflexiones de los últimos tres apartados, puedo afirmar que este tipo de empleo también cambia los hábitos del trabajador respecto a su comunidad. Aunque la ayuda siga siendo parte fundamental de la experiencia de los migrantes, cuando se “acostumbran” a la vida en el extranjero entran en una dinámica laboral individualista. En los EE. UU., en el contexto de la “economía dominante” (López Millán, 2008), la competición laboral es exasperada, y dirigidas a la obtención del éxito personal. Como último argumento a favor de esto, en el siguiente apartado describiré aquellas migraciones que no son exitosa.

### 5.3.1 “Vicios”

“Caer en vicios” resulta ser uno de los principales riesgos de la estancia en el Norte, y representa la antítesis del trabajo: se considera una forma de malgastar el tiempo y el dinero en el extranjero. Escuché varias veces hablar del tema de los “vicios”, “el lado oscuro de la migración”, según un ex migrante de Oxkutzcab. En 2014, un hombre mayor de la comisaría que no emigró me dijo que “muchos están allá [en EE. UU.] y solo



están con los vicios. Hay como siete de aquí que están metidos en los vicios”. Cuando le pregunté cómo sabía la cifra exacta, contestó: “lo sabes cuando no te habla, no manda dinero. Porque normalmente manda 15 o 10 [mil pesos] cada quincena, algunos hasta 20 mil pesos” (Xohuayán., octubre de 2014). Según C.X, son muchísimos los yucatecos migrantes que tienen este problema, sin embargo, casi ninguno de los de Xohuayán terminan viviendo en la calle “como *homeless*”, mientras que esto pasa en el caso de los de Kancab y Tekax.

Cuando pregunté a un migrante cuánto tiempo normalmente se tiene que trabajar para tener suficiente dinero y construir una casa en el pueblo, me contestó que dependía, porque “hay gente también que se pierden, se meten en vicios” (Armando, comunicación personal, Xohuayán., mayo de 2017). Algunas de estas personas, me explicó, se quedan en EE. UU., mientras otros regresan a Xohuayán, “pero los van a tener que sacar en la cárcel, y a parte en México no tienen nada” (Xohuayán, mayo de 2017). En un diálogo con Hugo y David hablamos de este tema:

Carla: También hay gente aquí que toma mucho, ¿no? Que luego ya no se meten a trabajar.

Hugo: Sí hay.

C: Pero ¿cómo le hacen luego ellos? ¿Ya no regresan?

H: Es más, no hace mucho un primo mío se murió por este mismo problema. Nunca me contó, pero tenía problemas, y llegó a tomar y tomar y tomar y tomar...

C: ¿Ya no trabajaba?

H: Ya en cada trabajo lo echan, porque llega borracho... Si vas [borracho] a tu trabajo te van a echar, y deja uno su trabajo y luego te agarra la depresión, ya luego te empiezas a olvidar, por eso no quieres dejar eso, se te olvida todo, la familia... A veces te agarra, ya ves que aquí hay de todo, hay drogas...

C: Pero no son muchos ¿no?

H: Bastantes, pero no creo que sean muchos, o sea no todos.

David: Hay muchos con la droga también, no sólo alcohol.

(S.F., mayo de 2017)

En otra ocasión, David me contó que su hermano mayor, que vive en San Francisco, consume drogas regularmente. Aunque siga trabajando, no puede dejar este vicio. Le pregunté qué sustancias se usan ahí, y contestó así:

Es que aquí hay bastante, te voy a decir la que conozco. Tienen como la cocaína, como este... La mariguana, pero ahorita aquí la mariguana es legal, pero aquí lo usan para medicina, ahorita, que puedes pedir un permiso para que la compres, pero yo no, para qué quiero esa chingadera, digo [...]. Mi hermano [el que vive con él] desde antes fumaba, pero ya cuando se juntó con la... con la muchacha, la muchacha lo quiere y todo, pero con todo y todo, pero ya dejó de fumar [...]. Y me da mucho gusto por él, y ahorita está estudiando [...], perfeccionando el inglés y aprendiendo a escribirlo, porque

ya sabe inglés. Era hora de que lo hace, [...] porque le digo, hermano, tú ya tienes mucho aquí, porque no te enfocas en lo que en verdad te gusta.  
(Oakland, diciembre de 2018)

Carlos me platicó de su experiencia personal con las drogas: después de cuatro años de su llegada en California, estuvo “perdido” durante tres años. Justificó este periodo diciendo “ya conocía todo aquí, por esto” (S.F., diciembre de 2018). Fue un episodio trágico lo que determinó el fin de dicha temporada de “malgastar dinero”. Después de una noche de fiesta, durante la cual se emborracharon, Carlos y dos amigos se despidieron, y al amanecer cada uno de ellos se encaminó hacia su casa. El día siguiente se enteró de que habían matado a uno de los otros dos compaisanos, después de que se habían separado. Concluyó diciendo “así me calmé” (S.F., diciembre de 2018).

Jesús, que vive en Santa Rosa, comparó la vida en esta ciudad con la vida en San Francisco y Oakland también desde el punto de vista de los vicios:

Carla: Dicen que luego muchos se pierden en los vicios, también, y luego ni trabajan...

Jesús: Esa gente es la que vive como...Especialmente en San Francisco o en Oakland, porque son ciudades que hay mucho de eso, porque, por ejemplo, yo todos los que conozco aquí [en Santa Rosa] no usan de eso, todos son normales, pero allí, como en San Francisco, hay mucho de eso, pues se clavan en eso. Es como, como aquí, por ejemplo, todos los que viven aquí...Antes yo no tomaba mucho, pero como es eso lo que hacen [aquí] todos los días, pues tomo, pero no me paso, pero como hay muchos que no toman allí [en Yucatán], llegan aquí y empiezan a tomar y se clavan en eso [...].

C: ¿Qué drogas usan?

J: Como por aquí [en Santa Rosa] lo que yo sé que usan por aquí es la marihuana, o la cocaína, pero casi no circula la cocaína. Pero allí en San Francisco la cocaína es como la marihuana aquí... y pues, yo nunca he probado la cocaína, la marihuana sí lo he probado, pero así no más por relajarse, pero no es como la cocaína, yo nunca la he... no me llama la atención. Pero la cerveza sí me llama la atención, sí me atrae, cuando uno está medio cansado, como que pareciera gasolina para uno. Pero no es para... muchos se la toman y se pierden, y luego hacen sus tonterías, a mí no me gusta para eso, me gusta más tomar para platicar, tomo para platicar.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

De los comentarios se entiende que es muy sutil el límite entre “caer en vicios”, como una acción involuntaria frente a algo que ejerce mucho poder sobre los migrantes, y decidir consumir drogas y alcohol de una forma irresponsable. Según un migrante retornado, cuando una persona cae en vicios en los EE. UU. es porque no tiene muy claro lo que quiere hacer, o sea pierde de vista el objetivo de su migración: el trabajo. Otro migrante retornado opinó algo parecido, al comentar que “lo malo a veces es que uno no

le agarra el ritmo de lo que es el trabajo, y [la migración] es pérdida de tiempo” (José, Xohuayán, noviembre de 2017). Regresar después de haber desarrollado una dependencia de este tipo conlleva muchos problemas en el pueblo: estos hombres no tienen los recursos de los demás migrantes, no gozan de las inversiones que normalmente se hacen desde el extranjero, ni de su prestigio. Un joven en San Francisco describió esta situación diciendo que “cuando regresas al pueblo, allá lo vas a recordar todo” (Carlos, San Francisco, diciembre de 2018).

Un empleado de la Federación de Clibes Yucatecos explicitó en su opinión que una de las razones de la migración es la libertad que los jóvenes yucatecos viven en el Norte: “La gente llega aquí y quieren hacer lo que quieran, se sienten libres [...]. Pero muchos no le agarran la onda con las leyes”; añadió que muchos de ellos son inmaduros, y en lugar de ahorrar dinero para regresar a su país, “fracasaron, empeñaron sus terrenos y no lo van a poder pagar, se quedan aquí a trabajar, a tomar” (S.F., agosto de 2016). Un migrante retornado de Oxtutzcab también afirmó que los jóvenes emigran porque están interesados en consumir drogas y alcohol en el extranjero. Cuando estaba en San Francisco, encontró a un pariente que hace muchos años no daba noticias de sí en el pueblo. Éste, adicto al alcohol, sin trabajo y sin dinero, le pidió que no contara nada de él a su familia.

Para el trabajador de la Asociación Mayab mencionado arriba, el consumo de drogas y alcohol está relacionado con el tipo de trabajo que estos yucatecos hacen en el extranjero:

Hay muchas necesidades de apoyar a los yucatecos que trabajan en las cocinas por la influencia del alcohol [...] y las drogas también, de que estás trabajando 20 horas, te cansas, y muchos toman [...] sustancias para mantener esta energía, y también en el convivio de otras personas el alcoholismo es muy común en la comunidad yucateca, y especialmente en los hombres que trabajan muchas horas y viven con otros hombres yucatecos. (S.F., agosto de 2016)

Según lo que viví en mi experiencia de trabajo de campo en ambos países, los vicios, en particular el alcohol, son un problema tanto de algunos migrantes, como de personas que se quedaron viviendo en Yucatán. No encontré datos que señalaran el alcoholismo como un problema exclusivo de los yucatecos que viven o vivieron en el Norte. Un migrante retornado, por ejemplo, me contó que migrar fue lo que lo salvó de una vida de excesos: abusaba de alcohol desde hace varios años cuando decidió emigrar, en los 90. Me dijo que en los EE. UU. se encuentran muchos tipos de vicios, pero que él

no probó drogas, ni tomó alcohol, y en unos años regresó, para abrir un puesto de comida china en Xohuayán. Un joven de Kancab, comunidad ubicada cerca de Xohuayán, me contó que su padre, quien vive en el Norte desde hace 10 años, cuando todavía estaba en Yucatán era alcohólico. Ahora, me explicó, “cuando mira adentro de una botella ve el mal”.

Durante las ceremonias y las fiestas en que participé en el pueblo, varios conflictos entre invitados fueron causados por el alcohol. Aunque, como me contaron en el caso de una boda, una familia intentó evitar estos problemas comprando pocas cervezas y más refrescos, finalmente algunos invitados llevan al banquete sus botellas, y en muchos casos causan problemas, como pasó en la fiesta de XV años que describo en el Capítulo 6. Si bien en algunos casos la dependencia del alcohol puede estar relacionada con la migración, en general, en Yucatán, el consumo de esta sustancia representa un problema para la parte de población más vulnerable: los maya hablantes. Según. Águila, Guerrero y Vega (2016), los hombres mayores hablantes de la lengua indígenas hacen uso de bebidas alcohólicas más que otros sectores de la población.<sup>80</sup> Para seguir el hilo de la discusión de este capítulo, es interesante considerar el “vicio” como un impedimento al éxito de los migrantes. En el contexto yucateco, así como en el extranjero, tomar alcohol es una práctica común durante las fiestas y los fines de semana. Sin embargo, los migrantes indocumentados tienden a hacerlo de forma más moderada, a causa de la precariedad de su situación en el extranjero, y para poder seguir los ritmos de trabajo que se exigen. Cuando no lo logran, y “caen en vicios” a causa de esta u otras sustancias, no pueden trabajar ni enviar dinero a su pueblo, y fracasan como migrantes.

En este capítulo analicé tres categorías que se usan en Xohuayán a la hora de hablar de migración: salir adelante (con sus sinónimos, prosperar y progresar), ayuda y trabajo. Las tres marcan diferencias importantes entre la vida en el pueblo y la vida de los indocumentados en California. Lo que motiva el cruce es la voluntad de salir adelante, y las posibilidades laborales en los EE. UU. ofrecen una solución a los problemas económicos de la zona. Gracias a la ayuda, los jóvenes llegan al extranjero, y a través de un proceso que dura varios meses, lo que llaman “acostumbrarse”, terminan encajando en la realidad laboral estadounidense. En ella la ayuda, así como se entiende entre maya hablantes y otras poblaciones indígenas de México, se reconfigura para servir el fin de la

---

<sup>80</sup>Ver también: Encuesta Estatal de Adicciones Yucatán (2014); Caceres de Urzais (2018); Matos (2017).

sociedad capitalista: trabajar para lograr el éxito personal.

En San Francisco, Oakland y Santa Rosa, los migrantes de Xohuayán son juzgados según lo que rinden como trabajadores, al igual que las otras personas en el mismo mercado laboral. Además de caracterizarse por unos ritmos de trabajo muy intensos, que, como mencionado, pueden llevar a los jóvenes a “caer en vicios”, estas dinámicas provocan un reconocimiento del individuo en forma de admiración, que en la mayoría de los casos le permite soportar una vida que es “puro trabajo”, en oposición al fracaso, representado por una vida de vicios e inercia. Lo que se estimula, en EE. UU., no son las relaciones entre miembros de una comunidad, o la ayuda como forma de participación, sino el espíritu emprendedor de las personas. En contra, en Xohuayán las dinámicas de colaboración entre grupos, así como las invidias, y las enemistades entre familias del mismo pueblo conforman una realidad en la cual el progreso del individuo es limitado por la comunidad, que así se protege a sí misma.

Con el fin de seguir ahondando en estas temáticas, y proporcionar datos sobre la parte de la comunidad hasta ahora silenciada, los que no emigraron, en el segundo capítulo de esta parte de la tesis hablaré acerca de las personas que se quedan en el pueblo. Haré énfasis en las mujeres, los jóvenes y los niños, porque sus lazos con los migrantes son emblemáticos a la hora de describir las que llamo “correspondencias transnacionales”.

## Capítulo 6. Correspondencias transnacionales

### 6.1 Comunicaciones y relaciones transnacionales

En Xohuayán no solo los migrantes, sino toda la comunidad está involucrada en el fenómeno migratorio, que desde finales de los 90 ha condicionado y transformado la vida del pueblo. Los que se quedan reciben las remesas de quienes están en los EE. UU., junto con fotos, regalos, llamadas y mensajes que cuentan sobre la vida en el Norte. Al mismo tiempo, niños y niñas crecen en una comisaría profundamente transformada por las migraciones de las últimas décadas. Estoy de acuerdo con Joan Prat I Carós (2007) cuando propone interrogarse sobre las migraciones como fenómeno tanto colectivo como individual; este propósito, dicho autor se pregunta: “¿Cómo analizar y evaluar la dialéctica que necesariamente se establece entre estas dos dimensiones y que en nuestra opinión son inseparables?” (2007:54).

Como describo en detalle en el apartado 7.2, es muy común para los migrantes, en el extranjero, extrañar su tierra, su familia y sus amigos. La nostalgia opera en ambos lados de la frontera, entre quienes están en California, así como entre los retornados, que extrañan la compañía de sus paisanos en el Norte. Para lograr convivir con estos sentimientos, mensajes, llamadas y videollamadas tienen lugar todos los días entre los dos países, alimentando relaciones transnacionales y transportando informaciones. En Xohuayán, así como durante mis estancias en el área de la bahía, asistí a muchas de estas comunicaciones telefónicas, que pueden durar muchos minutos, y además de dar lugar a intercambios vocales, crean la posibilidad de compartir momentos y acortar distancias. Por ejemplo, durante un viaje en coche en Oakland con tres jóvenes de Xohuayán que viven en esta ciudad, a través del smartphone de uno de ellos estuvimos manteniendo una llamada internacional durante todo el trayecto (20 minutos). De las bocinas del vehículo se escuchaban salir los sonidos del pueblo, niños jugando, personas platicando, los animales del patio y, muy de lejos, los anuncio que salían de las bocinas de la comisaría. Solo un par de veces unas voces familiares se acercaron al aparato para saludar y preguntar cómo estaban los jóvenes en California. Casi como si fuera una música de fondo, la llamada servía para que los migrantes se sintieran más cerca de su casa.

En 2017, en San Francisco, conocí a David, que recién había llegado en el extranjero. Cuando visité a su familia en Xohuayán, un par de meses después, me contaron que, en comparación con otros migrantes, David les hablaba por teléfono diario,

e hicieron énfasis en la cuestión temporal: porque llevaba poco tiempo en el extranjero, extrañaba más a su familia y sentía más necesidad de hablar con ellos. Este joven me contó la historia de su hermano, poniendo un énfasis negativo en la falta de comunicación entre él y la familia:

David: Aquí [en Oakland] tengo este hermano que tengo, con quien vivo, y tengo otro que vive en San Francisco, pero ése es un poco alejado de nosotros. Cuando llegué aquí no más conviví con él [...] dos meses, y se fue en San Francisco, porque quería cambiarse y mudarse él. Yo cuando vine quería conocerlo, para... porque yo no lo conocía, el más grande [...]. Lleva mucho, él lleva 19 años. [...] Y pues, es muy alejado de nuestra familia, casi [...] no le gusta estar con nosotros.

Carla: Ni lo conocías tú.

D: Ni lo conocía yo, hasta que vine a conocerlo aquí.

C: Pero ¿y él te ayudó para pagar el viaje?

D: Nada más prestó 1000 dólares a mi hermano, porque supuestamente él no tenía dinero.

(Oakland, diciembre de 2018)

En 2014, mientras platicaba con Julio, migrante retornado, sobre su experiencia, me dijo que añoraba a sus amigos que seguían en California. Me contó que el día anterior había visitado al padre de uno de los jóvenes del pueblo con quien había compartido la experiencia migratoria. Al momento de la visita, padre e hijo estaban hablando por teléfono, así que Julio tuvo ocasión de platicar con su amigo, quien le dijo que su equipo de béisbol lo extrañaba mucho en la cancha. Terminando de contármelo añadió: “yo también extraño mucho a ellos, en serio” (Xohuayán, noviembre de 2014).

Si hoy en día la mayoría de los adultos y jóvenes del pueblo posee un celular, y en muchas casas hay teléfonos fijos, antes las comunicaciones con el extranjero eran más complicadas. En un principio, me explicó Carlos, para usar un teléfono era necesario viajar hasta Tekax, municipio ubicado a poco más de 3 km de la comisaría. Cuando en el pueblo aparecieron los primeros teléfonos, se trataba de dos aparatos, fijos, ambos privados, y era necesario arreglar una cita con antelación para hablar con los parientes en los EE. UU., y pagar la llamada. Varias antenas fueron instaladas desde que visité el pueblo por primera vez en 2014, y ahora es posible pagar un precio que varía entre 5 y 200 pesos, dependiendo del tiempo del servicio, para usar las redes wifi distribuidas en las zonas más céntricas de la comisaría. Llamadas, mensajes, fotos y videos cruzan diario la frontera para pasar de un país a otro. Durante eventos, como partidos de baseball, fiestas familiares y celebraciones públicas, el intercambio de llamadas y videollamadas es particularmente abundante. Además, como describo en el siguiente apartado, los

smartphones permiten, gracias a las redes sociales y las comunicaciones en tiempo real, a los y las jóvenes conocerse y empezar relaciones a pesar de la distancia.

Las relaciones entre familiares, amigos, y de pareja se desarrollan, en el caso del contexto Xohuayán-área de la bahía, en un ambiente que puede compararse con el *polymedia* que Madianou y Miller (2012) describen en un artículo resultado de una investigación etnográfica sobre familias transnacionales filipinas y caribeñas. Estos autores hablan de un “ambiente emergente de oportunidades comunicativas que funciona como una ‘estructura integrada’ en la cual cada medio se define en términos relacionales en el contexto de todos los demás medios” (Madianou y Miller, 2012:170). Estas posibilidades, que en el caso del sur de Yucatán pasan sobre todo a través de los *smartphones* y de las aplicaciones de moda (por ejemplo, Facebook, WhatsApp e Instagram), transforman las comunicaciones a larga distancia, y ofrecen soluciones, aunque parciales, a los problemas de la ausencia y de la nostalgia. Todo esto se desarrolla en el contexto de la que Castells (1999) define la “sociedad informacional”, resultado de la globalización en el ámbito de la tecnología, y causa de situaciones que pueden implicar inclusión y exclusión social.

Los intercambios de informaciones transmitidos de tal forma renuevan lazos existentes, y crean nuevos en la comunidad y en el extranjero, dando origen a tradiciones y solidaridades (Lestage, 2015). Según Berg, las comunicaciones a larga distancia, posibles gracias a los medios citados, “son la clave para la producción continua de relaciones sociales transnacionales, pero se requiere un trabajo duro y complejo de manejo emocional para conectarse y comunicar eficazmente de un lado a otro de las fronteras” (2015:109). Para el caso yucateco, otro autor afirma que:

Respecto a la migración, la hipótesis es que las narrativas que los diversos agentes integran a la comunidad, a través de los múltiples canales de comunicación (cartas, llamadas o mensajes electrónicos) o incorporados en envíos y otros bienes materiales se integran a las narrativas de los medios de comunicación (periódicos locales, programas de TV, y de otros agentes institucionales como “coyotes” y turistas) van creando imaginarios y representaciones acerca de migrar, con consecuencias pragmáticas. (Echeverría Victoria, 2011:40)

Para reflexionar sobre estos aspectos de la migración, y ampliar la mirada de mi investigación identificando a otros actores, en los siguientes dos apartados describiré a dos grupos de personas involucradas en el fenómeno: las mujeres, y los y las jóvenes de la escuela secundaria y del telebachillerato. En el primer caso, discutiré la adaptación de esta parte de la población de Xohuayán a una situación familiar en transformación, debido



sobre todo a la ausencia de los esposos migrantes. En el segundo caso, trataré las opiniones de estos estudiantes acerca de la migración, así como la influencia que ésta tiene en sus vidas, en una etapa en la cual las identidades se negocian entre el yo y los otros (Robinson, Panelli, Punch, 2007).

## **6.2 Las que se quedan**

Según Catherine Good son dos los fenómenos mayormente relacionados con estos desplazamientos, y que determinan cambios en las comunidades de origen: el envío de remesas y “[...] una supuesta destrucción del tejido social, de la estructura familiar y la cultura” (2005:83). En el caso Xohuayán, considero que sea mejor hablar de una reconstrucción: la sociedad, la familia y la cultura se transforman a través del contacto con la alteridad, así como espero demostrar a lo largo de esta tesis. Sin embargo, estoy de acuerdo con que las redes de relaciones que unen los lugares de destino con los de origen tienen efectos importantes, y a veces devastadores, en las comunidades involucradas en el fenómeno.

A nivel estatal, en los contextos de pueblos con población maya hablante e involucrados en el fenómeno migratorio, las situaciones son muy diversas (Lewin Fischer, 2012). Hay casos, como el de Tunkás (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008) en el que muchos hombres emigran, y la mayoría de las mujeres se queda en la comunidad, así como, en el caso de otras comunidades como Oxkutzcab, muchas mujeres emigran a las ciudades destino de los EE. UU. En Xohuayán, conocí solo un caso de una migrante de sexo femenino. El comisario de la comunidad en 2017 me explicó que la única mujer de ahí que viajó al extranjero lo hizo junto con su esposo, del cual se separó cuando, unos años después, regresaron a vivir en Yucatán, ella en Oxkutzcab, y él en Kancab. Emigró por cuestiones laborales, y allá se dedicó a cuidar niños. Según otra versión que escuché, esta yucateca emigró con una visa de trabajo, y en los EE. UU. se dedicó a hacer tortillas a mano en un restaurante de asiáticos. Al preguntar cuándo pasó eso, la respuesta fue: “ya tiene años, no es nada nuevo [...]. Cuando todavía había oportunidad de que fueran las mujeres también” (noviembre de 2017). Eso, me explicaron, hace referencia a las dificultades del cruce fronterizo descritas en el apartado 4.2.

Durante mi trabajo de campo en California, en varias ocasiones escuché que no había jóvenes de sexo femenino migrantes, porque sus papás no les permiten emigrar a causa de los peligros del cruce clandestino. Por ejemplo, Hugo me contó que no había

mujeres de Xohuayán en San Francisco, porque “son bien cuidadas por su papá y su mamá” (S.F., mayo de 2017). Cuando le pregunté si había interés en migrar por parte de ellas, contestó: “Mis primas sí quieren. Sí puedes, la cosa es que no tengas miedo, les digo yo” (S.F., mayo de 2017). Concordamos en que el cruce fronterizo podía ser más peligroso para una mujer, y Hugo enfatizó diciendo que no podía ni imaginar lo que le puede pasar a una joven en ese camino.

Así que, contrariamente a los jóvenes, la gran mayoría de las jóvenes de Xohuayán no emigra a los EE. UU., lo que ayuda a difundir la creencia, en Oxlutzcab y otras comunidades aledañas que visité, que en la comisaría viven casi exclusivamente mujeres.<sup>81</sup> Sin embargo, durante mi estancia ahí, comprobé que eso no es cierto, principalmente porque los migrantes son una minoría, y la migración es circular. En el pueblo no se encuentran muchas mujeres viviendo solas; en el contexto regional yucateco, después de la boda, ellas suelen dejar la casa de sus padres, y vivir por un periodo en la casa de la familia del esposo. La pareja de recién casados abandona dicha 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 Avilés, Bastarrachea, Briceño *et al.*, 2003:318). En este lugar suelen vivir varias familias nucleares emparentadas, según patrones cíclicos parecidos a los que describió Robichaux (2002a, 2002b, 2004, 2005) en sus estudios sobre la familia en el área mesoamericana.<sup>82</sup>

Este sistema presenta variantes de diversos tipos: Erin Estrada Lugo (2005), en su tesis doctoral, realizada con maya hablantes de Quintana Roo en el Ejido Xahzil, propone la existencia de una proporción directa entre la fuerza de los lazos familiares y la disponibilidad de tierras cultivables. De Pierrebourg describe la situación actual en el sur de Yucatán afirmando que “prevalece hoy en día la vida en familia nuclear, mientras la agricultura como única fuente de ingreso, en general colectiva, disminuye de manera

---

<sup>81</sup> Esta información es difundida también por periódicos locales, como en el caso del artículo de Rodríguez Galaz (2004).

<sup>82</sup> Robichaux (2002a, 2002b, 2004, 2005) estudió el sistema familiar del área mesoamericana, encontrando características comunes entre 30 grupos lingüísticos diferentes en México, Belice y Guatemala, y grupos mestizos de Nicaragua y México. En sus textos, usa la expresión “patrilinea limitada localizada”, para describir un modelo compuesto por linajes atenuados (de poca profundidad), donde fases cíclicas determinan la residencia de los miembros de la familia. En dicho sistema, dominado por la virilocalidad, se encuentra una primera etapa en la que una pareja recién casada muda su residencia en el hogar paterno del esposo. Después de un periodo, cuya duración depende de las oportunidades económicas, el número de residentes en la casa, y otros factores, el matrimonio establece su propio hogar, generalmente cerca de la familia del esposo.

significativa al ser reemplazada por trabajos asalariados, en la Península o en Estados Unidos” (De Pierrebourg, 2014b:176). Sin embargo, esta autora sigue explicando que “[...] 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” (2014b:177).

Como consecuencia de la migración, las mujeres viven cambios en su rol al interior del contexto familiar y en su vida cotidiana. En Yucatán, y en general en el México rural, “se considera que son los hombres quienes deben cumplir con las necesidades de la familia y las mujeres ser receptoras de las remesas.” (Labrecque, 2018:59). De la misma manera, en Xohuayán, las esposas de los migrantes suelen vivir con los suegros o al lado de la casa de ellos, y a menudo se ocupan de manejar los recursos económicos enviados desde el extranjero. Conocí a jóvenes esposas que compraron terrenos o parcelas, camionetas, motos, y coches. Otras trabajan en tiendas de abarrotes financiadas con los mismos recursos. Solís explica así esas dinámicas:

La salida de un número considerable de hombres jóvenes, casados y solteros generó cambios en los hogares: muchas mujeres se convirtieron en la cabeza de su familia ante la ausencia del esposo, y hoy día decenas de hogares dependen de las remesas. Aunque en los últimos años varios de los migrantes han retornado y cada vez son menos los xohuanes que deciden cruzar la frontera, la migración es parte importante de las dinámicas de la población, ya que está ligada a los cambios observables en infraestructura, a la introducción de nuevas modas y prácticas, a los usos y significados que los xohuanes asignan a los espacios de sus nuevas viviendas e, incluso, a los estereotipos que la prensa construye sobre los retornados. (2017:122)

Las mujeres, así como los hijos de los migrantes, que crecen lejos de sus padres, participan en la migración, y viven los efectos de ésta en su comunidad. Las que conocí durante mi trabajo de campo tenían opiniones diversas acerca de la migración de los jóvenes. La mayoría expresó su tristeza por la lejanía constante de sus esposos, y un sentimiento de abandono del cual me hablaron siempre en relación con las remesas: la gestión de éstas por el bien del grupo familiar, junto con los regalos que los hombres envían y traen desde los Estados Unidos, parecen funcionar como una compensación, aunque insuficiente, de la ausencia de los maridos.

Durante mi primera estancia en la comisaría renté una casa de propiedad de una mujer del pueblo y su esposo, migrante que en ese entonces se encontraba en el extranjero. Mientras que esa vivienda, una construcción de concreto con planta rectangular realizada

para servir como tienda, se encontraba al lado del parque de Xohuayán, el hogar de la pareja estaba ubicado en la colonia México. Ella, de 30 años y madre de un niño de cinco, me contó que su esposo había emigrado por tercera vez, y no sabía todavía con exactitud cuándo iba a regresar al pueblo. Afuera de su vivienda, la típica casa de remesas, con la fachada decorada, muebles de lujo, televisión de pantalla plana, me enseñó un pequeño coche recién adquirido, y contestó a mi pregunta sobre si extrañaba su esposo diciendo: “hasta me compró un carro ahora. Tengo casa, tengo carro, pero me falta él” (noviembre de 2014).

Otra mujer de la comunidad, que conocí durante una boda, hizo comentarios parecidos con relación a la distancia que existe desde hace años entre ella y su esposo. Él emigró al Norte recién casado, se quedó allá cuatro años, regresó al pueblo por un año y se fue otra vez hace diez. El esposo, que como muchos está prolongando su permanencia en el extranjero a causa de las dificultades del cruce fronterizo, todavía no sabe cuándo regresará Xohuayán. La pareja tiene dos hijos, y solo uno de ellos conoció a su padre. Mientras que la primera mujer que mencioné vive en una casa independiente, compartiendo el solar con los suegros, la segunda vive con los padres de su esposo. Me explicó que pronto, gracias a las remesas, iban a comprar un terreno.

Como mencioné, las opiniones en el caso de esta situación son muy diversas, y escuché varias respuestas a la pregunta sobre cómo se sienten las mujeres si piensan que sus esposos emigrarán, o si tienen marido en el Norte. Así como me contó una joven durante una fiesta en la comisaría, ellas tienen gustos diferentes, y lo que le gusta a una no le gusta a otra. Don J., oriundo de Xohuayán, durante una plática, me explicó que en el pueblo: “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” (noviembre de 2014).

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 de 2014), Doña Alicia, mujer mayor, comentó que las mujeres del pueblo se ocupan principalmente de trabajar en la casa y costurar. En la época de la cosecha, añadió, ayudan a sus esposos en la milpa. Platicando sobre este tema durante una fiesta de 15 años en la comunidad, unos años después (abril de 2017) una amiga de la festejada me dijo que no estaba conforme con la división de roles entre hombres y mujeres. Usó como ejemplo mi estatus de estudiante, para decir que le parecía positivo que yo tuviera novio y que estuviera estudiando al mismo tiempo. Me explicó que en Xohuayán, cuando una joven se casa, se ve obligada a dejar los estudios, porque si no lo hiciera, la suegra la juzgaría como una

mala esposa. También, como las tareas domésticas son muchas y muy pesadas, dijo, ya no tienen tiempo para terminar la escuela.

En un texto sobre los sistemas de autoridad presentes en los ejidos mayas de Yucatán, Nadal menciona el rol de las mujeres en estas dinámicas de poder, explicando que ellas “han ocupado puestos subordinados en el sistema de autoridad” (2010:183). La autora sigue mencionando que, en un principio, las esposas de los líderes locales ocupaban cargos que se relacionaban con la asistencia social. “Desde entonces, lejos de ser independiente dentro de la esfera política, la lideresa campesina ha actuado como esposa y no como mujer, es decir, de un modo subordinado.” (Nadal, 2010:183).<sup>83</sup> Esta autora no concuerda con las teorías de Elmendorf (1976) sobre el género: en los 70, la segunda planteaba una igualdad entre los mayas yucatecos, hombres y mujeres, arguyendo que el sistema organizativo de la milpa incluía dos espacios complementarios, uno masculino -el de la producción del maíz-, y uno femenino -el de su transformación. Sin embargo, según Nadal “la transformación del maíz, en contradicción con la producción del maíz, nunca ha otorgado un poder, ni político ni religioso, a las mujeres” (2010:187). Esto sobre todo debido a que, sigue explicando, “la fuerza del hombre legitima que la mujer esté alejada de las prácticas sociales valoradas” (Nadal, 2010:187).<sup>84</sup>

Así como en la situación descrita por Gaskins (2003), donde un cambio “*from corn to cash*” conllevó nuevas dinámicas de género, la migración y los consiguientes cambios en la vida de las mujeres casadas están generando una transformación en los papeles de las mujeres. Weinstein Beyer (2002) lo menciona para el caso de la comunidad yucateca de Sudzal, pero ya en los 70 Kemper (1976) había señalado que la migración en Michoacán creaba situaciones de igualdad en algunas relaciones de pareja. De la misma forma, Hirsch (2003), en un estudio sobre familias mexicanas transnacionales, notó que en una pareja involucrada en el fenómeno de la migración había una mayor igualdad, y una participación mayor de las mujeres en las decisiones de la familia. Zolla y Zolla Márquez, en un trabajo sobre las poblaciones indígenas de México, señalan que a menudo,

---

<sup>83</sup>Casi todas las mujeres entrevistadas por esta autora mostraron una falta de interés hacia la política del ejido. Por un lado, según ellas, “la política pone en peligro la vida de las mujeres embarazadas y la vida de sus bebés.” (Nadal, 2010:185). Por el otro lado, según los hombres, la ausencia de las mujeres en esta esfera se debe a que “ponen en desorden un espacio que no conocen” (Nadal, 2010:185).

<sup>84</sup>Para más informaciones sobre el tema del género en Yucatán, ver Ramírez (1995).

cuando se quedan en sus comunidades de origen, las esposas de los migrantes asumen responsabilidades que antes eran del cónyuge (Zolla y Zolla Márquez, 2004).

Durante sus estudios realizados en el Valle de Solís (Estado de México), Pauli (2002) analizó los cambios relacionados con la migración nacional e internacional en el sistema familiar de algunas comunidades rurales. A pesar de la existencia de un modelo parecido al que describí arriba, esta autora encontró que las parejas jóvenes optaban cada vez más por la neolocalidad. Eso, posible gracias al envío de remesas y a la consiguiente construcción de nuevas viviendas, generó un cambio en la situación de los jóvenes: algunos varones lograron ser independientes de su familia antes de casarse, y algunas mujeres aceptaron positivamente los beneficios, mencionados también por Robichaux (2004), resultado de la neolocalidad. Mancillas Bazán y Rodríguez Rodríguez (2009), también señalaron un cambio en la residencia de los jóvenes casados como consecuencia de la migración, en este caso en Ocoyucan (Puebla). Cuando llevaron a cabo su estudio, se enteraron de que muchas mujeres, esposas de migrantes, habían decidido vivir solas o seguir a su marido en el extranjero, a causa de una situación de impaciencia frente a la convivencia con los suegros, quienes normalmente se ocupaban de administrar las remesas.

D'Aubeterre Buznego (2000b) investigó sobre la vida marital en un contexto de migración masculina en una comunidad nahua de Puebla, y propuso el término "conyugalidad a distancia". A través de ello, esta autora quiso referirse a los cambios en la vida y en la autoridad de las mujeres al interior de la familia como consecuencia de este fenómeno. A este propósito, Galván (2008), al analizar un contexto migratorio en el estado de Guanajuato afirma que las remesas sociales, o sea todas aquellas ideas que circulan en la comunidad a través de los migrantes, son apropiadas y transmitidas por las mujeres que no emigran. Ellas, entonces, no son actrices pasivas en el escenario migratorio masculino, sino que cuestionan, desafían y trascienden los roles tradicionales de género de su comunidad. En el caso de la comunidad yucateca de Tunkás, las mujeres "ya no sólo se dedican a las actividades reproductivas al interior del hogar, sino también a las actividades productivas de tipo extradoméstico que antes sólo estaban asignadas a los hombres" (Quintal López, 2011:138). Los cambios que conlleva esta situación no son todos positivos: Quintal López (2011) señala que muchas de ellas se sienten "agotadas", estresadas, ansiosas, vulnerables, y constantemente cansadas.

En línea con las situaciones citadas, las vidas de las mujeres, sobre todo esposas de migrantes, en Xohuayán, se han transformado conforme los desplazamientos al

extranjero de sus parejas se han hecho más frecuentes y duraderos. Éste, como se vio, no es un caso aislado, sino que se puede considerar una constante en los contextos afectados por las migraciones laborales de los hombres. En las dinámicas de pareja, un caso muy tajante es el siguiente: los migrantes de la comunidad tienden a buscar una novia entre las jóvenes de su comunidad, a pesar de que la permanencia en el extranjero de varios de ellos se haya alargado mucho en los últimos años. Según Solís Lizama (2017a), esta tendencia es una de las causas del retorno a México: “el retorno a Xohuayán, en esos casos particulares, se debió principalmente a tres razones o motivos entrelazados: el logro de los objetivos que alentaron la salida, el escape de una vida de trabajo, cansancio y estrés, y sus deseos de contraer matrimonio” (2017a:124).

¿Cómo encuentran su esposa los migrantes que viven en el Norte? Muchos de ellos me comentaron que lo hacen a través de las redes sociales. Ángel, a través de Facebook, empezó una relación a distancia con una joven de un pueblo cercano al suyo. Solís Lizama describe situaciones parecidas, como la de Cesar, que “antes de partir no tenía novia, pero por medio de *Facebook* comenzó a platicar con una joven del pueblo” (2017a:134), para casarse con ella una vez regresado. De la misma forma, en 2014 una joven de 17 años de la comunidad me contó que conoció a su novio, migrante, a través de las redes sociales. Mientras me contaba eso, me enseñó la casa, grande y vacía, construida gracias a las remesas del joven, quien lleva 10 años en los EE. UU., de donde en ese entonces él planeaba regresar en un par de años, para vivir con ella.

Existen también casos de relaciones que no logran funcionar a distancia, como el de Hugo, que dejó a su novia en Xohuayán cuando emigró, y después de unos años vio terminar su relación. Esto sobre todo a causa del tiempo prolongado que pasó en el extranjero: “es que el plan era 5 años para irme, pero ya luego me gustó aquí, y ya” (Hugo, S.F., mayo de 2017). Según Solís, aun cuando estos migrantes “tuvieron la oportunidad de encontrar novia en California e incluso contraer matrimonio ahí, se resistieron a ello, pues eso significaría el establecimiento definitivo en un país que no es suyo, lo cual estaba en contra de sus planes” (2017:133). Paralelamente, los migrantes exitosos “se convierten en los mejores candidatos a esposos para las muchachas del pueblo, ya que ellas tendrían una casa propia, y si el novio compró una parcela o ganado, la tranquilidad de un sustento” (Solís, 2017:136).

Aunque existen casos de hombres de la comunidad que se casaron en el extranjero con mujeres no yucatecas, la mayoría de ellos considera que eso significaría quedarse en

el Norte. Festejar la boda en su pueblo, explica esta Solís, satisface los deseos de la novia, de la familia y de la comunidad:

Además, la fiesta se ha convertido en un elemento que les da estatus, de ahí que tengan interés por igualar o superar la recepción que ofreció el amigo o pariente, también migrante. Por otra parte, con el matrimonio los jóvenes xohuanes reafirman su pertenencia a la comunidad, pues cuando eligen una muchacha del pueblo para casarse y formar una familia, demuestran que quieren hacer vida en su comunidad, pero además crean nuevas alianzas que se convierten en redes de apoyo a su retorno al lugar donde pertenecen. (217:136-137)

Es posible que este patrón cambie en los siguientes años, debido a las estancias prolongadas de los migrantes que ahora se encuentran en el extranjero. Si estos hombres se casarán con mujeres conocidas en los EE. UU., es posible que decidan establecerse en el extranjero. Sin duda, la relación de pareja es un factor determinante a la hora de imaginar el retorno. En este apartado quise tratar la temática de las mujeres porque considero importante que el lector tenga un cuadro más completo de la situación de la comunidad. Además, a la hora de analizar la identidad que se crea a partir de la emigración, es fundamental conocer quiénes son los migrantes en su pueblo, y qué papel tienen. Por ello, en el siguiente apartado enfrentaré la temática desde el punto de vista de los y las jóvenes, quienes tienen relaciones de parentesco con los yucatecos en los EE. UU, y también crece considerando la emigración como una posibilidad para salir adelante.

### **6.3 Jóvenes: estudiantes de secundaria y bachillerato**

Las transformaciones que tuvieron lugar en el pueblo desde que muchos hombres empezaron a emigrar se reflejan también en las vidas de los habitantes más jóvenes de la comunidad. Nobles (2013) evidencia que los estudios sobre migración a menudo ignoran la importancia que representan para los menores los cambios en la estructura familiar, y menciona las implicaciones que éstos tienen en el crecimiento y el desarrollo de los jóvenes<sup>85</sup>. Ellos, así como los niños, son protagonistas indirectos de la migración: crecen en un pueblo transnacional, en un contexto doméstico desunido y caracterizado por continuos contactos con la realidad estadounidense vivida por los migrantes. Al mismo

---

<sup>85</sup> Corduneau discute el problema de la edad en el debate sobre la juventud, y opina que se deben de tomar en cuenta las coordenadas socioculturales que demarcan los territorios de transición del sujeto joven hacia la adultez, para poder analizar y determinar la localización de un sujeto en la etapa sea de ‘juventud’, sea de ‘adultez’” (2017:32).



tiempo, los jóvenes de las comunidades rurales “son tratados como sujetos pasivos que se deben estudiar para diseño e implementación de políticas, mas no como agentes que construyen su propia subjetividad y mucho menos, su propia acción o cultura política” (Corduneau, 2017:29). Esta situación es común a otras regiones mexicanas afectadas por este fenómeno. Hace pocos años se afirmaba que “[...] por lo menos 4 % de los niños menores de 15 en México—1.3 millones de niños—tienen los padres viviendo en los Estados Unidos actualmente; se prevé que el doble de éstos vivirá la partida de sus padres a los Estados Unidos en algún momento antes de los 15 años” (Nobles, 2013:1311).

En este apartado quiero hacer hincapié en las formas en que los y las jóvenes del pueblo viven y se relacionan con la migración. Para ello, presento los resultados más relevantes de una encuesta que llevé a cabo en abril de 2017 con los alumnos del tercer año de la escuela secundaria, y los estudiantes de los tres grados del telebachillerato de la comisaría. Escogí a estas personas porque debido a su edad, entre 14 y 30 años, están involucrados en la migración como potenciales migrantes, además de tener a parientes, amigos y coetáneos en el extranjero. También, siendo que el telebachillerato se inauguró en el pueblo recientemente (2014) como una nueva posibilidad para seguir estudiando y construir un futuro diferente, consideré interesante conocer la opinión de esta parte de la población acerca de la migración.

La encuesta se conformaba por 50 preguntas, de las cuales 18 enfocadas en la experiencia del retorno, en caso de que hubiera ex migrantes entre los alumnos (hubo uno). Las otras trataban las características de la migración, sus causas, los cambios que ésta provocó en el pueblo, las opiniones acerca de los que viven en el Norte o en la comunidad, y la identidad; mencionaré aquí solo las más relevantes. En la encuesta participaron 53 alumnos, 29 mujeres y 24 hombres. Tenían la facultad de contestar solo las preguntas que quisieran: casi todos respondieron la totalidad de las preguntas (excluidas, obviamente, las que trataban de la migración de retorno).

Me serví de la encuesta porque, pensando en cada una de las técnicas de investigación “como el martillo o el destornillador” (Restrepo, 2016:31), o sea como aptas para operar de forma diferente y obtener resultados diferentes, consideré que en este caso era la herramienta más útil. Primero, porque me ayudó a conocer la opinión de un número de personas a las que difícilmente me hubiera acercado a través de otros métodos.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup>Dos años antes de realizar la encuesta había querido hacer una entrevista abierta con los alumnos de la escuela secundaria, obteniendo poco más que silencio por parte de todos. Según una de las maestras

Segundo, porque les dio la posibilidad a los jóvenes de reflexionar sin prisa sobre las preguntas, y platicar entre ellos antes de contestar. Según Restrepo (2016), los cuestionarios, las encuestas y los censos no se tienen que confundir con las entrevistas, porque “suponen preguntas cerradas, es decir, preguntas que sugieren respuestas del tipo sí/no, de escogencia múltiple o de definiciones muy puntuales. En general [...] buscan cuantificar ciertos aspectos de una población específica o de sus percepciones” (Restrepo, 2016:55).

Ahondando en las características de la encuesta en la disciplina que me corresponde, Laburthe-Tolra y Warnier la describen así:

La encuesta etno-antropológica no es más que un caso particular de encuesta en ciencias sociales. Como consecuencia de ello, obedece al mismo esquema general, que supone cuatro momentos: 1) un proyecto de encuesta; 2) la puesta en práctica de los métodos y técnicas de encuesta; 3) el análisis de los datos; 4) la presentación de los resultados. Insistimos sin embargo sobre lo que ha constituido, hasta nuestros días, la principal originalidad de las encuestas etno-antropológicas respecto a las encuestas practicadas por otras disciplinas. [...] Es sobre todo la *familiaridad larga*, desde el interior, en una relación cara a cara y de comunicación con un grupo, una región, una comunidad política, lingüística o residencial. (1998:245, cursivas en el texto original)

Así como evidencian estos autores, el trabajo que llevé a cabo para realizarla se alimentó de la investigación etnográfica que ya había realizado en el pueblo, así que creé los reactivos basándome en categorías propias de los habitantes de Xohuayán, y en cuestiones relativas a la migración conocidas en el pueblo. Eso con el fin de evitar, como señalan Berreman, (1975) y Guber (2004), que el resultado de la encuesta resumiera nada más lo que los encuestados suponían que yo, como encuestadora, deseaba escuchar, “o bien, intentos de encubrir normas infringidas, valores dominantes no practicados, etc.” (p. 59). Para dar más espacio a las opiniones de los jóvenes, la mayoría de las preguntas de respuesta múltiple tenía un espacio para comentar y explicar la respuesta, y algunas preguntas eran abiertas.

### 6.3.1 Opiniones sobre la migración

En la primera parte de la encuesta me enfoqué en cómo es percibido el fenómeno migratorio. A la pregunta ¿En Xohuayán hay migración?, el 61% contestó “mucho”, el

---

de la escuela eso pasó porque el tema de la migración es muy delicado, y los alumnos no suelen hablar de ello.

28% “normal”, y el 11% “poca”. Los comentarios fueron los siguientes:<sup>87</sup> (m) “Hay personas que vayan a buscar trabajo en Estados Unidos para vivir bien”; (m) “Son pocas las personas que migran pero cuando migran es para trabajar y que tenga un mejor futuro”; (m) “Muchos migra de Xohuayn a Estados unidos para tener una mejor vida”; (m) “La mayoría terminando la secundaria”; (h) “Algunas de las personas aquí del pueblo migran a los Estados Unidos para encontrar una mejor vida, ya que aya hay trabajos bien pagados que aki en el pueblo no hay”; (h), “Muchos amigos, parientes y compañeros que dejan a sus familiares, para ir en busca de una buena vida y lograr alcanzar algo, por eso hay mucha migración”.

Sucesivamente, 50 de 53 estudiantes contestaron a propósito del destino de dichas migraciones señalando los EE. UU.; los otros tres indicaron Yucatán, y las opciones que nadie escogió eran Cancún y Riviera Maya y Otro. Dos de los jóvenes justificaron su respuesta con comentarios: (m) “En estados unidos porque alla hay mas trabajo”; (h) “Van aya, ya que se paga en dolares y al momento de mandarlo a Mexico es mucho más y es asi como puedes tener una mejor vida”. Al preguntar sobre la edad de los migrantes en su primer desplazamiento obtuve la confirmación de lo que ya me habían comentado varios habitantes de la comisaría: según el 85% de los estudiantes es entre 15 y 20 años.

A la pregunta siguiente, a propósito de las motivaciones, el 90% contestó que los emigrantes dejan Xohuayán porque no tienen dinero, el 7% porque quieren más dinero, y el 3% porque quieren alcanzar a alguien en el Norte. Hice la distinción entre necesitar dinero y querer ganar más, aunque ambas sean causas económicas, pues en varias ocasiones, hablando con personas de Xohuayán y de localidades de la misma zona, me fue señalada esta misma diferencia. Según algunos, los migrantes se ven forzados a viajar al Norte por la falta de dinero, y según otros se trata de obtener un mejor sueldo.<sup>88</sup>

Con base en las respuestas a esta pregunta de la encuesta, la gran mayoría de los jóvenes que participaron opina que es la falta de dinero la motivación principal. Sin embargo, algunos añadieron unas aclaraciones, por ejemplo: (m) “Y ay algunos que no tiene mucho o estan enfermos o no tienen casa donde vivir y para alcanzar algo para poder vivir sin problema de dinero cuando se casan podran vivir mejor”; (m) “Migran para alcanzar las cosas que quieren no es porque no tengan dinero”; “(h) Por que quieren tener

---

<sup>87</sup>Señalo con (m) y (h), respectivamente mujer y hombre, el género de los encuestados.

<sup>88</sup> A este propósito, en una entrevista llevada a cabo en el pueblo, un empleado del área de migración del INDEMAYA, me dijo: "La gente no va para buscar sueldo, sino para buscar un buen sueldo" (Xohuayán, noviembre de 2014).

una mejor calidad de vida”; (h) “Para sacar a su familia adelante”; (h) “Para alcanzar su casa y tener una vida mejor”; (h) “Para hacer sus casas y salir adelante con sus familias”; (m) “Porque aquí no hay suficiente trabajo, no todos aquí tienen trabajo, que sale para mantener sus familias”; (m); “Porque quieren prosperarse”; (m) “Porque quieren prosperar”. Destacan las menciones a las ideas de prosperar y salir adelante, discutidas en el apartado 5.1 de esta parte de la tesis, las casas como primer objetivo material de las remesas, y la familia como principal receptor de la ayuda que es posible enviar desde los EE. UU.

### 6.3.2 Opiniones sobre Xohuayán: pandillas e inseguridad

A continuación, me enfoqué en cómo estos jóvenes consideran la vida en su comunidad, con el afán de aportar más informaciones acerca de la migración como posibilidad para su futuro. El 53% contestó a la primera pregunta de esa sección afirmando que Xohuayán cambió desde que la gente empezó a migrar. Propuse varias respuestas tomando en cuenta los comentarios de los habitantes de la comisaría, y algunas opiniones externas. En el caso de la entrada “Más mujeres solas” tomé en cuenta los comentarios de varias personas de Oxkutzcab, Akil y Tekax, mientras que en el caso de “Ya nadie trabaja en el campo” tomé en cuenta las opiniones de funcionarios del Gobierno Yucateco con quienes platicué sobre el tema. Los encuestados señalaron que los cambios más evidentes fueron: la presencia de camionetas, ropa, y casas nuevas, un estilo de vida diferente, y la posibilidad por parte de algunos de comprar tierras. 19 personas marcaron que sí hay más mujeres solas como consecuencia de los desplazamientos, y solo dos piensan que la migración conllevó el abandono del trabajo en la milpa.

A propósito de la percepción que estos estudiantes tienen sobre su pueblo, es importante destacar que 25 personas señalaron que la migración implicó un aumento en la presencia de pandillas, y 22 los problemas de drogas. Algunas personas de Xohuayán me contaron que, desde que empezaron los desplazamientos hacia el Norte, se crearon entre los adolescentes de la zona unas pandillas, a imitación de las que existen en el país extranjero. Al parecer, los adolescentes que pertenecen a ellas hacen uso de drogas y causan problemas de delincuencia relacionados, según algunos, con la influencia del país vecino y con la ausencia de los padres en el hogar.

En abril de 2017 me encontraba en el pueblo, participando como invitada a una fiesta de XV años. Alrededor de la medianoche, empezó una pelea entre jóvenes, que se

aventaron botellas de cerveza y espantaron a muchos invitados. Junto con otras mujeres, me escondí por un rato en una de las casas construidas alrededor del solar, hasta que nos avisaron de que ya era seguro salir. Los jóvenes que empezaron la pelea, nos explicaron, forman parte de una pandilla de Xul, comisaría ubicada a unos kilómetros de Xohuayán, y también involucrada en el fenómeno de la migración. Antes de que la banda comenzara a tocar otra vez, y la gente a bailar, se habló de lo sucedido; algunos de los invitados querían irse a sus casas, pero se rehusaban a hacerlo, porque temían que los jóvenes del otro pueblo estuvieran todavía en la zona, y que anduvieran “con los ánimos calientes”.

Unos días después de la fiesta, hablando de ese episodio con D., un joven del pueblo que estudió en el telebachillerato y ahora trabaja en la tienda de su familia, entendí que en su opinión “los muchachos están cada vez más locos” (Xohuayán, abril de 2017). Sin embargo, él no cree que se deba a una falta de trabajo, dinero, o apoyo por parte de las familias, sino al uso de alcohol y drogas. Comentó que “sólo se ponen tranquilos cuando se casan; aunque hay algunos que no, la mayoría se ponen tranquilos así” (abril de 2017). A propósito de esto, una de las maestras del telebachillerato disintió, cuando la conocí en la misma temporada de trabajo de campo: muchos deciden no seguir estudiando, porque piensan migrar o porque se casan, pero en este último caso no siempre dejan las pandillas. El director de esta misma escuela me explicó que, cuando se inauguró, se inscribieron 36 alumnos, y solo 27 se titularon 3 años después, porque los demás se casaron (“se escaparon”).

Existe también otro problema relacionado con el telebachillerato: Algunos jóvenes deciden no seguir sus estudios después de la secundaria, porque pertenecen a la pandilla de los Sureños, y la escuela se encuentra en el territorio de los Norteños. Aunque, me señaló una de las maestras, “algunos vienen del otro lado, pero son neutros, no se meten en problemas”, la pertenencia a uno u otro grupo crea muchos conflictos, además de implicar el abandono escolar por parte de algunos. Por ejemplo, cuando en el verano de 2017 la primera generación de alumnos terminó el bachillerato, el director decidió no organizar una fiesta después de la ceremonia de titulación, porque en ese periodo hubo varios episodios de delincuencia en la escuela, así como en otros lugares del pueblo. La presencia de las dos pandillas se hace evidente también a través de los grafitis pintados en muchos de los muros del pueblo (Figura 9).



Figura 9. Edificio de Xohuayán marcado con grafitis de los Sureños (fotografía de la autora)

Cuando llegué a Xohuayán por primera vez, en 2014, varias personas me hablaron de esta cuestión como de un problema para la comunidad, y 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), a la hora de contestar acerca de la delincuencia en el pueblo, un hombre señaló los conflictos entre pandillas, y mencionó un episodio durante el cual los jóvenes rompieron los vidrios del Palacio, sede de la comisaría. En marzo de 2017, un artículo periodístico describía la comisaría como un “pueblo sin ley”, donde los vándalos dañan propiedades privadas y públicas, y hacen uso de drogas. (“Xohuayán, tierra sin ley y zona de vandalismo”).

En el mismo periodo, Carlos, ex migrante que vive en Oxkutzcab, pero vende comida todos los días en el pueblo, me contó que alguien, durante la noche, había lanzado piedras a su puesto, rompiendo varias partes de lámina. En abril de 2017 me enteré de que había tenido que cambiar de lugar su puesto, de un costado de la plaza al estacionamiento de una casa privada. Me explicó que fue porque, durante las fiestas del Día de Muertos, alguien le había prendido fuego, y aunque él no había querido denunciar

a nadie, estaba seguro de que habían sido los pandilleros. Unos meses más tarde, en enero de 2018, durante una visita al pueblo, vi a dos policías afuera del palacio de la comisaría. Al preguntar a una joven del pueblo qué hacían ahí, ella me explicó que, debido a episodios de vandalismo, y las consiguientes denuncias, desde hace un tiempo todos los días a las dos de la tarde llegan los policías de Oxkutzcab, y se quedaban durante la noche para vigilar.

En la junta mencionada arriba, el mismo hombre que había hablado de las pandillas contestó así una pregunta acerca de la apatía en la comunidad: “Los muchachos actualmente que sus papás se fueron cuando eran niños y les mandaban dinero ahora no hacen nada, ni estudian ni trabajan” (Adrián Domínguez, Consulta para la Identificación de las Comunidades Mayas del Estado de Yucatán, Oxkutzcab, 12 de noviembre 2014). Comentando ese tema en varias ocasiones, me enteré de que varias personas creen que la causa de esos problemas sea la migración, porque permite a muchos jóvenes vivir gracias a las remesas enviadas por sus parientes en el Norte.

El tema de las pandillas se manifestó en la encuesta a la hora de preguntar a los jóvenes qué no les gustaba de su vida en Xohuayán. Mientras que, en sus respuestas sobre lo que sí les gusta de su comunidad, habían mencionado aspectos como las tradiciones, la cultura, el paisaje, el aire limpio, la naturaleza, y la cercanía a la familia, a la hora de hablar de los aspectos negativos algunas de sus respuestas se enfocaron en pandillas y drogas. Algunas de ellas fueron: (m) “Las pandillas k son muy tercos”; (m) “Las pandillas y los que usan drogas”; (m) “Que alla bandalismo y no haya suficiente seguridad”; (h) “Que no hay mucha seguridad”; (m) “Que haga vandalismo”; (h) “Los pandilleros que tiran piedra”; (h) “Que hay muchas pandillas”; (m) “Que hay mucho vandalismo y no puede salir a la calle tranquilo”; (m) “Que es muy inseguro salir porque hay mucho vandalismo”.<sup>89</sup>

Sin embargo, según varios de los encuestados la migración trajo al pueblo cambios positivos. A la pregunta ¿Crees que la migración fue algo bueno para Xohuayán?, el 62% de los estudiantes contestó sí, el 20% que no sabía, y el 10% dijo que no. En sus comentarios, varios de ellos motivaron sus respuestas. Unas de ellas son: (h) “No sé, es que no sabría decir, por que a la vez si y a la vez no, por que alguno optan por adquirir

---

<sup>89</sup> Otras de las respuestas a esta pregunta no mencionaron dichas cuestiones, por ejemplo: (h) “Que haya mucha migración”; (h) “Que no hay mucho trabajo”; (m) “La forma en que la gente piensa mal”; (m) “En que haya mucho sol y que vallan a trabajar en la milpa”; (m) “La pobreza pero ya que, es la vida que nos toco”.

las malas formas de vida en que se meten con drogan y otros que por que los habitantes pueden tener dinero y comprarse algo bueno para su comunidad. Lo que han logrado son sus casas”; (h) “Sí, En Xohuayán mejoro mucho la parte de las viviendas pero trajo muchos problemas de vandalismo. Pero a la vez mucha gente pudo superarse”; (m) “Sí, la vida de las familias de las personas que migran tienen una vida mejor”; (h) “Sí, las familias no tienen que matarse trabajando para comer día a día”; (h) “Sí, las casas se mejoraron mucho y tambien la forma o manera económica de las familias que tienen sus parientes ahí”. Destacan, nuevamente, la posibilidad de tener una vida mejor, a través de un trabajo mejor pagado, la posibilidad de ayudar a la familia en Xohuayán, y los problemas de vandalismos relacionados con el fenómeno.

### 6.3.3 Opiniones sobre los migrantes y los que se quedan

Como expliqué, en la comunidad es común asociar los problemas de pandillas y drogas, descritos en el apartado anterior, con la migración, así que a través de otras de las preguntas quise conocer el punto de vista de los estudiantes sobre la gente que emigra y la gente que se queda. Las opiniones fueron muy diversas, por ejemplo, algunos resaltaron la valentía de los migrantes y la falta de ésta en quienes se quedan, mientras que otros opinaron lo contrario. Algunos asociaron la migración con los problemas de drogas, y otros con la posibilidad de enviar remesas. En unos casos los que se quedan eran los que tenían dinero y un buen trabajo, y en otros casos era al revés. En la Tabla 1 se encuentran todas las respuestas a la pregunta “¿Qué piensas de los que emigran?”, y en la Tabla 2 a “¿Qué piensas de los que se quedan?” (ver anexos). Las dividí en dos grupos: a favor de los migrantes y a favor de los que se quedan.

En sus comentarios sobre quienes emigran, muchos estudiantes emitieron juicios neutrales, evidenciando que el objetivo de la migración es trabajar, aprovechar de los mejores sueldos en el extranjero, suplir a la falta de dinero, y construir su casa en el pueblo. Otros juicios resaltaban algo positivo y algo negativo el mismo tiempo, diferenciando entre tipos diversos de migrantes. Estos son algunos ejemplos: (m) “K hay algunos k van en los estados unidos solo para k les valla bien y k no les falte nada a sus familias pero hay algunos k cumplen y hay algunos k no y k alli se meten en otras cosas k no les trage nada bueno como el narco”; (m) “Que algunos migran por necesidad y otros por diversion y entonces aquellos que can solo por diversion aveces al regresar ellos mismos traen problema aqua en xohuayan”; (m) “Yo pienso que es mejor a su familia para que les



ayuden a vivir pero también es malo que migren porque también dejan a su familia sola y entran a las bandas sus hijos”.

Entre los juicios negativos se encuentran principalmente los problemas de pandillas, violencia y droga, como en el caso del comentario (m) “Mandan dinero a sus familiares; Tienen casa propia; Se emborrachan y drogan; Cambian su manera de vestir; Son más violentos”, y el abandono familiar, como en esta respuesta: (m) “yo pienso que lo que están haciendo no es tan correcto, porque están arriesgando sus vidas y dejan de ver sus familias mucho y hasta algunos que se van no regresan, no llaman a sus familias y a veces nadie sabe donde están y lo malo es que a veces no regresan vivos”.

En esta perspectiva los migrantes son vistos como egoístas, porque dejan su comunidad en busca de un trabajo que pueden no encontrar (por ejemplo, por no lograr cruzar la frontera), alejándose de sus familias y cayendo en vicios. Sin embargo, los juicios positivos fueron la mayoría. En ellos los jóvenes resaltaron las cualidades de los migrantes, que envían dinero y se sacrifican por sus familiares, mejorando así su calidad de vida. Se les define “buenos para apoyar a otras personas que no tienen dinero suficiente”, capaces de “sacar a sus familias adelante y tener un buen futuro”, “personas decididas a lo que sea con tal de poder sacar adelante a sus familias”, y “trabajadores”. Muchos evidenciaron que tienen una mejor vida gracias a su trabajo.

A propósito de las personas que no emigran, los jóvenes comentaron en muchos casos sin emitir un juicio. Hubo una división entre quienes opinaron que algunos se quedan porque no tienen el dinero para ir al Norte, y quienes opinaron que se queda quien tiene un buen trabajo. Algunos ejemplos del primer caso son: (h) “Que algunos no es que quieran ir o no sino por que algunos no tienen dinero para pagar se ser transferido a los estados unidos”; (h) “Que no tiene mucho dinero para ir y ganar dinero”; (m) “Son gente que no quiere alejarse de sus familias. No tienen el dinero para migrar. No los dejan por sus familias”. Y estos son ejemplos del segundo caso: (m) “Que ellos tienen un buen trabajo y que además es fijo”; (m) “Pienso que las personas que no van a los estados unidos es porque tienen en donde trabajar”; (m) “Que ellos tienen donde trabajar aquí y no tienen la necesidad de migrar a otro lado”; “Que tienen con que salir adelante”. También en este caso muchos mencionaron a las familias como uno de los factores que frena la migración.

Los juicios negativos sobre las personas que no emigran fueron dos: (h) “Creo que no tienen la virtud”; (m) “Casi no se supero porque aquí no hay trabajo fijo y no se pagan bien los trabajos, pero en otras veces una persona puede estudiar y tener un profesion para

poder vivir bien”. Es interesante notar que hay, entre los estudiantes, quienes consideran que irse sea un acto de valentía, y quienes opinan lo contrario. Para este segundo caso presento los siguientes ejemplos, en respuesta a la pregunta ¿Qué piensas de los que se quedan?: (h) “Que son personas capaces de luchar su propia vida en su propio país”; (h) “Son personas luchonas, que estan mas puestos en parte del trabajo para llevar el pan de cada día. Son personas que valen la pena e importantes”; (m) “Pienso que ellos tienen un proposito como super[arse] y ayudar a su familia”; (m) “Pienso que ellos se quedan mejor con sus familias y luchar junto a ellos.” Los que juzgaron positivamente a esta categoría también mencionaron la cercanía con la familia, la capacidad de tener un buen trabajo en su comunidad y de prosperar en el pueblo. En el caso de dos comentarios, los estudiantes consideraron que estas personas podrían emigrar en el futuro. Una joven, por ejemplo, contestó: (m) “Creo que tienen ganas de ir”. Eso me lleva al análisis de la última parte de la encuesta, acerca de las posibilidades futuras de migrar por parte de estos estudiantes.

#### 6.3.4 Posibilidades de emigración

Sabiendo que muchos de los jóvenes, además de ser estudiantes, desde niños ayudan a sus familiares en las tareas domésticas, así como en el trabajo en la milpa y en la parcela (ver Gaskins, 2000 y 2003), una de las preguntas de esta sección fue sobre su ocupación. En el Gráfico x se pueden ver sus respuestas: la mayoría de los jóvenes varones (10) escribió que ayuda a su padre en la milpa, o que trabaja en el campo, mientras que tres se declararon estudiantes, dos estudiantes y campesinos, y uno costurero. De las jóvenes, la gran mayoría (15) contestó ser estudiante, 4 costureras, y una costurera y estudiante. Tres de ellos comentaron que están ayudando a sus padres en dichos trabajos.<sup>90</sup>

A partir de esa información, les pregunté por qué no emigraron: el 39% contestó que no le interesa, el 42% que es muy caro, y el 19% que es todavía demasiado joven. Algunos agregaron comentarios a su respuesta, por ejemplo: (m) “Porque no todos tienen la oportunidad de que te presten dinero para ir”; (m) Porque yo pienso terminar mis estudios y ser alguien en la vida sin tener que migrarme”; (h) “porque no me los permiten mis papás”; (m) “Porque no quiero dejar a mi familia”; (m) “Prefiero estar con mi familia y terminar mis estudios”. Si en las respuestas múltiples no hubo diferencias significativas entre hombres y mujeres, en los comentarios tampoco destaca un contraste de este tipo.

---

<sup>90</sup>Para más informaciones sobre el rol de niños y jóvenes en las tareas doméstica y en la milpa, ver Gaskins (2003; 2000), Gaskins and Lucy (1987).

La siguiente pregunta fue ¿Te gustaría migrar? El 43% contestó que sí, el 18% que no, y el 39% que no lo sabía. Tampoco en este caso hubo diferencias relevantes de género, aunque de las cuatro personas que comentaron su respuesta tres eran hombres, y no descartaban la idea de migrar: “No sé: a lo mejor si no logro mi objetivo estudiando me voy”; “Sí, pero a la vez quiero estudiar y poder ir para tener un buen empleo”; “Para ir a ver a familiares y aser una vida mejor”. La cuarta era una joven que escribió: “Me gusta pero solo aki en Yucatan porque hay muchos lugares maravillosos”.

A propósito del porqué emigrarían, se repitieron algunos de los temas mencionados arriba en relación con las razones de la migración de la gente del pueblo: Primero, la necesidad de ayudar a la familia, como en el caso de estos comentarios: (m) “Para mi familia tengan lo k necesitan para trabajar y despues regresar para estar con ellos”; (h) “Para sacar a mi familia adelante”; (m) “Ayudar a mi familia a prosperar”. Segundo, tener una mejor vida, ganar más dinero, y prosperar, por ejemplo: (m) “Tener una vida mejor”; (m) “Tener un buen trabajo y tener un buen dinero para lograr varias cosas y ayudar a mis parientes y especialmente a mi familia”; (h) “Para lograr una vida mejor y alcanzar muchas cosas”; (h) “Para poder tener una vida estable cuando regrese y pueda invertir en algun negocio”; (m) “Salir adelante y prosperar”.

El tercer tema que destaca en estos comentarios es la posibilidad de construir una casa como motivación de la migración. En los siguientes comentarios, todos escritos por hombres, se leen algunos ejemplos: (h) “Trabajar, mandar dinero a mi familia hacer mi casa”; (h) “Para hacer mi casa y mejorar mi vida”; (h) “Para hacer mi casa, buscar una forma de vivir, poner un negocio”; (h) “Ayudar a mi familia, hacer mi casa”. La exclusividad marcada aquí por el género se debe a que tradicionalmente el hombre es el proveedor de la vivienda, así que la de la casa es una preocupación principalmente masculina. Finalmente, seis mujeres comentaron que emigrarían por la curiosidad de conocer EE. UU.: (m) “[...] quiero conocer a otros países”; (m) “Solo para conocer muchos países”; (m) “Poder conocerlo”; (m) “Conocer Estados Unidos y tener una mejor vida”; (m) “Conocer otro lugar”; (m) “Conocer el país”. Es interesante destacar que ninguno de los estudiantes, a la hora de describir las razones que impulsan la migración de muchos jóvenes del pueblo, comentó que emigran porque quieren conocer el país vecino, respuesta que sí escuché por parte de los mismos migrantes. Finalmente, a la pregunta ¿Piensas que la gente en los próximos años seguirá migrando?, el 46% de los estudiantes contestó “Sí, como ahora”, y el 40% “Sí, pero menos que ahora”. Así que para

los estudiantes de la secundaria y del bachillerato, la migración seguirá siendo un fenómeno presente en la comisaría.

### 6.3.5 Reflexiones sobre los resultados de la encuesta

De los datos relativos a la encuesta se puede obtener una imagen general de cómo estos jóvenes estudiantes perciben la migración, y de qué papel tiene ésta en sus planes para el futuro. Resulta evidente que todos conocen el fenómeno, y que tienen una opinión, a veces positiva a veces negativa, sobre ello. También, se entiende que para algunos jóvenes varones emigrar es una posibilidad real, y que sus intenciones se basan en un conocimiento compartido y difundido en la comunidad a través de la experiencia de quienes estuvieron o están en California. Una perspectiva de género destaca el aspecto masculino de la migración internacional como plan de vida que las jóvenes tienden a no contemplar.

Según Guzmán Medina (2010), que hace un análisis de la situación los jóvenes mexicanos frente a los procesos que provocan el fenómeno migratorio, la situación actual crea nuevos patrones de juventud frente a las dinámicas capitalistas de crecimiento constante y a la demanda de fuerza de trabajo explotable. Pérez Ruiz (2011), en un artículo sobre jóvenes indígenas, habla de esta parte de la población y de cómo la migración a las ciudades y centros turísticos, la educación y la globalización han conformado tres formas de ser jóvenes: los campesinos, apegados a una cultura tradicional, los migrantes que optaron por el trabajo asalariado, y los estudiantes que terminaron el bachillerato y salen de sus comunidades con el objetivo de seguir estudiando. Con base en la encuesta y en los datos etnográficos recolectados en Xohuayán y en Estados Unidos, puedo afirmar que los migrantes de la comunidad no pertenecen a ninguna de estas categorías, sino crean, a través de sus experiencias, formas diferentes de ser joven, que mezclan patrones tradicionales, dinámicas propias de las juventudes contemporáneas, y elementos propios de la vida estadounidense.

A la hora de tratar el papel de esta parte de la población en el fenómeno migratorio, es importante tomar en cuenta las herramientas tecnológicas mencionadas al principio de este capítulo. Para los y las jóvenes, los nuevos medios constituyen un elemento fundamental en el desarrollo identitario: “las redes sociales y los amigos son muy importantes para el desarrollo de la identidad de los jóvenes; proporcionan seguridad emocional y son fuente de estatus y reputación” (Echeverría Victoria, 2011: 37). A este

propósito, Valenzuela Arce (1997) habla de “praxis divergente”, para indicar como esos sujetos se construyen a través de la divergencia y diferenciación en relación al resto de su comunidad, lo que crea paralelamente un proceso de identificación grupal.

En este capítulo presenté la situación de las mujeres, principalmente de las jóvenes no casadas y las recién casadas, y de los jóvenes de la secundaria y del bachiller de la comunidad. Mi objetivo fue mostrar sus puntos de vista sobre algunos de los temas relacionados con la situación del pueblo, principalmente la emigración, la identidad de los migrantes, y el rol de éstos en la comunidad. Aunque no conozcan el país extranjero en persona, las experiencias de las mujeres y de los y las jóvenes demuestran que este fenómeno no es nada más la práctica individual de quienes se fueron y retornaron una o más veces a lo largo de su vida, sino una experiencia común, compartida por el pueblo y la región en la cual se encuentra. Posiblemente, algunas de esas mujeres y algunos jóvenes decidirán viajar al Norte, perpetuando y transformando lo que para algunos es una costumbre de la comunidad.

Estas reflexiones sirvieron para aclarar que las categorías descritas en el Capítulo 5 no proporcionan un cuadro completo de la identidad de los migrantes: los vicios, el abandono familiar, la lejanía, la falta de participación y la incapacidad de salir adelante en la comunidad son también aspectos que forman parte de ésta. Para concluir este trabajo, a seguir hablaré de otros temas que conforman esta misma identidad: lo material, explicitado en las remesas, y el estilo de vida, caracterizado por la abundancia, en EE. UU., y por la tranquilidad en Xohuayán.

## Capítulo 7: Los migrantes frente a la otredad, los migrantes como otredad

### 7.1 Reformulando identidades a través de lo material

#### 7.1.1 Una introducción a las remesas y al Programa 3x1

En los apartados 7.1.1 y 7.1.2 propondré un análisis de los flujos de dinero y la consiguiente aparición de ciertos bienes materiales en Xohuayán. Empezaré introduciendo las remesas como contexto de los intercambios de dinero y objetos y como elemento constituyente de la experiencia migratoria, y seguiré profundizando en cómo se usa este dinero, cuáles objetos se envían, qué papel tienen en la comunidad, y qué relaciones se forman a partir de esas transferencias.

En su guía sobre las transacciones internacionales, el International Monetary Fund (2009) define las remesas como aquellos ingresos a los hogares provenientes de economías extranjeras, que derivan de la participación temporal o permanente de trabajadores en dichas economías. No obstante, en las últimas décadas en campos externos al de la economía se formularon otras definiciones, como la que marca la diferencia entre las remesas sociales, conjuntos de valores, comportamientos e innovaciones que tienen lugar en los lugares de origen y destino de los migrantes, y las remesas financieras, que incluyen los envíos monetarios (Levitt, 2001). Se puede afirmar que:

Las remesas incluyen bienes monetarios y no monetarios que fluyen a través de canales formales, como transferencias electrónicas, o por medio de canales informales, como dinero o bienes transportados a través de las fronteras [...]. Se distinguen bajo dos modalidades: las transferencias monetarias que se refieren al dinero en efectivo, y las no monetarias que son en especie y abarcan bienes de consumo, bienes de capital, e incluyen también las destrezas y el conocimiento tecnológico adquirido por los migrantes durante su estancia en el país extranjero, lo que se denomina capital humano. (Cen Caamal, 2011:60)

Según el Banco Mundial (2019), los mayores receptores de remesas son la India (70 mil millones de dólares), China (67 mil millones de dólares) y México (36 mil millones de dólares). Este último país es el mayor receptor de la región de América Latina y el Caribe (The World Bank, 2019), en cuyas economías la circulación de los llamados

*migradollars* tiene un papel fundamental (Massey y Parrado, 1994; Duany, 2010). Los estados del Sur/Sureste de México, entre ellos Yucatán, llegaron, en 2006, a un flujo de “casi 114 millones de dólares” (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:41).

Las primeras investigaciones sobre este tema, desarrolladas en las décadas de los setenta y ochenta, formulaban juicios, a menudo negativos, a propósito del impacto de las remesas sobre la economía del país de origen de los emigrantes. Según Verduzco (2008), estos enfoques negaban la posibilidad de que los flujos de dinero y bienes impulsaran el desarrollo de las comunidades receptoras. Sin embargo, los análisis sucesivos propusieron otro punto de vista, sugiriendo, por ejemplo, que dichos ingresos estimulan la actividad económica del país receptor (Durand, Parrado y Massey, 1996), que implican una reconfiguración en la vida comunitaria de las comunidades de origen de los migrantes (Conway y Cohen, 1998), o que disminuyen los efectos perturbadores que tiene el fenómeno sobre la sociedad expulsora (Kanaiaupuni y Donato, 1999).

Según autores como Lynn López (2010) y Duany (2010), las remesas se configuran como un transnacionalismo o una globalización desde abajo, porque en muchos casos se mueven gracias a la iniciativa y en la economía de la parte más pobre de la población, ofreciendo a ésta posibilidades de cambio social inalcanzables a través de otros canales. Para otros, dichas transferencias materializan las relaciones entre los que emigran y los que se quedan, y conforman la presencia de “‘dos mundos’, ‘dos tiempos’ y ‘dos sociedades’ de aquí y de allí” (Parrella y Cavalcanti, 2006:243). Por lo mismo, es a través de un análisis de las motivaciones, acciones y prioridades de los migrantes y de sus familiares que, según Rose y Shaw (2008) se pueden estudiar las consecuencias de las remesas a nivel estructural, institucional e individual. El reconocimiento social que conllevan estas transferencias determina la necesidad de abordar el tema tomando en cuenta los conceptos de prestigio, honor, autonomía y satisfacción (Durand, Parrado y Massey, 1996).

Si, por un lado, la mayoría de estos recursos son destinados a gastos privados (comida, vestimenta, casas, salud, etc.), por otro lado, a partir de finales del siglo pasado los migrantes han creado asociaciones colectivas con el fin de regular los envíos de dinero a sus comunidades (Rose y Shaw, 2008). Paralelamente, el Gobierno mexicano se ha organizado para ser un actor más en el contexto de las remesas a nivel local. A mediados de los ochenta fundó en el estado de Zacatecas el programa gubernamental 3x1<sup>91</sup>, a través

---

<sup>91</sup> El nombre del programa hace referencia a los tres órdenes de gobierno que aportan dinero para un proyecto, junto con los migrantes: federal, estatal y municipal.

del cual “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, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008:100-101).

Para García Zamora, el programa presenta los siguientes aspectos positivos:

1. Actúa como un instrumento importante de la organización comunitaria transnacional.
2. Genera un espacio de negociación para una incipiente política pública hacia los migrantes y sus comunidades con los tres niveles de gobierno.
3. Posibilita el financiamiento de más de seis mil obras comunitarias.
4. Propicia un proceso de aprendizaje social transnacional entre todos los actores sociales participantes.
5. Permite a los migrantes organizados participar como un nuevo actor social que actúa entre dos países para el desarrollo social de sus comunidades de origen.
6. Fomenta la cultura del control social y el rendimiento de cuentas. (2007:167)

El 3x1 llegó a Yucatán en 2004 a través del Indemaya (Cornelius, Fitzgerald y Lewin Fischer, 2008). Durante nuestro primer encuentro en San Francisco, el yucateco que en ese entonces era presidente de la Federación de Clubes Yucatecos del Norte de California, me explicó que es con el propósito de colaborar en programas de este tipo que se crean en los EE.UU. dichos clubes. Éstos son conformados por mínimo diez miembros, y, en sus palabras, “lo único que se les pide es que sean mexicanos, que vivan acá y que tengan ganas de que sus pueblos prosperen” (S.F., agosto de 2016). A través de estas asociaciones se canalizan recursos que, junto con apoyos gubernamentales, se destinan al desarrollo de la infraestructura en las comunidades de origen de los migrantes (Baquedano-López, 2019; Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, 2011).

Según Solís Lizama y Fortuny Loret de Mola, los migrantes maya hablantes del noreste de Yucatán, “reclaman atención de su gobierno y buscan recibir su apoyo a través del Programa 3x1” (2010:133). Cabe destacar que ninguno de los migrantes de Xohuayán con el cual entré en contacto mencionó el Programa 3x1, y en el caso en que yo lo hiciera admitían desconocerlo. A este propósito, un funcionario del Departamento de Atención al Migrante del Indemaya, comentó que es difícil lograr la participación de los yucatecos en el extranjero, por el miedo que ellos, en cuanto indocumentados, tienen a las autoridades. Se empezaron, por ello, a organizar fiestas típicas yucatecas, vaquerías y jaranas, para que las personas pudieran recibir informaciones prácticas sobre los programas existentes, y “gozar de una fiesta típica de su tierra” (Xohuayán, 2014).

Sin embargo, y más que el miedo a ser deportados, es la desconfianza hacia su Gobierno que aleja los migrantes de estas iniciativas. Como explica Jesús, comentando el Programa 3x1 después de que le explicara de qué se trata:



No me llama la atención, como para mí como que no sirve, no sé, como que [...] es como venir a burlarse, como que estoy aquí [en los EE. UU.][...]. Los que están allí [en Yucatán] son los que ocupan la ayuda porque quieren levantarse, pero ¿Aquí qué me...? Yo vine aquí porque quiero levantarme ¿Me entiendes? Los que están allí son los que deben de ayudarlos [...]. Quieren ayudar a los que ya están aquí, que ya pueden levantarse solos. (S.F., mayo de 2017)

Si los migrantes de Xohuayán que conocí no tienen interés en vincular su dinero a programas gubernamentales, no cabe duda de que el envío de dinero y bienes desde el extranjero es parte fundamental de la experiencia migratoria. A seguir, describiré objetos y prácticas resultados de las remesas, haciendo énfasis en cuáles y de cuál manera definen y conforman la identidad de los migrantes. Al mismo tiempo, describiré los bienes que desde la comunidad viajan a los EE.UU., en su mayoría también gracias al apoyo económico de los migrantes. Ambas clases de envíos, materiales o virtuales, son una parte importante de lo que define el proceso migratorio en la comunidad.

#### 7.1.2 Lo material en contextos transnacionales

En el apartado 4.1 presenté las causas que, según los habitantes de Xohuayán, impulsan la migración a los EE.UU. Entre ellas, destaca la posibilidad de adquirir bienes en Xohuayán. Para esto, los migrantes envían regularmente remesas a sus familias en Yucatán, en forma de dinero, ropa, accesorios, juguetes para los niños, y productos tecnológicos. Paralelamente, desde el pueblo otros objetos, entre ellos fotos, videos, documentos personales y alimentos, son enviados al otro lado de la frontera. A propósito de estos migrantes, Solís afirma lo siguiente:

Durante la estancia en California los jóvenes no sólo enviaban dinero para la construcción de la casa, sino también para los gastos de la familia. Los padres correspondían a ese apoyo desempeñándose como los administradores ideales de las remesas, con lo cual coadyuvaron al logro de los objetivos de sus hijos. Entre ambas partes se fue tejiendo, afianzando y fortaleciendo una red de solidaridad y reciprocidad. Estos vínculos fuertes que se alimentaron con el paso de los años, en cierta manera garantizan al migrante la existencia de una red de apoyo a la que pueden acudir cuando lo necesiten. La comunicación constante con sus padres o amigos mantuvo a los jóvenes al tanto de lo que acontecía en la comunidad, y esta, a su vez, los preparó para lo que debían enfrentar a su retorno, sobre todo en términos laborales. (2017:138)

En 2014 me encontraba en Oxkutzcab, tomando un café en frente del animado mercado municipal. En un episodio que se repitió varias veces cuando viajé a este municipio, habitado por muchos migrantes retornados, se acercó a mí un hombre de unos

50 años, preguntándome si era “gringa” como reacción a mi aspecto, según él de tipo estadounidense. Después de darle una respuesta negativa, le conté los detalles de mi estancia ahí y de mi investigación sobre los migrantes de la zona. Luís, oriundo de Oxkutzcab, obtuvo la nacionalidad estadounidense gracias a la migración de su padre, en 1955. Éste, quien viajó al Norte para trabajar como bracero, decidió quedarse en los EE.UU. con su familia, regularizando la situación migratoria de sus hijos.

Luís vive entre los dos países, y con la ayuda de su esposa, hijo y cuñado, se ocupa de transportar bienes del área de la bahía hasta el sur de Yucatán y viceversa. Cada dos semanas llegan a Xohuayán, y tras el anuncio que se difunde gracias a unas bocinas desde uno de los solares cercanos a la plaza principal, las personas se enteran de su presencia, y acuden para recibir los objetos que sus parientes les enviaron desde el extranjero. En cambio, cuando se trata de llevar bienes de la comisaría a California, el anuncio se hace unos días antes del viaje, de tal manera que las personas tengan el tiempo de preparar sus envíos. Otra pareja se ocupa de estas mismas transferencias, y con la misma frecuencia se traslada entre los EE.UU. y la zona de Oxkutzcab, en avión o con un camión privado.

Los bienes que viajan desde el sur hacia el norte son principalmente productos alimenticios, como los recados, conjuntos de especias cuales pimienta, orégano, clavo, comino, y cilantro, así como frituras, galletas, y semillas, como las de calabaza. También, es costumbre enviar las grabaciones, normalmente en un disco, de los festejos que tienen lugar en el pueblo. Según Luís, las fiestas que celebran los 15 años de las jóvenes de Xohuayán son particularmente costosas y “grandes”, y es importante para las familias que las organizan enviar al Norte el video que comprueba la grandeza el evento. Esto, me explicaron varios migrantes, también porque muchas veces son los familiares en los EE.UU. quienes financian los festejos.

Las imágenes<sup>92</sup>, en forma de foto o video, circulan desde y hacia Yucatán. Según Adler (2004 y 2002), estos materiales son de gran importancia en la región, y forman parte de los elementos presentes en las casas de los yucatecos, así como en extranjero. Se trata sobre todo de reproducciones de eventos y fiestas de la comunidad, y de la vida cotidiana: “los eventos sociales en Dallas como en Kaal son registrados en video, y las cintas se reproducen varias veces siempre que alguien visita [la casa]” (Adler, 2002:131). Para Díaz Gómez, en el caso de Michoacán, a partir de estos materiales se crean

---

<sup>92</sup> Para Poole (1997), las imágenes objeto, así llamadas por su calidad de producto, nunca circulan en un contexto apolítico, sino pasan por valores morales y culturales.

expectativas para emigrar al país vecino: “el impacto de las imágenes transmitidas por estas tecnologías entre la población adulta e infantil es de singular importancia, pues en torno de la exhibición de un video o de los comentarios en tomo de una carta y las fotografías que la acompañan se reúnen las familias (2015:s.p.). Esta autora divide los videos en familiares, de carácter privado y con situaciones cotidianas como especiales, videos de lugares de trabajo, y sobre festejos.

En el caso de Xohuayán la mayor parte de estos materiales circula de forma virtual, a través de los smartphones. El uso de estos medios por parte de la mayoría de los migrantes y de los otros habitantes del pueblo facilita la difusión de fotos y videos. Las redes sociales son una plataforma para exhibir dichos productos: a través de Facebook e Instagram, los jóvenes en el extranjero enseñan a sus contactos virtuales las fotos de sus hijos, hermanos menores o sobrinos a quienes enviaron ropa o juguetes, o las imágenes de los eventos que tuvieron lugar en Xohuayán también gracias a sus remesas. Al mismo tiempo, describen a través de imágenes su vida en los EE.UU., publicando materiales visuales sobre su trabajo, sus días libres, y los eventos a los que participan, como entrenamientos y partidos de beisbol y futbol, y reuniones entre amigos (Figura 9).

Además de virtuales, como mencionaba arriba, los envíos son también materiales. En el caso de otra comunidad yucateca, a las visitas se les pide que lleven consigo bienes: “los objetos más comunes para ir desde Dallas a Yucatán son cintas de video, cartas y dinero, aunque también envían ropa, aparatos electrónicos, bicicletas, juguetes y discos compactos. La ruta desde Yucatán a Dallas involucra bienes como cartas, videos, comida y medicinas” (Adler, 2004:82-83). En California, en los departamentos compartidos por varios migrantes yucatecos, es posible encontrar objetos enviados desde el otro lado de la frontera, como decoración de los cuartos, y sobre todo como lazo emocional. Hirai (2015), en su etnografía multilocal sobre los migrantes de Jalostotitlán, Jalisco, explica lo siguiente:

Durante el trabajo de campo, al principio era algo difícil recolectar las narrativas de los migrantes sobre sus emociones y su lugar de origen haciendo entrevistas, porque muchos de mis informantes simplemente decían que sí cuando yo les preguntaba si sentían nostalgia de su terruño. Sin embargo, me di cuenta de que cuando me mostraban sus colecciones personales y de sus familias de objetos relacionados con Jalostotitlán en sus casas, empezaban a contarme con más fluidez y más detalle sus historias de vida, sus recuerdos del terruño y sus sentimientos hacia Jalostotitlán. En las casas de mis informantes en California siempre encontraba un cuarto, un garaje o una pared en que se guardaban y presentaban varios objetos que evocaban la imagen de Jalostotitlán [...]. Me los enseñaban para narrar sus recuerdos del

lugar de origen y algunos acontecimientos de sus historias de vida, su apego al terruño y sus sentimientos hacia los seres queridos que dejaron en el otro lado de la frontera. De alguna manera, el espacio de exhibición de los objetos de su terruño era un "minimuseo" para recordar su infancia, el estilo de vida que llevaban en su terruño y a los seres queridos que seguían viviendo en la tierra natal, para mantener un vínculo simbólico y emocional con su patria chica, para presentar su terruño y representar su identidad arraigada en el lugar de origen. (2015:101)

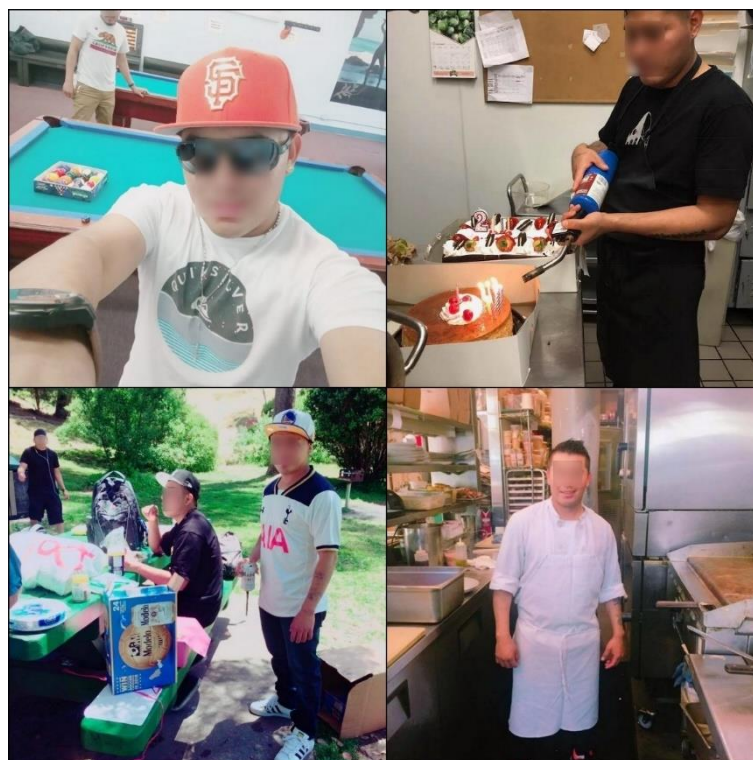


Figura 10. Fotos publicadas en Facebook por migrantes de Xohuayán

En las casas habitadas por migrantes de Xohuayán en California que visité destacaban banderas de México y de equipos mexicanos de futbol, posters de estos mismos, y souvenirs yucatecos. En las habitaciones los hombres del pueblo retornados del extranjero, llama la atención la presencia de camas, al lado de las hamacas, y de maletas, mismas que usaron para traer ropa y objetos en su regreso a la comunidad. Éstos, así como el poder adquisitivo de los hombres que se encuentran en el extranjero forman parte del “ser migrante”. Cuando expresé sus dudas acerca de la posibilidad de trabajar en el campo, después de su futuro regreso a México, Jesús comentó:

Qué tal si... a mí me gusta, me gusta como tener mis cosas bonitas, como por ejemplo tener mi carro [...]. Y lo he dicho que quiero un jeep, me gustan

mucho los Jeep [con los] que andan aquí los negros, y voy a tenerlo. Pero primero tengo que llegar a dónde quiero llegar, y de allí lo compro, pero por eso también uno se parte trabajando, pero tiene porque más al rato pues uno va a ver [...] que sí valió la pena, ¿me entiendes? (Santa Rosa, mayo de 2017)

Los jóvenes de la comunidad que viven una experiencia migratoria exitosa, según Solís, “lo reflejan a través de los bienes adquiridos” (2017:136). Como ya mencioné, se trata principalmente de terrenos, ganado, coches, camionetas, motos, smartphones, televisores, tablets y ropa. Esta última, en estilo estadounidense, además de identificar a los migrantes, ya es común entre la población más joven de la comunidad, gracias a los envíos realizados desde California. Carlos me explicó que cuando compra ropa, aparatos electrónicos u otros objetos para sí, también adquiere bienes para su familia. Después de juntar varios regalos realiza un envío. Por ejemplo, la última vez que nos vimos comentó que unos días después su madre iba a cumplir años, y aunque a otros familiares suele mandar playeras, pantalones o zapatos en estilo estadounidense, a ella iba a enviar un “bulto”, una bolsa, porque viste “puro hipil”.

Si algunos de los jóvenes que conocí en el área de la bahía dijeron no tener un interés particular en gastar mucho dinero para comprar ropa de marca, otros admitieron invertir parte de sus sueldos en chamarras, sudaderas, playeras y zapatos a la moda, para ellos y para sus familiares. Comúnmente, estos yucatecos presumen en las redes sociales, a través de fotos y videos, sus compras. Al mismo tiempo, la gran mayoría de estos migrantes se tatúa motivos religiosos o simples decoraciones en varias partes del cuerpo. Durante una conversación con Ángel en la cual comentábamos la posibilidad de comprar ropa a precios bajos en San Francisco, él me contó que acababa de gastar 95 dólares en un par de zapatos, y que en unos días iba a pagar, por un tatuaje en el brazo, 400 dólares. Cuando le dije que ambas cosas me parecían caras, contestó “acá es diferente, gastar en México es otra cosa” (S.F., mayo de 2017).

De todos los resultados materiales de la migración, el envío de sumas de dinero, de objetos e imágenes desde y a Xohuayán, quizás el más impactante sea la construcción de las “casas de remesas”. Varios estudios sobre las remesas en México se enfocaron en este aspecto, indicando la construcción de una vivienda como uno de los objetivos de los envíos de dinero (Massey y Parrado, 1994), como resultado de un deseo vinculado con el viaje al Norte (Fletcher, 1996), valorando ésta como motivación principal de la emigración (Davis y López-Carr, 2010), y tratando dichas casas como un emblema del contexto transnacional (Lynn López, 2010). Sumata (2002), en un estudio sobre las

migraciones de congoleses hacia Francia, Bélgica y Reino Unido, relaciona el dinero invertido en las viviendas con la elevación del estatus social de los migrantes en su comunidad, propuesta que recupero en mi tesis de maestría para el caso de Xohuayán (Vidussi, 2015). Como mencioné en el apartado 4.1, la construcción de una vivienda de este tipo es señalada por muchos migrantes como la principal razón de la migración. En ocasión de una junta, y en relación con la emigración, una persona persona de la comunidad comentó:

Hay que ir para hacer nuestra casa, ya no... o sea tratamos de mejorar por los ciclones que pasan, si tienes casa de paja o de guano o lo que sea, por los ciclones o huracanes que vienen y la arrastran, y son los motivos que le hacen para viajar allí, para tener buen dinero y haces tu casa, para que no... pues no te derrumben los huracanes y todo eso. (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)

A menudo, el deseo de tener una casa no se refiere a la imposibilidad de tener un hogar propio en el pueblo. En 2018, un adulto mayor, cuyos hijos también emigraron, durante un viaje en coche de Xohuayán a Oxkutzcab me describió el primero como un lugar pequeño, en donde las personas tienen parcelas donde cultivan lo que consumen, y algo más para vender, y en donde todos tienen un lugar donde vivir. Comparando su pueblo con la Ciudad de México, a donde había viajado unos años antes, afirmó que en ese lugar muchas personas no tienen casa, mientras en su comisaría sí: “hay mucha gente sin casa, aquí también somos pobres, no somos ricos, pero no somos pobres tampoco”.

Las casas construidas gracias a las remesas, resultado del trabajo en EE. UU., son viviendas diferentes a las demás, y destacan por su tamaño y estilo (Vidussi, 2015) (Figura 10). A propósito de esto, un habitante de Xohuayán, padre de migrantes, comentó en 2014 que migrar no es una necesidad para los jóvenes, sin embargo lo hacer para poder construir casas “de cinco o seis cuartos”. Solís afirma que para los migrantes retornados de la comunidad “resultaba inconcebible tener una casa de bloques y concreto sin salir de Xohuayán”, y el hecho que “los jóvenes en un máximo de dos años logran construir su propia vivienda trabajando en California, no les hacía dudar en su decisión de cruzar la frontera” (2017:128).

Sin embargo, es muy común que en los espacios ocupados por estas nuevas viviendas se construyan también casas tradicionales, de forma rectangular u ovalada, con las paredes de bajareque, “*chuy che*’ en lengua maya, [...] conjunto de varas de árbol que se entreteje y se cubre con una pasta de barro y zacate para darle consistencia a las paredes”

(Be Ramírez, 2011:172). Los techos de éstas, aunque a veces se construyan en lámina, tradicionalmente son de huano, *xa'an* en maya, que es la hoja del *ch'it*, “que crece de forma similar a la palmera” (Be Ramírez, 2011:172), o zacate.<sup>93</sup>



Figura 11. Casa de Xohuayán construida gracias a las remesas (fotografía de la autora)

Solís (2017) afirma que, cuando llegó por primera vez a la comunidad, las construcciones de bloques y cemento, en estilos modernos, llamaron su atención, y por el contraste con las casas tradicionales. En algunos casos, sigue esta autora, observó que “una de las características de estas viviendas es que en su interior carecen de una pieza destinada a la cocina, pues las familias conservan la casa de huano y bajareque para que cumpla con esa función” (Solís, 2017:128). En mi opinión, en lugar de reemplazar las casas tradicionales, dichas construcciones, a menudo de dos pisos, sustituyen las casas de un solo cuarto construidas con apoyos del Gobierno, como el Fondo Nacional de Desastres Naturales (FONDEN).

No estoy de acuerdo con Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola, quienes afirman que unas de las motivaciones para migrar es la construcción de una vivienda a

---

<sup>93</sup> Para más información sobre estas casas, ver Sánchez Suárez (2006) y De Pierrebourg (2014a, 2014b).



imitación de las de Estados Unidos, “a diferencia de la morada de paredes rústicas de madera y techos de guano con la que suelen contar” (2011:94). Por lo que observé, existe una proporción directa entre las nuevas casas y la presencia de construcciones tradicionales en los solares de éstas. Por un lado, el estilo moderno de las fachadas, el uso de materiales no perecederos, y los detalles llamativos son parte de una estrategia de exposición del éxito de un migrante. Por el otro lado, las funciones del espacio doméstico no se han modificado de forma radical: las mujeres siguen cocinando en fogones apoyados en tres piedras, que se ubican en las casas tradicionales, o en espacios al aire libre en el solar (Figura 11). También, aunque pude registrar la presencia de camas en algunas de las casas, la gente sigue prefiriendo dormir en hamacas, que implica la casi total ausencia de muebles adentro de los cuartos, por el espacio que éstas ocupan estando colgadas y estiradas (Figura 12).



Figura 12. Forma de cocinar típica de Xohuayán y otras comunidades rurales yucatecas (fotografía de la autora)



Según Oscar, gracias a las remesas, ahora se empezaron a construir casas de hasta dos o tres pisos. Agregó, riéndose, que tener una vivienda así no le gustaría: “se me va a caer encima” (S.F., mayo de 2017). Las viviendas, así como los objetos relacionados con la migración, con el país vecino y un estilo de vida urbano, capitalista y occidental, definen a los migrantes y precisan el éxito de su estancia en el Norte. Presumir dicho éxito, a través de las redes sociales o de unas fachadas particularmente llamativas, es parte de la experiencia, y a través de estos elementos se tejen correspondencias transnacionales.



Figura 13. Sala y cuarto de dormir en una casa de Xohuayán (fotografía de la autora)

Muchos estudios antropológicos han señalado la importancia del dinero y de los bienes materiales, y su papel de agentes en las sociedades capitalistas y de las que quedan a las orillas de éstas (por ejemplo, Allerton, 2007; Tilley, 2006; Akin y Robbins, 1999; Appadurai, 1986; Comaroff y Comaroff, 1992; Hutchinson, 1996; Parry y Bloch, 1989; McCracken, 1988; Taussig, 1980). En el caso de Yucatán, Armstrong-Fumero (2012, 2011) habla de una reivindicación material y pragmática del pasado maya a través de custodia y uso de objetos relacionados con éste, idea formulada también por McCracken (1988) para Norteamérica.

En cuanto al tema de la migración, De León (2012) propone una “arqueología de lo contemporáneo”, en su análisis de los objetos cotidianos, como mochilas, zapatos y

botellas, abandonados en el desierto de la frontera entre México y Estados Unidos. Para este autor, dichos artefactos adquieren nuevos significados en el recorrido de los indocumentados, y proporcionan respuestas y narrativas acerca de ello, a través de la relación materialidad-movilidad. Boruchoff (1999), describiendo el caso de la migración desde el estado de Guerrero a Chicago, afirma que “por medio de objetos, las personas logran participar y mantener una presencia simultáneamente en lugares localizados en dos territorios nacionales” (1999:529). Los artefactos, sigue esta autora “pueden mostrar y simultáneamente enlazar lo que parecen ser distintos sitios geográficos y sociales, es decir un sitio en el cual el objeto está físicamente ubicado y otro que está representado por medio del objeto (Boruchoff, 1999:529).

Worley (2010) apunta a una situación parecida para el caso yucateco, describiendo un espacio transnacional que une esta región con Portland, Oregón. Los maya hablantes, para este autor, además de transformar su comunidad de origen por medio de las remesas, ofrecen a sus paisanos, con ideas y tecnologías, “la posibilidad de re-imaginar cómo ven a sí mismos, sus comunidades, Yucatán, y el Estado Mexicano” (Worley, 2010:36). Paralelamente, según Barenboim (2017), la utilización de “objetos culturales” en las casas californianas de los yucatecos indocumentados ofrece la posibilidad de recuperar los símbolos del pasado maya y marcar una diferencia cultural con el contexto en el cual viven. Pasando por la nostalgia y la conexión con su tierra, la interacción cotidiana en los EE. UU. con objetos como hamacas y reproducciones de las pirámides yucatecas, refuerza para esta autora la producción de una identificación con lo maya. En el caso de Xohuayán, dicha identificación se desarrolla más en una identificación con su comunidad, con una identidad yucateca migrante presente en territorio estadounidense, y con la identidad mexicana en general.

Exheverría Victoria explica que:

desde el punto de vista de la cultura material, los jóvenes han atestiguado que sus padres, tíos, tías y vecinos regresan a casa con suficiente dinero para comprar bienes de consumo y construir casas de materiales duros, que son signos de prosperidad y riqueza [...]. Asimismo, la influencia de los migrantes que regresan para las fiestas o vacaciones es fuerte para los jóvenes de la comunidad. (2011:41)

En este sentido, en la comunidad, los efectos producidos por la llegada de bienes materiales, así como la construcción de casas, y los beneficios obtenidos por los migrantes en términos de tierras y posibilidades laborales, se reflejan en una identificación de estas personas y de sus experiencias con el éxito personal y la idea ya mencionada de “salir

adelante”. Esto también estimula la continuación del flujo migratorio, a pesar de los peligros del cruce fronterizo y su costo. A partir de estas reflexiones sobre lo que representa la emigración desde el punto de vista material, en los siguientes dos apartados analizo las opiniones de los migrantes sobre su vida en Estados Unidos, empezando por los aspectos negativos y concluyendo con los positivos.

## **7.2 Estrés, discriminación y nostalgia: los aspectos negativos de la vida en el Norte**

Xohuayán y San Francisco, así como las metas más recientes de estos migrantes, Santa Rosa y Oakland, forman lo que Worley llama “un espacio transnacional maya yucateco” (2010:33). Las dos áreas son directamente y profundamente interconectadas, y los confines nacionales tienen un papel secundario en la geografía de los migrantes y de sus paisanos.<sup>94</sup> Sin embargo, se caracterizan por elementos diferentes. En este apartado quiero proponer los aspectos negativos que, según los migrantes, identifican su cotidianidad en el Norte, en comparación con la vida en Xohuayán.

Según Baquedano-López y Janetti, las territorialidades y las temporalidades resultan comprimidas por parte de materialidades de la diáspora, elementos transnacionales que “hacen colapsar las categorías de rural y urbano, rearticulan las categorías de Maya, Latino y habitante de San Francisco” (2017:168). A propósito de la temporalidad, en relación con las experiencias que llegué a conocer, es interesante señalar que muchos migrantes perciben el país extranjero como caracterizado por un tiempo distinto al de Xohuayán, a menudo definido como rápido, fugaz, y relacionado con el trabajo y sus horarios. Jesús, que quiere regresar a su pueblo en unos años, me explicó que otros migrantes, quienes también se fueron al extranjero con la idea de regresar, se quedan allá mucho más tiempo de lo planeado: “Van [a Yucatán], pero con el tiempo, así cuando tengan papeles y arreglaron lo que sea y van, pero así se plantan. Como yo, yo vine igual por lo mismo, tenía 17 cuando me vine” (Santa Rosa, mayo de 2017). En otra ocasión, este mismo yucateco me comentó lo siguiente:

Jesús: Mi hermano tiene como 33... 31 por allí.

Carla: Y ¿cuánto lleva aquí?

J: Ya lleva tiempo, como 13 años.

C: Y ¿no quiere regresar?

---

<sup>94</sup> A este propósito, se hablaba ya a finales del siglo pasado de “comunidades-hijas”, refiriéndose a redes de relaciones formadas a partir de grupos de personas que, desde una situación laboral, económica y social estable en el extranjero, apoyan y reciben a sus paisanos en el proceso migratorio (Massey, Alarcón, Durand y González, 1987).

J: Dice que sí, sí quiere. Otro vive en San Francisco, vivía aquí, pero se movió allá con mis primos... se cansó de aquí y se fue allí con mis primos.

C: Es mucho, ¿no? Así, tantos años...

J: Sí, pero ¿ya ves? Aquí los años pasan volando, no es como [en Xohuayán].

C: Sí, me parece, porque siempre que hablo con alguien aquí pregunto ¿cuánto llevas? Y me dicen sólo seis años, y a mí me parece muchísimo, pero pues tal vez sí es diferente.

J: El tiempo vuela, el tiempo vuela aquí. Allí no, el tiempo aquí es como si estuviera aquí tres años, dos años, pero el tiempo vuela [...]. Porque no has terminado lo que quieres, si no te largas.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Oscar también, cuando le pregunté sobre el asunto, me dio una respuesta parecida:

Carla: Me dijeron algunos que aquí como que el tiempo va más rápido.

Oscar: Sí, más... muy rápido [...]. Cuando entro a trabajar mañana... ya son viernes, ya pasó otra semana.

C: Y cuando uno está en Xohuayán, es más...

O: Más lento [...]. Estamos acostumbrados a despertar tarde... si despiertas a las 10, ya [...]. Entra a las 6 de la mañana, sale a las 3, entra otra vez a las 5 y sale a las 10.

(S.F., mayo de 2017)

Sobre el tiempo, no escuché por parte de estos migrantes juicios de valor: simplemente, me comentaron que California el tiempo es más rápido, y eso en muchos casos explicaba la permanencia prolongada ahí. El tiempo, en sus palabras, es tan rápido que sin darse cuenta ya vivieron 10 años en el Norte. A Ricardo no le gustó mucho la experiencia en el extranjero, y precisó que, aunque allá el dinero ganado sea suficiente para comer y para enviar remesas, “sólo hay trabajo, es mejor acá; allá hay la perdición, drogas libres, mujeres libres, para eso van [los jóvenes], quieren la perdición” (Xohuayán, nov. de 2017). También Jesús comentó de tal forma el estilo de vida en el Norte, y me explicó: “quiero juntar mi dinero aquí y largarme, no me gusta este estilo de vida aquí, es un estilo muy estresante y además extraño mucho a México” (Santa Rosa, mayo de 2017). Oscar, de la misma manera, dijo que vivir en los EE. UU. es muy difícil, a causa de los gastos que implica la vida en California, en una grande ciudad: “Dicen que aquí ganas dinero, pero no... ganas, más bien gastas aquí [...]. Allí [en Xohuayán] sale más, si te quedas aquí a vivir es difícil. Tienes que pagar la renta, y más si te vas a vivir sólo... está bien cara” (S.F., mayo de 2017).

Aunque tiendan a contar más los aspectos positivos, las experiencias negativas vividas por estos migrantes en EE. UU. son muchas, y quiero presentar aquí tres de ellas

como ejemplo.<sup>95</sup> Ángel me contó que vivió un episodio de discriminación. En San Francisco como muchos yucatecos, trabajaba en un restaurante chino. Cuando le pregunté cómo son “los chinos” me dijo que son “buena personas, porque no son racistas” (S.F., agosto de 2016). Me explicó que hay mucha gente en los EE. UU. que no quiere a los yucatecos, y que “cuando te ven por la calle te gritan ¡inmigrado!” (S.F., agosto de 2016). Una vez, dijo, estaba lavando ropa en una lavandería automática cerca de su casa, y “un señor gabacho” le dijo que era un inmigrado y que se tenía que ir, si no quería que llamara a la policía. “Un chino que estaba allí” le sugirió que no hiciera caso a esa persona. Ángel, en respuesta, le enseñó la tarjeta del lugar en donde trabajaba (un restaurante de comida china), y ése dijo: “trabajas para nosotros”. El joven concluyó comentándome: “y sí, trabajamos para ellos” (S.F., agosto de 2016).

Ricardo me contó que cuando llegó al Norte, el señor que lo había acompañado le enseñó algunas palabras en inglés para que pudiera hablar con el jefe del lugar donde quería trabajar. Sin embargo, después se dio cuenta de que se trataba de insultos, y cuando los repitió a la persona que iba a contratarlo, lo corrieron de la oficina. Luego, la persona que le había sugerido estas palabras le explicó que había sido una broma. Además de sentirse discriminado por quien lo había ayudado a llegar a San Francisco, me describió esa ciudad como bastante peligrosa: “hay colonias donde si por Navidad vas y estás [vestido] de rojo te pegan, en otras igual, pero [vestido] de verde” (Xohuayán, octubre de 2014). También me explicó que las personas más peligrosas son los nortños, los hijos de mexicanos que nacieron en los EE. UU.: “son los que dan más problemas” (Xohuayán, octubre de 2014).

Finalmente, quiero reportar el ejemplo de Leonardo y Jesús.; el primero, me contó que durante su estancia en el extranjero estuvo en la cárcel porque se estaba peleando con alguien por la calle. Se quedó ahí durante 3 semanas, y a este propósito me dijo: “a los de aquí siempre les va mal, porque si los agarran los encierran” (Xohuayán, diciembre de 2014). Como ésa, escuché de varias situaciones en las que esos migrantes se enfrentaron con la policía estadounidense. Jesús me contó que uno de sus hermanos fue deportado: “Tengo dos hermanos aquí... tenía un hermano, pero que lo deportaron, lo agarraron y no tenía su ID y lo llevaron, la policía lo llevó que supuestamente no lo iban a deportar”

---

<sup>95</sup> A este propósito, Baquedano-López y Janetti (2017) afirman que difícilmente se pueden incluir a los migrantes indígenas y a sus familias en el discurso, de moda en las ciencias sociales, sobre una identidad globalizada y cosmopolita como práctica emblemática del siglo XXI.

(Santa Rosa, mayo de 2017). A mi pregunta sobre por qué pasó eso, contestó: “porque estaba en un parque, porque había un parque allí que siempre había [...] locos vendiendo droga [...], entonces la policía lo agarró y nada más le pidieron su ID, y como no tenía se lo llevaron, y de allí mi hermano fue a verlo y le dijeron que lo van a soltar, pero de allí ya”; Ricardo añadió que este migrante intentó regresar al país extranjero, pero no lo logró, porque “está difícil ahorita la cosa” (Santa Rosa, mayo de 2017).

Muchos mencionaron la nostalgia como una de las situaciones emocionales más crítica de su estancia en el Norte. Este sentimiento se expresa en la acción de extrañar, desde el extranjero y desde Yucatán, y caracteriza muchos desplazamientos, como señala Hirai (2014, 2009). A propósito de esto, un migrante del pueblo que conocí en California me contó que cuando vivían en Xohuayán discutía mucho con sus padres, principalmente sobre la homosexualidad que, en su opinión, y contrariamente a la de sus padres, tiene que ser respetada como cualquier gusto personal. Desde que vive en el extranjero la relación con su familia mejoró bastante: hablan por teléfono constantemente, aunque él no tenga mucho tiempo libre, y se extrañan mucho.

Julio, joven que conocí en Xohuayán en 2014 y que vivió en San Francisco durante 14 años, me comentó que cuando migró por primera vez se quedó en el extranjero durante 4 años. La segunda vez, pasó allá 10 años, así que le pregunté si no había extrañado su pueblo. Me contestó que en EE. UU. hay mucho que hacer, y que “al final se vive bien” (Xohuayán, noviembre de 2014). Sin embargo, añadió, en varias ocasiones extrañaba a su casa y a su familia. Por ejemplo, siguió, “cuando es Navidad y tú estás tomando con tus amigos está bien, pero también quieres estar con tu familia” (San Francisco, noviembre de 2014).

Así como a este migrante, a M., que conocí en la comisaría cuando recién había regresado de Santa Rosa, pregunté cómo se sentía estando otra vez ahí. Me contó que era emocionante ver otra vez a sus familias, porque “allá hay muchos amigos, pero no es como tener a tu familia” (M., noviembre de 2014). A la par de Ángel, Luis, añadió que era durante las fiestas cuando añoraban más a su comunidad. A este propósito, Jesús, actualmente residente en Santa Rosa, comentó:

Yo pienso que la mayoría... que a la mayoría aquí no les gusta el estilo de vida aquí, extrañan el pueblo, la comida la...lo... todo, todo. Yo extraño mucho andar con mi moto... extraño mucho yo. Y mis amigos... todos mis amigos ya están aquí. Una vez, hace como un mes ahorita, fui a San Francisco y los encontré todos y allí estamos todos allí unos 7, fuimos a comer, fuimos a la playa, luego fuimos a tomar una cerveza, allí estábamos todos, y nunca imaginaba volver a verlos. (Santa Rosa, mayo de 2017)

Aunque se mostrara lleno de entusiasmo para el país extranjero, Ángel de repente mencionaba también aspectos menos positivos, como la nostalgia: cuando hablamos del día de muertos en Xohuayán, y de la costumbre de niños y jóvenes de tirar cohetes por las calles, comentó “aquí hay todo, pero no está la familia” (S.F., agosto de 2016). Solís comenta de esta forma la percepción que estas personas tienen de los EE. UU.:

Estos migrantes acostumbrados a la tranquilidad de su pequeño pueblo, donde sólo en contadas ocasiones sucedía algún hecho delictivo, se sentían amenazados por el clima de violencia y criminalidad que a diario enfrentaban en las calles de San Francisco. El temor a convertirse en víctimas de la delincuencia acrecentaba sus deseos de escapar *del norte* y regresar a Xohuayán. En la memoria de cada uno, el pueblo representaba un lugar rodeado de paz y tranquilidad. La zozobra que la ciudad del *Golden Gate* les causaba tenía sus fundamentos en experiencias desagradables ocurridas a paisanos o en algún hecho violento que ellos mismo habían vivido [...]. (2017: 132)

Como comenté en el capítulo anterior, en los últimos años Xohuayán vivió varios episodios delictivos y violentos. Por esto, no me encuentro del todo de acuerdo con Solís. Sin embargo, es cierto que estos migrantes perciben su pueblo como un lugar muy tranquilo, en comparación con el extranjero, el cual sí se describe como peligroso, pero también se elogia. En 2017, cuando me encontraba en la comunidad, el que en ese entonces era comisario me preguntó si planeaba quedarme en México después de mis estudios, y le contesté que no estaba segura sobre lo que quería hacer, pero que regresar a Italia iba a ser difícil porque no hay muchas oportunidades laborales. Él contestó que en Yucatán tampoco abundan las ofertas de trabajo, pero, añadió, la vida es más tranquila y calmada en comparación con otros lugares. Por ello, aunque en su opinión hay lugares donde es más fácil vivir, él me dijo considerar su región como una buena opción.

### **7.3 El país de la abundancia**

Como comenté en el capítulo anterior, la presencia en el pueblo de tecnologías para la comunicación ayuda el mantenimiento de las relaciones entre migrantes y el resto de la población, y la creación de nuevos lazos. Al mismo tiempo, contribuye a la difusión de informaciones acerca del país vecino y de la vida en el extranjero. Según Pedone (2002), en las comunidades expulsoras circula una cantidad heterogénea de informaciones acerca de la migración, con función persuasiva o disuasiva, así como de informaciones para emigrar. Para seguir discutiendo el tema de la otredad representada

por el Norte, haciendo énfasis ahora en sus aspectos positivos, presentaré un trabajo que llevé a cabo en 2014, durante una temporada de campo en Xohuayán, cuando tuve ocasión de platicar con los niños del quinto grado de la escuela primaria de la comisaría, quienes, en su mayoría, tenían 10 u 11 años.<sup>96</sup> Estos datos se alimentan de las discusiones llevadas a cabo en el Capítulo 6, sobre las relaciones entre los migrantes y los que se quedan en el pueblo, y en el apartado 7.2, sobre los efectos de los envíos de fotos y objetos desde California a la comunidad.

Después de dicha plática en un salón de clase, pude confrontar las informaciones que registré con los datos registrados en numerosas conversaciones informales que tuve con ellos y con otros niños durante mis estancias allí. Mi intención era entender cómo son los EE. UU. en el imaginario de esos habitantes del pueblo, y acercarme a la idea que ellos tienen de su futuro, sobre todo respecto a la migración.<sup>97</sup> Para esto, hice con ellos dos tipos de trabajo: en el primer caso, decidí proponerles que hicieran un dibujo o que escribieran un pequeño texto sobre su futuro: les pregunté cómo se imaginan su propia vida a la edad de sus papás. En el segundo caso, les pedí que dibujaran o escribieran lo que conocían del país extranjero.

Como resultado de la primera tarea, obtuve respuestas muy diversas, sobre todo en una perspectiva de género: mientras que las niñas declararon querer ser doctoras, veterinarias, maestras o catequistas, los niños fueron menos específicos. De los 10 trabajos que estos últimos elaboraron, sólo 4 ofrecían informaciones precisas sobre el futuro de sus autores: uno niño quería ser panadero, uno ganadero, uno doctor y uno agricultor. Por lo que concierne la migración en relación con los planes futuros, emergió que, por lo menos en el caso de algunos niños varones, existe la voluntad de emigrar, trabajar en el extranjero y regresar para construir un futuro en su pueblo. Tres de los niños hablaron explícitamente de una perspectiva de este tipo, en estos textos:<sup>98</sup>

- “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

---

<sup>96</sup> Gracias al apoyo 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).

<sup>97</sup> Gaskins (2003), en un estudio sobre los cambios que en 20 años transformaron un pueblo del oriente de Yucatán, explica que, en esta situación, los niños se adaptaron más fácilmente que los adultos a los cambios que se dieron en la comunidad. Esto porque vivieron dichos cambios como fases de su crecimiento, y porque los más jóvenes suelen ser más flexibles frente a situaciones en transformación (J. Bruner, 1972).

<sup>98</sup> Aunque los textos presenten algunos errores de gramática y ortografía, justificable por la edad de sus autores, quise proponer una versión literal de su contenido para permitir al lector un conocimiento más directo de ello.



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.”

- “Cuando tenga la edad de mi papá boy a costruir mi casa de dos pisos y boy atrabajar 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 cuado Reorese a nicasa dia loan echo.”
- “Como boy a ser mi vida cuando crezca. 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 como casi todos los migrantes del pueblo, en su futuro algunos de esos estudiantes se imaginan enviando dinero a sus familias desde el extranjero, y, regresando a la comunidad, quieren tener su casa “de dos pisos”, “dos altos”. Este trabajo, así como la encuesta descrita en el apartado 6.3, me ayudó a reconocer que existe una perspectiva de género en el fenómeno migratorio en esta comunidad: mientras el deseo de la mayoría de las niñas no es migrar, sino trabajar en el pueblo, estudiar, tener una familia y vivir en Xohuayán o en lugares cercanos, entre varios niños de la escuela primaria hay una voluntad explícita de emigrar a los Estados Unidos para poder enviar dinero a la familia, construir una casa grande, y comprar un terreno.

Por lo que concierne el segundo tipo de trabajo, en el que los niños hicieron un dibujo o un comentario sobre cómo son para ellos los EE. UU., las respuestas fueron más uniformes bajo el punto de vista del género. De los 23 trabajos que los niños me entregaron a propósito de sus conocimientos sobre ese país, 4 fueron dibujos en los que aparecen edificios de 3 o más pisos, helicópteros, carros y carreteras. En los otros 19, además de dibujos, se encontraban palabras y descripciones de lo que estaba dibujado. En todos, había elementos que se repetían varias veces:

- Edificio: 35 veces
- Carro/vehículo/coche: 19
- Avión: 13
- Carretera. 11
- Hotel: 8
- Campo (entendido como cancha): 5

- Restaurante/Pizzería: 5
- Hospital: 4

Otras ideas que aparecían, pero con menor frecuencia, eran: fotos, tiendas, juguetes, empresas, trastes, árboles, cinemas, casas, escuelas, personas, zapatos de moda, parques, industrias, elevadores, manzanas, uvas, y animales (tigre, culebra, león, búfalo, toro, aves). Los EE. UU. resultan ser el lugar donde se encuentran todos esos elementos, muchos extraños a la realidad de Xohuayán o difíciles de conseguir ahí. Ese es, pues, un lugar de abundancia, riqueza y belleza. Dos veces los niños usaron los adjetivos “bonito” y “hermoso” para referirse al país en general, a aviones, casas y árboles, y en otros casos el adjetivo “grande” se asoció al país y a los árboles. Casi todos los trabajos, me contaron, se basan en fotos o cuentos de los parientes que viven en el extranjero, quienes transmiten a los niños una imagen positiva de su vida en el Norte. El país extranjero, para muchos niños de la primaria, es un lugar donde ganar mucho dinero porque “me pagan muy caro”.

En general, para los hombres del pueblo, los años pasados en los EE. UU. son parte de una etapa de vida que se ha vuelto algo conocido por todos los habitantes del pueblo, como explico en el Capítulo 6. Según Díaz Gómez (2015), que llevó a cabo una investigación sobre niños entre ocho y catorce años de un pueblo de migrantes del estado de Michoacán, los sentimientos que se crean en estos sujetos a propósito de la vida en el extranjero tienen su principal origen en los videos, las cartas y las fotografías. Éstos, circulando a través de los medios de comunicación, transmiten y difunden una idea de éxito con relación a la migración:

La idea que los niños y niñas de la localidad estudiada se forman sobre la vida en el norte tiene que ver en gran medida con el material gráfico y escrito que reciben. La apreciación de imágenes e ideas va formando expectativas a futuro, sobre lo que será su propia vida. Así, no es de extrañarse que escuchemos frases como “cuando sea grande voy comprar una troca” o “cuando sea grande me voy a construir una casa”, pero por supuesto esto en función de la posibilidad de estar en el Norte, lo que implicaría una reproducción de estas prácticas de transmitir su posición en el norte, mostrándose cómo lo vieron de sus familiares en la infancia a través de los medios que he señalado en este trabajo. (Díaz Gómez, 2015: s.p.)

Los niños reflejan las ideas difundidas en el pueblo sobre la migración y sobre las otredades que este fenómeno conlleva. Al mismo tiempo, crean y comparten deseos relativos al país vecino y a un estilo de vida relacionado con la migración. A partir de estas consideraciones, quiero seguir presentando aquí datos sobre cómo son los EE. UU.

para los migrantes que conocí, para ponerlos en diálogo con lo que se dice en la comunidad sobre el pueblo. Las diferencias, que se marcan entre San Francisco/Santa Rosa y escalas diferentes que van de Xohuayán a Yucatán y, finalmente, a todo México, pasan por ámbitos muy distintos.

Echeverría Victoria (2011), comentando unas entrevistas llevadas a cabo con habitantes de Tunkás, Yucatán, afirma que sobre el país extranjero se conocen aspectos positivos y otros negativos:

Existen representaciones positivas respecto a los EEUU. La mitad del grupo afirma que las condiciones de empleo son favorables en el país del norte, particularmente respecto a los salarios de los que se puede vivir de manera satisfactoria y acumular dinero. Esta es la condición básica por la que los migrantes están ahí, según varios entrevistados. Se argumenta un valor del dólar más alto y un esquema de pago por hora, y no por jornada como en México, aspectos que ellos suponen que benefician al trabajador. Existen incluso versiones muy atractivas de salarios prácticamente irreales, probablemente transmitidas con fines de prestigio por parte de los migrantes [...]. La mitad del grupo comentó que los migrantes “viven bien ahí” e incluso hay ciertos entrevistados que han escuchado que “viven mejor” que en Tunkás [...] Los entrevistados también sostienen imaginarios y representaciones negativas acerca de las condiciones de vida de los migrantes en los EEUU. Lo más desatacado en este sentido es la falta de libertad que los migrantes tienen en EEUU por su condición migratoria. La narrativa es que los migrantes sólo van de su trabajo a su casa, y ahí se “encierran” para no ser deportados por las autoridades migratorias. No “salen”, no aprovechan la oferta cultural o esparcimiento del lugar, y por lo tanto no disfrutan de su libertad (“no puedes vivir la vida”). (2011:50)

Como reporta Chávez Arellano (2014) en un estudio sobre mujeres yucatecas en Los Ángeles, muchos migrantes ven a los EE.UU. como un lugar que abunda en oportunidades. Esto describe también la situación que encontré en Xohuayán. Por ejemplo, Jesús, joven migrante de Xohuayán, mencionó los siguientes aspectos positivos de la vida en California, durante una conversación que tuvimos sobre los servicios de salud:

Carla: Pero... ¿si tú te enfermas aquí, como que tienes seguro o cómo le haces?

Jesús: No, si te enfermas vas al hospital y pagas.

C: Porque es muy caro, ¿no? En Estados Unidos...

J: No no, aquí te ayudan mucho [...]. Y te hacen una operación, a mi hermano le operaron el cerebro así, tenía un derrame cerebral y no pagó nada... le llevaron a San Francisco en helicóptero y no pagó... pero pues igual uno se puede enfermar, puede chocar, te puede pasar de todo, por eso estamos aquí y uno se tiene que cuidar.

(Santa Rosa, mayo de 2017)

Este mismo joven, como ya comenté, se inscribió en una *high school* y, a parte, estudió inglés. Le pregunté si era posible, entonces, estudiar sin tener documentos migratorios, y contestó así: “la educación aquí es como... no te piden nada [...]. Llegué aquí en el *high school*, hice y me gradué de *high school*. Y ahorita estoy en el ESL, la que es *Second Language Learning*, también ya me gradué, ya” (Santa Rosa, mayo de 2017). Jesús afirmó con seguridad que su plan era regresar a México, sin embargo, otros migrantes piensan en alternativas al retorno. Cuando, durante una plática, le pregunté a Ángel si había yucatecas en San Francisco, me contestó que sí, aunque no muchas, y agregó que ninguna de Xohuayán, así que le pregunté qué pasaría si se enamorara de una chica en los EE. UU., si su idea sería ir con ella a Yucatán. Él dijo que no regresaría a su tierra con ella, porque “acá lo tienes todo, si encuentras tu esposa te quedas, para qué regresas” (S.F. mayo de 2017).<sup>99</sup>

Miguel confesó que muchas personas piensan que vivir en California se puede comparar con la estancia en una cárcel, a causa de las rutinas de trabajo muy pesadas. Sin embargo, él no se siente “en prisión”: “trabajo y cuando quiero salir salgo, so, cuando quiero descansar pido el día libre y salgo; la verdad es que algunas personas no se acostumbran pues, algunas personas vienen por dos años, tres años y se van” (Oakland, diciembre de 2018). A propósito del trabajo en Yucatán, en la misma ocasión, un viaje en coche en Oakland, este migrante comentó que es más tranquilo, “pero no más gana uno para su comida” (Oakland, diciembre de 2018).

Según algunos de los migrantes que conocí, el país extranjero no es solo un lugar donde es común recibir apoyo y ayuda, encontrar fácilmente trabajo (según Oscar, los que migran ahí lo hacen “porque hay más trabajo”), ir a la escuela, sino también, en general, un lugar de abundancia. Una persona mayor de Xohuayán, me contó que muchos hombres de la zona van al Norte, y “algunos se llevan acá una gringa” (Xohuayán, octubre de 2014). Él, uno de los primeros de la comunidad en migrar, trabajó en los campos de Oregón, y describió así la situación ahí: “solitas crecen las manzanas en las calles, el elote dos veces lo cosechan, y si quitan un elote crece otro más grande [en su lugar]; hasta las mujeres de dinero trabajan con tractor allá” (Xohuayán, octubre de 2014). En cambio, Xohuayán en muchos casos se asocia con la idea de pobreza.

---

<sup>99</sup> A este propósito, Solís Lizama afirma que “entre los migrantes hay una preferencia a la endogamia: para ellos, casarse en los Estados Unidos implica no regresar a su ciudad de origen” (2017b:194).

A., durante nuestros encuentros, hizo mucho énfasis en la idea de abundancia en relación con el país extranjero. La primera vez que lo vi, me citó en el restaurante yucateco El castillito, en el barrio La Misión un lunes, su día libre. Al llegar con unos minutos de retraso, lo encontré afuera del local, y en seguida me disculpé. Ángel me contestó que no había sido un problema esperar, porque el barrio es muy seguro. Por ejemplo, me explicó, mientras me esperaba se acercaron a él dos patrullas para preguntarle qué hacía ahí. En lugar de percibir el hecho como discriminación, Ángel recalcó varias veces esa sensación de seguridad, contrariamente a lo que reporta Solís Lizama (2017a) y a algunos de los testimonios descritos arriba. Otro día me invitó a visitar con él el Golden Gate. Quedamos otra vez en El castillito, desayunamos y luego fuimos en camión, que él llama *bus*, con pronuncia inglesa, al famoso puente. Paseamos un poco, nos tomamos fotos, él compartió un video en vivo en Facebook, luego agarramos otro camión rumbo al centro. Varias veces, durante el tiempo que pasamos juntos, hizo comentarios como: “Aquí si le pegas a alguien en seguida llega la policía, no como en México”; “Aquí si trabajas también ganas, no como en México, donde el gobierno te está jodiendo”; “Aquí hay de todo, por eso no quiero regresar” (San Francisco, agosto de 2016).

Me pareció interesante la forma en que exaltaba continuamente las características positivas de la vida en San Francisco. Un domingo me invitó a ver un partido de su equipo de béisbol y, después, nos quedamos en el lugar para platicar mientras veíamos dos otros equipos jugar. Ángel comentó “acá todo está bien”, mientras me explicaba que ellos, los yucatecos, no tendrían derecho a usar esa cancha, “porque no somos gabachos, pero si pagas la puedes usar, no importa qué raza eres, te lo dan, esto es lo particular de Estados Unidos [...]; acá debería haber puro gabacho, pero no hay porque no importan la raza, si pagas te dan la cancha” (S.F., mayo de 2017). También, en varias ocasiones evidenció la belleza de la ciudad y del paisaje. Por ejemplo, llegando al Golden Gate yo le dije que me parecía muy bonito, y Ángel contestó, riéndose: “También te vas a querer quedar. ¡Todos se quedan, hasta los chinos, que vienen con visa, luego no se regresan, se quedan!” (S.F., agosto de 2016). De la misma forma, Hugo en una ocasión me contó que hay muchos inmigrantes de la India, y que desde esa zona “todos se están viniendo para acá también” (Oakland, diciembre de 2017).

En una ocasión, Ángel llegó a decirme que en San Francisco nunca llueve mucho o muy fuerte como allá, porque ellos (“los gabachos”) “pueden bloquear los rayos, la lluvia...”; después de decirme eso, se rio. También, en otro momento, me contó que allí San Francisco no llegan ciclones, porque, cuando se están formando, “tiran la bomba

atómica en el medio y ya no llegan” (S.F., agosto de 2016). Quiero considerar la posibilidad de que estas narrativas sean una forma de relacionarse con la otredad: los regímenes de alteridad son múltiples sincrónica y diacrónicamente, al interno de un grupo y de colectivos. Yo y el otro es sólo uno entre muchos de estos regímenes, así que no pretendo identificar en el tipo de discurso citado una forma totalizante de construir el sí: creo que se trate de una narrativa de la que resulta una construcción de la persona circunstancial y parcial, aunque no por eso menos relevante.

Mientras que en la tesis de Susana Kolb (2015) se habla de una alteridad que viene de afuera (por medio de la nueva carretera que lleva al pueblo estudiado) y que no se define en sus detalles sino por el hecho de ser externa a la comunidad, en este caso la alteridad tiene características definidas y el discurso se construye a partir de ellas. No es importante que éstas sean reales, de hecho, se desarrollan a través de una consciente exageración en los aspectos positivos. El discurso de Ángel sobre “los gabachos”, complementado por sus risas al contarlo, trata finalmente de describir a un tipo particular de otredad. El otro, en ambos casos, se impuso en la vida de los narradores: los italianos compraron el terreno en Yucatán y de repente se convirtieron en vecinos, y los estadounidenses son parte del conjunto de elementos con el cual los migrantes tienen que enfrentarse para vivir la experiencia en el extranjero.

Pitarch, en su etnografía (1996), explica que para los Tzeltales es difícil construir una imagen de sí mismos. Crean algo que sería como “lo que no soy”, que vive adentro de lo que soy y es constitutiva para construirlo, pero al mismo tiempo es un enemigo. Todo este conjunto es el yo. Se trata, en este caso, no de una forma categorial de alteridad, sino de una forma relacional. La relación, en este caso, puede modificar la sustancia. Tal vez, estas reflexiones puedan servir para entender qué tipos de relaciones se están creando a través de las narrativas yucatecas citadas, y qué tipo de alteridad se construye a través de ellas. García (2008), en un estudio sobre una población nahua del Alto Balsas de Guerrero, describe la migración internacional de esas personas como un rito de paso que conlleva una transformación de jóvenes a hombres. Para migrar al país extranjero, comenta esa autora, se necesitan valentía y capacidad de aguantar condiciones de vida difíciles. Sin embargo, quienes lo logran obtienen prestigio en su comunidad por su capacidad, en sus palabras, de “hacer la lucha”, “buscar la vida” o “hacerla” (García, 2008:78).

En este apartado quise presentar el contexto estadounidense como lo que permite adquirir dicho prestigio. Aunque la emigración presente las dificultades y los riesgos

descritos en el apartado 7.2, a través de los envíos de objetos, imágenes y videos, descritos al principio del capítulo, y de las narrativas de los migrantes la experiencia migratoria es presentada en el pueblo como la forma más eficaz para “progresar” y alcanzar un éxito personal inalcanzable en la comunidad.

En el primer capítulo de esta parte de la tesis analicé las categorías nativas usadas para hacer referencia a la emigración y a los migrantes. A través de éstas, describí lo que define la persona que vive y trabaja en el Norte, y lo que la distingue de los demás: la voluntad de salir adelante, junto con la curiosidad de conocer el país vecino, fomentan los desplazamientos, posibles gracias a la red de ayuda que existe en la comunidad entre familiares. El proceso comunitario de ayuda lleva a esos hombres a insertarse en el mercado laboral estadounidense, y a terminar acostumbrándose a una lógica de trabajo individualista y promotora del éxito personal, lo que marca una diferencia muy grande con la realidad laboral de Xohuayán.

En el segundo capítulo describí las relaciones entre los migrantes y quienes se quedaron, con un énfasis en las mujeres y en los y las jóvenes, por ser los que mayormente interactúan con la realidad migratoria. En el último capítulo toma forma la idea de un pueblo transnacional en donde la emigración ofrece la clave para el éxito personal a través del trabajo. Aunque el estrés, la discriminación y la nostalgia sean parte de la experiencia en California, este lugar es asociado con la abundancia de mercancías y posibilidades de afirmación personal. Las valoraciones positivas se fortalecen en el confronto con el gobierno mexicano, clasificado como incapaz y corrupto. Xohuayán es el lugar donde viven las familias y los amigos, y donde hay “tranquilidad”, pero es también el lugar de la pobreza y de la inmovilidad.

El objetivo de esta última parte de la tesis fue ahondar en la identidad de los migrantes presentando primero lo que los caracteriza, a través de las categorías nativas, luego las relaciones que alimentan y contribuyen a construir la narrativa del migrante exitoso y, finalmente, los contextos, materiales y no, donde esta identidad y estas relaciones se desarrollan. En las conclusiones haré un análisis del concepto de identidad para proponer unas reflexiones sobre las que se afirman a partir de este estudio de caso.

## Conclusiones

Identidad es, según Gómez García (1998), la palabra que hizo más fortuna en las últimas décadas del siglo pasado: en las ciencias sociales, en los discursos de los políticos, y en las búsquedas de las personas. Sobre todo, afirma este autor, desde una epistemología esencialista se creía en la existencia de una identidad personal única frente a otras identidades ajenas (Gómez García, 1998). Sin embargo, a mediados de los 70, en un seminario organizado por Jean Marie Benoist, y publicado bajo la dirección de Lévi-Strauss (1981), nacieron discusiones en contra de la existencia de una identidad sustantiva y objetiva: ésta se trató más bien como un vacilante punto de encuentro entre instancias, o un fondo virtual a usarse como recurso por los científicos sociales. Unas décadas después, Brah definía la idea de identidad como esquiva:

Hablamos de «esta» identidad y de «esa» identidad. Sabemos por nuestra experiencia diaria que lo que llamamos «Yo» no es lo mismo en todas las situaciones; que cambiamos de un día para otro. Y aun así hay algo que reconocemos en nosotros mismos y en los demás, a lo que llamamos «Yo», «tú» y «ellos». En otras palabras, cambiamos constantemente, pero esta *ilusión inestable* es precisamente lo que *vemos* como real y concreto en nosotros y en los demás. Y esta *visión* es un proceso tanto psicológico como social. La identidad es un enigma que, por su propia naturaleza, rechaza una definición concreta. (2011:44)

Martuccelli señala que la identidad apunta a dos procesos:

En primer lugar, la noción reenvía a lo que garantiza la permanencia en el tiempo de un actor, lo que hace que a pesar de todos los cambios que conoce, se trate siempre del mismo actor. En segundo lugar, la identidad hace referencia a una serie de perfiles sociales y culturales propios de los actores en las sociedades modernas [...]. Lo propio de la identidad es justamente ubicarse en la interfase entre estas dos dimensiones. En resumen, la identidad es lo que permite en un solo y mismo movimiento a la vez subrayar la singularidad de un individuo y hacer de él, en seno de una cultura y sociedades dadas, un actor semejante a algunos otros. (2008:41-42)

Todas las identificaciones, sigue este autor, existen en tensión, “a través de movimientos constantes de reivindicación identitaria o al abrigo momentáneo de representaciones que se quieren esencialistas” (Martuccelli, 2008:49). En opinión de Giménez, los conceptos de cultura e identidad son indisociables, y la segunda “sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad” (2005:3). Para este autor, las identidades se construyen gracias a la apropiación “de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y



definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (Giménez, 2005:5), o sea en contraste con otros sujetos culturales, en un proceso que toma en cuenta, en momentos diferentes, marcadores culturales diferentes. Dichos contrastes se crean a partir de eventos en que los sujetos se encuentran, y determinan sus diferencias y particularidades.

Así, se puede hablar de “identidades situadas”, negociadas a partir de situaciones y contextos (Rampton, 1995), en procesos de inclusión y exclusión (Be Ramírez, 2011). En este sentido, Aguilar Gil define la identidad como el “subconjunto de rasgos que establecen contrastes” (2017:21), y añade:

A lo largo de la vida, las personas podemos inscribirnos en distintos espacios que posibilitan establecer determinados contrastes, de manera que el subconjunto de rasgos que es nuestra identidad puede ir cambiando. Ciertos rasgos, presentes siempre, pueden ser irrelevantes en determinados contextos mientras que en otros se activan inmediatamente. (Aguilar Gil, 2017:21)

Las circunstancias que activan estos rasgos, explica, no siempre se crean a partir de decisiones personales como, en su caso, el hecho de sentirse mixe y de hablar esta lengua. Cada identificación, según Martuccelli, “sólo existe en tensión, a través de movimientos constantes de reivindicación identitaria o al abrigo momentáneo de representaciones que se quieren esencialistas” (2008:51). En un análisis sobre migrantes yucatecos, Be Ramírez afirma lo siguiente:

Por “identidades situadas” se entiende el conjunto de representaciones y prácticas culturales dentro de contextos y situaciones concretos y en donde las personas tienen distintos recursos disponibles; entre ellos, la posibilidad de no expresar “abiertamente” su identidad o de “neutralizarla” frente a los demás sí es que ellos lo juzgan conveniente. Esto no quiere decir que la identidad es superficial o cambiante, sino que las formas y representaciones de ella no son necesariamente obviadas de forma intencional ni todo el tiempo. Es más, un pueblo marginado puede elegir “esconder” estos símbolos como un mecanismo de sobrevivencia ante la sociedad dominante y hegemónica. (2011:180-181)

Para este mismo autor una “identidad central” (Be Ramírez, 2011:181), entre los habitantes de Telchac Pueblo, es la que los migrantes construyen en relación con su lugar de origen, a través de sentimientos de nostalgia y pertenencia. El proceso identitario, resulta así un conjunto de experiencias con referencia “hacia el propio grupo producto del imaginario que le sostiene y, al mismo tiempo, una distinción-confrontación con respecto al otro para generar la cohesión social” (Be Ramírez, 2011:187). La clave, concluye, “reside en esa persistente voluntad de clarificación y conservación de los saberes propios capaces de otorgar sentido tanto en lo individual como en lo comunitario” (2011:187). A

partir de estas reflexiones, surge la pregunta: ¿cuáles son los saberes que los migrantes de Xohuayán consideran como propios? ¿qué es lo que otorga sentido para ellos, a la hora de definir lo individual y lo comunitario?

Según Castillo Cocom, muchos trabajos antropológicos se han preocupado por definir la relación entre indígenas y no indígenas, tomando como punto de partida una forma positivista de interpretación de los datos etnográficos “en términos de oposiciones binarias” (2000:13), posición criticada también por Alejos García, porque “separa el objeto del entorno, de sus múltiples contextos de sentido, para definirlo en su singularidad” (2006:48). Es necesario tomar en cuenta que, tal vez, “la primera identificación de muchos individuos tiene lugar en sus comunidades, ciudades o pueblos, más que con un grupo. (Castillo Cocom, 2000:16)

En un ejercicio de análisis de su identidad, Castillo Cocom escribe:

Soy Juan Ariel Castillo Cocom, soy maya, soy un *Dzul*, soy Xocenpicheno, soy yucateco, soy latinoamericano, soy hispánico, soy mexicano, soy norteamericano... Soy un antropólogo. Soy un observador vulnerable y soy un amigo [...]. Mis identidades han aumentado, por ejemplo, cuando dejé el pueblo de Xocenpich y entré a la escuela en Mérida, y luego a la universidad de Miami. Pero con cada nueva identidad que adquiero me alejo de mis otras identidades y de los llamados Otros. Pero cada vez que me alejo de una “vieja” identidad, paradójicamente me vuelvo más cercano a ella, dependiendo del contexto. (2000:35-36)

Muchas teorías antropológicas sobre los “mayas” y sobre otros grupos indígenas latinoamericanos se basan en oposiciones binarias para definir a estas poblaciones, como prueba de la sobrevivencia del discurso colonial que ve al indígena como un “otro” (Castillo Cocom, 2000). En el caso de Yaxcabá, municipio yucateco, Ruiz Pérez (2011) describe una situación parecida, hablando de identidades que conviven, como la de yaxcabeño, de milpero, de mayero, etc. En un texto de 1991, para hablar de las fallas de los paradigmas de la antropología andinista, Abercrombie describe las relaciones entre el mundo occidental y el mundo indígena, y entre las sociedades urbana y rural, describiendo, por ejemplo, el Carnaval de Oruro, en Bolivia. Este autor constata que las prácticas que se impusieron a partir de la Conquista, lo indígena y lo no indígena, los mestizos y los criollos, son categorías creadas en un afán esencialista, y que no reflejan la realidad identitaria de los Andes bolivianos. Para entender ésta, es necesario entender el discurso contrahegemónico de los indígenas, así como reconocer el intercambio constante de elementos por parte de grupos, que pueden adoptar algo de la imagen del otro, o de la imagen que el otro tiene de ellos (Abercrombie, 1991).

Una tarde de diciembre me encontraba en el balcón de un departamento de Oakland platicando con David Estábamos hablando de las formas diferentes de tomar alcohol, la que él definía como *mía*, refiriéndose a la sociedad estadounidense, y la yucateca. Dijo que le gustaba “nuestra manera de hacer las cosas”, y se refería a la que en su opinión era la práctica estadounidense de beber con moderación, en comparación con la yucateca. Me contó que una de sus metas es dejar la mala costumbre de emborracharse como en su pueblo, y que unos días antes, en la fiesta de su cumpleaños, que se llevó a cabo antes en el departamento y luego en un club, había tomado alcohol, pero sin ponerse demasiado borracho. En esta ocasión conoció a una pareja de “paisanos”, un joven y su esposa, de Quintana Roo. En un principio, ellos no le creían cuando David decía ser de Yucatán, así que tuvo que hablar en maya para convencerlos. Admitió haber cambiado mucho, a partir de su forma de hablar: con su hermano, con el cual convive, habla sobre todo español y ya no en maya, porque, explicó, “siento que me sale fácil ahorita” (Oakland, diciembre de 2018). Enfatizó los cambios en su forma de ser, resultado de varios meses de vida en California. Sin embargo, también se declaró yucateco, y orgulloso de hablar la lengua maya, como demostró en frente de la pareja de Quintana Roo.

Be Ramírez teoriza identidades situadas o situacionales entre los migrantes de una comunidad yucateca en los Estados Unidos, cada una “producto de experiencias situadas en momentos y espacios específicos” (2011:186). La identidad, en este caso, es “una práctica, una forma de vivir que no necesariamente conlleva una denominación indígena [...], pero responde a patrones culturales étnicos (el ser maya) declarado en sus guisos, en su vestimenta e incluso hasta en su forma característica de hablar” (2011:188). Sin embargo, en el caso de David, las prácticas de la cotidianeidad en California determinaron cambios que, por lo menos en el contexto extranjero, apuntan, más que a un apego a patrones tradicionales, a una adaptación a otros patrones, fruto de una apropiación y refuncionalización de préstamos, de formas de relación con objetos, personas y demás. Lo teorizado por Be Ramírez sigue apoyándose en una idea esencialista.

Así que cabe preguntarse, con este contexto migratorio en la mente: ¿es necesario reflexionar a partir de una “identidad central” (Be Ramírez, 2011), o de algo que permanece en el tiempo (Martuccelli, 2008)? ¿Qué pasa con la “identidad maya”?Cuál sería la respuesta a la pregunta de Lizama Quijano “¿de quiénes hablamos cuando hablamos de los mayas?” (2007:138). Este autor habla de “un conjunto de individuos que se identifican y son identificados como descendientes del pueblo mesoamericanos que habitaba la península de tiempo atrás y que posee una cultura específica que lo diferencia

del México mestizo y criollo” (2007:138). En la mayoría de los contextos, los migrantes de Xohuayán no se reconocen en una categoría identitaria que alude al pasado, sino todo lo contrario. Iturriaga (2016) habla de “rasgos diacríticos” para referirse a la construcción individual de la identidad, y explica lo siguiente:

La identidad se va construyendo mediante la selección de elementos referenciales, rasgos diacríticos a los que les es asignado un sentido de propiedad, al que individuos o grupos se adscriben y a partir de los cuales pueden decir “yo soy, o nosotros somos esto” [...]. Los rasgos diacríticos son importantes para poder establecer las diferencias con los otros y al mismo tiempo dar un sentido de unidad al interior del grupo. (2016:190)

Según Viveiros de Castro (2010) a la hora de interrogarnos sobre qué nos hace diferentes de los otros, realmente lo que nos importa es quiénes somos, ya que la experiencia sobre otro pensamiento es, finalmente, una experiencia sobre el nuestro. Para las personas del pueblo que no emigraron, los migrantes representan un tipo de otredad no tan extremo como la de los “gringos”. Son “otros”, porque viven o vivieron en otro país, comieron otros tipos de comida, aprendieron, en algunos casos, a hablar en otro idioma, o sea, se “acostumbraron” a la vida en EE. UU. y rara vez este proceso es reversible. Sobre todo, son otros, porque trabajan en un sistema de economía capitalista (López Millán, 2008), que no se basa en el valor de la persona, sino en su productividad.

Para la gente de Xohuayán que no emigró, el “otro” es el migrante, que, a través de su experiencia, en algunas situaciones, se presenta como lo ajeno a través del cual otras personas del pueblo definen su identidad como habitantes de Xohuayán. Re Cruz describe este contraste en términos de un cambio social:

El rasgo que destaca en Chan Kom es el de división social, particularmente expresado en la dicotomización entre *nosotros* (campesinos o milperos) y *los otros* (emigrantes en Cancún). Un grupo de jóvenes mayas emigró hacia Cancún a principios de la década de los años 70. A través de su experiencia como emigrantes, esta primera generación de mayas representa el éxito del sueño del emigrante, pues efectivamente lograron ascender en la escala social y pasar de aprendices de albañil a pequeños propietarios de fruterías, panaderías, conasupos, etc. (Re Cruz, 2006:154, cursivas en el texto original)

Adler (2002), menciona un caso parecido analizando la migración de yucatecos a Texas. Aunque afirme su presencia enviando sus remesas para construir una casa y comprar tierras para un futuro laboral en Xohuayán, el inmigrante<sup>100</sup> sigue siendo también

---

<sup>100</sup> Aplicado desde afuera como un estigma, este atributo pertenece en muchos casos a las que Lizama Quijano define como “identidades impuestas”, o sea “formas de nombrar o denominar a conglomerados con independencia de que se cuente o no con el consentimiento de este colectivo” (2010a:118).

lo que Delgado Ruíz (1998) define un personaje imaginario, quien llega de un viaje sin perder su condición de extranjero Según Fitzgerald, quien discute la relación entre identidad y migración, la contraparte de la asimilación, en el caso de grupos o de individuos, es la disimilación, “el proceso de volverse diferentes” (2012:1733). Sin embargo, este autor evidencia que, por un lado, la adopción por parte de los inmigrantes de elementos de la cultura urbana de las *gangs* en los EE. UU. es identificada por una parte de la literatura como una asimilación fallida. Por el otro lado, en México la misma situación es vista como “americanización”:

Cuando los jóvenes hombres de primera o segunda generación regresan para visitar a sus comunidades expulsoras rurales en México, a menudo se distinguen de sus pares que nunca se fueron. Sus tatuajes, perforaciones, sus pantalones holgados, y sus cabezas rasuradas anuncian su experiencia transformativa en los EE. UU. (Fitzgerald, 2012:1734)

La “etnicidad que ‘migra’” (Devalle, 2002:12), por muchas décadas ignorada por el análisis académico, se transforma y se reafirma en los contextos de origen y recepción. A este propósito, Devalle señala que solemos generalizar y vaciar de su especificidad a las identidades “ajenas”:

En esta situación, las sociedades centrales de inmigración, donde lo "ajeno" sólo puede devenir en "algo nuestro" mediante la asimilación -la mutilación de la identidad-, la respuesta desesperada de defensa de la identidad profunda lleva a la *ghettoización*. Este proceso no sólo se refiere al *ghetto* físico y observable. El barrio "extranjero" enquistado, situado por la ciudad de la "sociedad receptora", esconde el otro *ghetto*, el que va construyendo celosamente el inmigrante (sitiado también él) dentro de sí mismo, para defender en los pequeños espacios cotidianos una identidad que busca sus fuentes y su razón de ser. (2002:7, cursiva en el original)

Para Hirai (2009), el anhelo y la nostalgia del terruño se expresan entre los migrantes a través de un contraste entre lo ajeno y el espacio de pertenencia. Ellos, para este autor, construyen su identidad a partir de su comunidad, no del lugar de destino. Si, por un lado, esto es cierto también en el caso de Xohuayán, por el otro lado, en su comunidad el “otro” son los mismos migrantes. Rara vez he escuchado que los hombres del pueblo que conocí en California compararan a sí mismos con los estadounidenses. De hecho, al preguntar sobre cómo son estas personas, obtenía respuestas muy generales, como “son buena gente” o “buenos”. Ángel contestó a esta pregunta diciendo: “no se ven” (S.F., mayo 2017).

En el encuentro con la otredad estadounidense, representada más por otros migrantes que por los oriundos de ese país, los hombres de este pueblo se definen a sí

mismos como buenos trabajadores, acostumbrados desde niños al trabajo duro de la milpa, respetuosos de las leyes, capaces de “acostumbrarse” al nuevo entorno y “salir adelante” gracias a su esfuerzo. Estas características destacan en la comparación que hacen con los Centroamericanos, estereotipados como migrantes problemáticos, irrespectuosos y violentos, y con otros mexicanos, que no logran trabajar tanto como los yucatecos. La definición de sí, pues, se crea en este contexto a partir del concepto capitalista del trabajador, que vale cuanto rinde.

También, lo que identifica a los migrantes es el cambio de estatus social, así como lo describe Adler en el caso de los migrantes yucatecos en Dallas, que provienen de un pueblo en donde “las diferencias de estatus se basan en parentesco, ocupación, riqueza, posición de la casa y marcadores étnicos como el apellido y las habilidades lingüísticas” (2002:133). Sin embargo, sigue esta autora, en EE. UU. estas personas se enfrentan con una realidad muy diferente, en la cual el trabajo asalariado proporciona posibilidades nuevas de movilidad social, y genera recursos no sólo económicos, sino también culturales (Adler, 2002). Por ejemplo, si la “ayuda”, como herramienta comunitaria, es lo que permite la emigración, cuando se “acostumbran” al trabajo en California los migrantes asimilan otras dinámicas, y el apoyo mutuo se vuelve una forma para obtener el éxito individual.

Según Casanova, que analizó el caso de unos adolescentes maya hablantes en los Estados Unidos, la que define “comunidad maya”, en ésta y otras situaciones, “amolda y transforma continuamente su identidad bajo la influencia de otras culturas, en el contexto en el que se encuentre” (2017:188). Esta autora menciona unas estrategias multiculturales, adoptadas por dichos jóvenes con el fin de defenderse de la discriminación, y “mezclar y desarrollar sus culturas indígenas y no indígenas (Casanova, 2017:188). En el caso estudiado, estas estrategias pueden definirse a través del concepto de “acostumbrarse”, analizado en el apartado 4.3.1. Además, los migrantes de Xohuayán viven en la que Besserer (2004) llama “topografía transnacional”:

En la cartografía convencional geográfica, la distancia entre dos lugares representados por puntos con sus respectivos nombres (toponimias) es relativa al número de kilómetros que les distancia [...]. Resulta sin, embargo, que dos localidades que pueden estar lejanas en cuanto al número de kilómetros que las separa, pueden ser muy afines por el contacto continuo que impone la intensidad y frecuencia de las relaciones de los miembros de la comunidad [...]. Sabemos ahora también que en la gran topografía transnacional de estas comunidades, las diversas dimensiones de la vida comunitaria (las prácticas económicas, educativas, culturales, los nacimientos

y las muertes etc.) tienen “lugar” a lo largo y ancho de toda la topografía transnacional. (2004:107)

Los contactos que existen hoy en día entre Xohuayán y San Francisco, Santa Rosa y Oakland, y que definí en el Capítulo 6 como correspondencias transnacionales, generaron y generan transformaciones identitarias, sociales y económicas. Si “la comunidad maya continuamente amolda y transforma su identidad bajo la influencia de otras culturas, en el contexto en el que se encuentre” (Casanova, 2017:188), en este caso las experiencias vividas por los migrantes y por quienes no migraron reinventan la realidad estadounidense, la de los indocumentados, la de los jóvenes viviendo la aventura, la de los campesinos, la de los emprendedores que “salieron adelante” y muchas más.

Ahora bien, el objetivo de mi trabajo era ofrecer una narrativa acerca del tema de la migración internacional indocumentada, a través del caso de Xohuayán, y discutir alrededor de las identidades que se crean a partir de este fenómeno en contraste con la idea de “identidad maya” difundida en la “sociedad regional” (Lizama Quijano, 2020b). Mi intención, con ello, fue ofrecer una alternativa a los discursos que insisten en que la primera preocupación de los pueblos indígenas es su relación con el pasado prehispánico, y los identifican con poblaciones con las que, como en el caso de los mayas yucatecos, a menudo ellos no sienten tener una relación cercana. Quise, pues, abandonar la tranquilidad que proporcionan los datos que remiten al pasado precolonial, y analizar los que incomodan (Pitarch, 2008), como las nuevas categorías asociadas a la migración internacional y las transformaciones que se viven en los pueblos como consecuencia.

Propuse el ejemplo de los migrantes de Xohuayán, de cómo ellos hablan de su migración, de cuáles categorías usan y de qué transformaciones son importantes para ellos. Si para Sayad (1999) la mirada del migrante es siempre dúplice, y él nunca puede clasificarse como un totalmente “otro”, en el caso que presenté aquí quiero destacar la pluralidad de identidades que cobraron vida, en determinados contextos, a partir de la emigración a los EE. UU. La inmersión en la realidad ajena, antes conocida a través de la experiencia de los demás, abrió a nuevas formas de ser maya hablantes. Esto no excluye la posibilidad, en determinados contextos, de asumir la identidad maya o indígena, sino ofrece a los jóvenes de Xohuayán la posibilidad de adaptarse de forma fluida a un mundo moderno en constante transformación.

La primera aportación de este trabajo reside en la especificidad del estudio de caso presentado: la emigración desde Xohuayán es un fenómeno reciente, y sus protagonistas viven una disyuntiva irresuelta con respecto a su retorno a la comunidad. También, en

cuanto a la “identidad maya”, esta tesis proporciona datos y reflexiones para criticar el concepto y resaltar las problemáticas reales enfrentadas hoy en día por la población maya hablante de Yucatán. Éstas, más que otros discursos culturalistas, requieren de manera urgente la atención de las autoridades. Finalmente, se hace evidente una tensión entre lo colectivo y lo individual, vivida por los migrantes en término de retorno. El trabajo, en sus acepciones diferentes en el pueblo y en la sociedad capitalista estadounidense, es el vehículo de dicha tensión. A través de un esfuerzo, estos jóvenes se “acostumbran” a su vida y trabajo en el extranjero, y su éxito, determinado a partir de los logros laborales, del aprendizaje del inglés, y de las relaciones de confianza creadas con los empleadores, crea dudas acerca del retorno.

Paralelamente, esta tesis ofrece un argumento en contra de una supuesta homogeneidad de la población mexicana migrante en el país vecino. Ya desde las últimas décadas del siglo pasado “esta población se ha diversificado de manera dramática, tanto social como geográficamente” (Fox y Rivera-Salgado, 2004:9). Sin embargo “buena parte de los académicos, de los grupos de derechos civiles, de los trabajadores de la cultura, de los organizadores sindicales, así como de las clínicas de salud y de agencias financiadoras, tratan a los mexicanos como si fueran étnicamente homogéneos” (Fox, 2013:347), con consecuencias graves en la eficacia de las iniciativas públicas a favor de los migrantes.

Como mencioné en la parte metodológica, mi presencia en el campo influyó las informaciones que se me proporcionaron. Reconozco que, en cuanto “gringa”, mujer, e investigadora, en muchos casos los migrantes quisieron resaltar en frente de mí los aspectos positivos de su experiencia, más que los fracasos, lo cual termina reflejándose en este trabajo en una visión parcial del fenómeno. Si durante las temporadas de trabajo de campo en Yucatán podía observar múltiples facetas del contexto, en EE. UU. esto fue más complicado, a causa de temporadas más cortas y de la falta de tiempo de los migrantes, ocupados en sus trabajos. En mi tesis faltó resolver este problema, así como en mis conclusiones queda irresuelta una de las cuestiones centrales: ¿la forma individual y la colectiva del trabajo son excluyentes?

A partir de estas reflexiones, sería conveniente que se llevaran a cabo, como ya está pasando en varios contextos académicos, más investigaciones sobre las problemáticas presentadas por la emigración indígena indocumentada y, en particular, sobre el caso yucateco.



## Anexos

### ¿Qué piensas de los que emigran?

<b>A favor de los migrantes</b>	<b>En contra de los migrantes</b>
(m) Nada malo entiendo que quieren algo mejor y van para que lo consigan.	(m) Algunos de los migrantes en xohuayan cambiaron solo por la droga.
(h) Que migran para buscar trabajo y mandarle dinero a su familia.	(h) Que es mal lo que estan haciendo alguno destruyen cosas, pelean con otros y se tiran entre piedras.
(h) Que esta bien asi creo por que brindad una mejor calidad de vida.	(m) Yo pienso que lo que estan haciendo no es tan correcto, porque estan arriesgando sus vidas y dejan de ver sus familias mucho y asta algunos que se van no regresan, no llaman a sus familias y a veces nadie sabe donde estan y lo malo es que a veces no regresan vivos.
(h) Que es bueno por que alguno familiar es muy pobre cuando llega alguno de su familia empiezan a mejor su vida no es como antes hacen casas.	(h) Pues que son personas que no piensan en sus familiares, aunque es todo por ellos, pero se aleja y aleja el cariño de la familia y de los hijos y ademas solo porque quieren mas dinero.
(h) Son buenos algunos mandan dinero a sus familiares. Son buenos para apoyar a otras personas que no tienen dinero suficiente.	(m) Que son personas que dejan a sus familiares para obtener una vida mejor.
(h) Que sacrifican mucho los años de su vida de dar a su familia para poder superarse.	(m) Que no tienen el suficiente dinero para mantener a su familia; que no tienen trabajo; que no tienen una buena vida.
(m) Pues es triste abandonar las raíces, pero al emigrar una persona tiene un proposito por ejemplo hacer una casita y ayudar a su familia.	(m) K hay algunos k van en los estados unidos solo para k les valla bien y k no les falte nada a sus familias pero hay algunos k cumplen y hay algunos k no y k alli se meten en otras cosas k no les trage nada bueno como el narco.
(m) Yo pienso que es lo mejor para sus familias para poder mantener una familia.	(m) Que algunos migran por necesidad y otros por diversion y entonces aquellos que can solo por diversion aveces al regresar ellos mismos traen problema aqua en xohuayan.

(m) Creo que tienen una vida mejor.	(m) Mandan dinero a sus familiares; Tienen casa propia; Se emborrachan y drogan; Cambian su manera de vestir; Son más violentos.
(m) Pienso que ellos buscan lo mejor para su familia.	(m) Yo pienso que es mejor a su familia para que les ayuden a vivir pero también es malo que migren porque también dejan a su familia sola y entran a las bandas sus hijos.
(m) Pienso que ellos migran, para buscar un mejor trabajo para sacar a sus familias adelante y tener un buen futuro.	
(m) Pienso que son personas decididas a lo que sea con tal de poder sacar adelante a sus familias.	
(h) Se arriesgan para dar una vida mejor a su familia.	
(m) Tienen una vida mejor.	
(h) Son trabajadores.	
(m) Que ellos buscan darles mejor vida a sus familias que aquí no hay muchos empleos y además no ganan mucho por su trabajo.	
(m) Que ellos van para una mejor vida para sus familias.	

Tabla 1. Respuestas de los estudiantes de la secundaria y el telebachillerato de Xohuayán a la pregunta “¿Qué piensas de los que emigran?”, parte de la encuesta que llevé a cabo en el pueblo en 2017.

### ¿Qué piensas de los que se quedan?

<b>A favor de los que se quedan</b>	<b>En contra de los que se quedan</b>
(m) Que trabajan en el campo para comer para que sus hijos tengan una buena vida para estudiar.	(h) Creo que no tienen la virtud.
(m) Bien por que aunque no migran tienen un buen trabajo y les pagan bien para mantener a su familia.	(m) Casi no se supero porque aquí no hay trabajo fijo y no se pagan bien los trabajos, pero en otras veces una persona puede estudiar y tener un profesion para poder vivir bien.
(h) Solo que son buena gente es mejor asi que no aya migracion en Xohuayan.	

(m) Que saben que cuando migran es como arriesgar tu vida, y ellos buscan otras cosas que hacer para que no emigren, saben que pueden salir adelante sin migrar.	
(h) Que esta bien porque busca mas posibilidades en el pueblo.	
(m) Pues pueda que ellas [las personas] no migran, porque tienen una mejor vida y aprecian el trabajo que hay aqui en el pueblo.	
(h) Que bueno porque no se aleja de su familia y aunque no tengan dinero viven bien aqui en Xohuayan.	
(h) Que esta bien por que si tienen una mejor vida porque se van es mejor que se queden con su familia y que trabaje sus tierras.	
(h) Pues creo que tienen dinero aman a sus familias quieren una vida mejor.	
(m) Que es muy bueno y que si pueden superarse por si sola aca pueden terminar sus estudios tener un buen empleo y no migrar asia los estados unidos.	
(h) Que son personas capaces de luchar su propia vida en su propio país.	
(h) Son personas luchonas, que estan mas puestos en parte del trabajo para llevar el pan de cada día. Son personas que valen la pena e importantes.	
(m) La vida es distinta humilde pero feliz aunque haya pobreza porque así no van a sufrir alla, porque los que van hacen los trabajos de los gringos, y los pagan muy bajo.	
(m) Yo pienso que esta bien que no emigren porque dejarían solo a sus esposas y a los hijos.	
(m) Pienso que ellos tienen un proposito como super[arse] y ayudar a su familia	
(m) Pienso que ellos se quedan mejor con sus familias y luchar junto a ellos.	

Tabla 2. Respuestas de los estudiantes de la secundaria y el telebachillerato de Xohuayán a la pregunta “¿Qué piensas de los que se quedan?”, parte de la encuesta que llevé a cabo en el pueblo en 2017.

## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas, 1991, "To be Indian to be Bolivian: 'Ethnic' and 'national' discourses of identity", en Greg Urban y Joel Sherzer (coords.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, pp. 95-130
- Abram, Simone, Jacqueline Waldren, y Donald V. L. Macleod (eds.), 1997, *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, Oxford: Berg.
- Adelson, Naomi, 2002, "La nueva migración indígena: los mayas de San Francisco", *Masiosare*, 255, suplemento dominical del periódico La Jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2002/11/10/mas-naomi.html>, 2002, de noviembre.
- Adler, Rachel H., 2005, ¡Oye Compadre! The Chef Needs A Dishwasher: Yucatecan Men In The Dallas Restaurant Economy, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 34 (2/3), pp. 217-246.
- 2004, *Yucatecans in Dallas, Texas. Breaching the Border, Bridging the Distance*, Boston, Pearson Publisher.
- 2002, Patron-Client Ties, Ethnic Entrepreneurship And Transnational Migration: The Case Of Yucatecans In Dallas, Texas, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic*, 31(2), pp. 129-161.
- 2000, "Human Agency in International Migration: The Maintenance of Transnational Social Fields by Yucatecan Migrants in a Southwestern City", *Mexican Studies*, 16(1), pp. 165-187.
- Águila, Emma, Erick G. Guerrero, y William A. Vega, 2016, Sociodemographic characteristics associated with alcohol use among low-income Mexican older adults, *Substance Abuse Treatment, Prevention, and Policy* 11(16), recuperado de <https://substanceabusepolicy.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13011-016-0061-6>.
- Aguilar Gil, Yásnaya Elena, 2017, Ëëts, atom: Apuntes sobre la identidad indígena, *Revista de la Universidad de México*, 828, septiembre, pp. 17-23.
- Akin, David, y Joel Robbins (eds.), 1999, *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh: University of Pittsburgh
- Alarcón, Rafael y Rick Mines, 2015, El retorno de los "solos". Migrantes mexicanos en la agricultura de Estados Unidos, en Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México: El Colegio de la Frontera Norte (no hay pág, electrónico).
- Alba, Francisco, 1985, "El patrón migratorio entre México y Estados Unidos: su relación con el mercado laboral y el flujo de remesas", en Manuel García y Griego, y

- Gustavo Vega (eds.) *México-Estados Unidos. 1984*, México, El Colegio de México, pp. 201-220.
- Alejos García, José, 2006, Identidad y alteridad en Bajtín, *Acta Poética*, 27 (1), pp. 45-61, México: UNAM
- 1995, “Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y Bajtín”, en Esther Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lectura del texto*, México: UNAM, pp. 197-222.
- Allerton, Catherine. 2007, The Secret Life of Sarongs: Manggarai Textiles as Super-Skin, *Journal of Material Culture*, 12(22): 22–46.
- Álvarez, S., 2016, ¿Crisis migratoria contemporánea? Complejizando dos corredores migratorios globales, *Ecuador Debate*, 97, pp. 155-171.
- Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid, 2015, “Introducción”, en María Eugenia Anguiano Téllez y Miguel J. Hernández Madrid (eds.), 2015, *Migración internacional e identidades cambiantes*, México: El Colegio de la Frontera Norte, (no hay pág., electrónico).
- Appadurai, Arjun, 2001, *Modernidad Desbordada, dimensiones culturales de la globalización*, Argentina: TRILSE-FLACSO-FCE.
- (ed.), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arango, Joaquín, 2003, La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra, *Migración y Desarrollo*, octubre, n°1, pp. 1-30 (checa páginas).
- Ariza, Marina, y Laura Velasco Ortiz, 2015, “El estudio cualitativo de la migración internacional”, en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 11-43.
- Ariza, Marina y Alejandro Portes, 2007, "La migración internacional de mexicanos: escenarios y desafíos de cara al nuevo siglo", introducción a *El país transnacional migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.), México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 11-51.
- Armstrong-Fumero, Fernando, 2012, “Tensiones entre el patrimonio tangible e intangible en Yucatán, México: la imposibilidad de re-crear una cultura sin alterar sus características”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44 (3), pp. 435-443.
2011. “Words and Things in Yucatán: Poststructuralism and the Everyday Life of Mayan Multiculturalism.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1), pp. 63–81.
- 2009, Old Jokes and New Multiculturalisms: Continuity and Change in Vernacular Discourse on the Yucatec Maya Language, *American Anthropology*, 111 (3), pp. 360-372.

- 2007, *Before There Was Culture Here. Vernacular Discourse of Modernity in Yucatan, Mexico*, tesis doctoral en antropología social, Stanford University.
- Arredondo, Iñigo, 2017, “Cochinita dream”: Mayas toman EU, EL Universal, 31 de enero, <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2017/01/31/cochinita-dream-mayas-toman-eu>.
- Astor-Aguilera, Miguel y Robert Jarvenpa, 2008, “Comparing Indigenous Pilgrimages: Devotion, Identity, and Resistance in Mesoamerica and North America”, *Anthropos*, 103:2, pp. 482-506.
- Baker, Brian y Nancy Rytina, 2012, *Estimates of the Unauthorized Immigrant Population Residing in the United States: January 2012*, U.S. Department of Homeland Security, Office of Immigration Statistics.
- Balslev Clausen, Helene, 2008, “La etnicidad de los mazahuas en municipio mexiquense. Un estudio de la violencia simbólica”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad, México*, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores, pp. 249-273
- Baños, Othón, 2003, “Hamaca y cambio social en Yucatán”, *Revista Mexicana del Caribe* VIII (015): 169-214.
- 1989, *Yucatán: ejidos sin campesinos*, Universidas Autónoma de Yucatán, México.
- Baquadano-López, Patricia, 2019, Indigenous Maya Families from Yucatan in San Francisco: Hemispheric Mobility and Pedagogies of Diaspora. In S. Gleeson & X. Bada. *Accountability across Borders: Migrant Rights in North America*. (pp. 515-563). Austin, TX: University of Texas Press.
- Baquadano-López, Patricia y Gabriela Borge Janetti, 2017, “The Maya Diaspora Yucatan-San Francisco. New Latino Educational Practices and Possibilities”, en *US Latinization: Education and the New Latino South*, Spencr Salas y Pedro R. Portes (eds.), Albany: State University of New York Press, pp. 161-182.
- Barbas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.), 1990, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, México.
- Barenboim, 2017, Reclaiming Tangible Heritage: Cultural Aesthetics, Materiality, and Ethnic Belonging in the Maya Diaspora, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, ?? ??, pp. ??.
- 2016, The Specter of Surveillance: Navigating “Illegality” and Indigeneity among Maya Migrants in the San Francisco Bay Area, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 39 (1), pp. 79-94.
- Barth, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.

- Bartolomé, Miguel, 1992, *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, Conaculta-INI, México.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton-Blanc, 1994, *Nations unbound: Transnational projects and the deterritorialized nation-state*, New York: Gordon and Breach.
- Bazua Morales, Carlos Miguel, 2013, *Extending the roads for survival: An ethnography of the ongoing Maya Diaspora*, tesis de doctorado en World Cultures, University of California Berkeley.
- Be Ramírez, Pedro Antonio, 2015, *Migrantes yucatecos, itinerarios transnacionales y aprendizajes: la experiencia desde un escenario turístico*, Cuicuilco, 64, septiembre-diciembre, pp. 63-87.
- 2011, *Dimensiones culturales e identidades situadas: la herencia maya en migrantes yucatecos a Estados Unidos*, *Estudios de cultura maya XXVIII*, pp. 167-192.
- Berg, Ulla, 2015, *Mobile Selves, Race, Migration, and Belonging in Peru and the U.S.*, NYU Press.
- Bergunza-Pinto, Ramón, 1997, *Guerra social en Yucatán (guerra de castas)*, Mérida: Maldonado Editores.
- Berliner, David, 2016, "Multiple Nostalgias: The Fabric of Heritage in Luang Prabang (Lao PDR)", en Christoph Brumann y David Berliner (eds.) *World Heritage on the Ground. Ethnographic perspectives*, Beghahn.
- Benjamin, Thomas y Martial Ocasio Melendez, 1984, *Organizing the Memory of Modern Mexico Porfirian Historiography in Perspective, 1880's - 1980s*, *HAHR* 64(2), pp. 323-364.
- Berreman, G. D. et. al. (1975): *Desvendando mascarar saciáis*, Río de Janeiro, Livrara Francisco Alves Editora.
- Bertino Moreira, Julia, 2017, *Pesquisando migrantes forçados e refugiados: reflexões sobre desafios metodológicos no campo de estudos*, *Sociedade e Cultura, Goiânia*, 20 (2), julio/diciembre, pp. 154-172.
- Besserer; Federico, 2004, *Topografías Transnacionales*, UAM-I y Plaza y Valdez. México.
- Besserer, Federico y Michael Kearney, 2006, "Introducción", en *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, Federico Besserer y Michael Kearney (eds.), México: Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 9-30.
- Beyyette, Bettany J., y Lisa J. LeCound (eds.), 2017, "*The Only True People*". *Linking Maya Identities Past and Present*, Boulder, Colorado, University Press of Colorado.

- Bianet Castellanos, María, 2010b, Don Teo's Expulsion: Property Regimes, Moral Economies, and Ejido Reform, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 15, No. 1, pp. 144–169.
- Biemann, Ursula, 2000, *Been There and Back to Nowhere. Gender in Transnational Spaces*, B-Books, Berlin.
- Biolisi, Thomas, 2005, Imagined geographies: Sovereignty, indigenous space, and American Indian struggle, *American Ethnologist*, 32(2), pp. 239-259.
- Blunt, Alison, 2007, Cultural Geographies of Migration: Mobility, Transnationality and Diaspora, *Progress in Human Geography*, 31 (5), 684-694.
- Boissevain, Jeremy (ed), 1996, *Coping with Tourists: European Reaction to Mass Tourism*, Providence, Berghahn.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1972, El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, *Anales de antropología IX*, pp. 105-124.
- Boruchoff, Judith A., 1999, "Equipaje cultural: Objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Gail Mummert (ed), *Fronteras Fragmentadas*, México: Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 499-517.
- Bouchard, Hans, 2017, "El proyecto Mundo Maya: Conceptos del desarrollo entre cultura, identidad nacional y pobreza", *iMex*, 6 (11), pp.33-54.
- Bourdieu, Pierre, 2002, "Prefazione", en Abdelmalek Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaele Cortina Editore.
- Bracamonte y Sosa, Pedro, 1996, *Espacios mayas de autonomía: El pacto colonial en Yucatan*, México, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Bracamonte, Pedro y Lizama Quijano, Jesús, 2006, *Tocar fondo... resultados de la Encuesta sobre Marginalidad, Pobreza e Identidad del Pueblo Maya*, CIESAS, México.
- 2003, "Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatan", *Desacatos: Revista de antropología social*, luces del mundo Maya, 13, 83-98.
- Brah, Avtar, 2011, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Bredeloup, Sylvie, 2013, "The figure of the adventurer as an African migrant", *Journal of African Cultural Studies*, 25:2, pp. 170-182.
- Breglia, Lisa, 2016, "The Business of Wonder: Public Meets Private at the World Heritage Site of Chichén Itzá" en Christoph Brumann y David Berliner (eds.) *World Heritage on the Ground. Ethnographic perspectives*, Beghahn.
- Brown, Denise, 1999, Mayas and Tourists in the Maya World. *Human Organization*: Fall 1999, Vol. 58, No. 3, pp. 295-304.



- Brumann, Christoph, y David Berliner (eds.), 2016, *World Heritage on the Ground. Ethnographic perspectives*, Beghahn.
- Bruner, Edward M., 2001, The Maasai and the Lion King: Autenticity, Nationalis and Globalization in African Tourism, *American Anthropology* 28(4), pp. 881-908.
- Bruner, Jerome, 1972, The Nature and Uses of Immaturity, *American Psychologist*, 27, pp. 688-704.
- Burke, Garance, 2002, “The Newest San Franciscans. Recent Mayan immigration is changing the face of the city and forging a link to the Yucatan”, *SF Gate*, <http://www.sfgate.com/magazine/article/The-Newest-San-Franciscans-Recent-Mayan-2844276.php>, 28 de abril.
- Bustamante, Jorge, 2000, Migración irregular de México a los Estados Unidos. Diez años de investigación del Proyecto Cañón Zapata, *Frontera Norte* 23 (12), busca páginas.
- 1983, “Espaldas mojadas: materia prima para la expansión del capital norteamericano”, *Cuadernos del CES*, 9, México, El Colegio de México.
- Bricco, Alessandro, 2016, *Relaciones sociales entre mayeros yucatecos y el k'áax: una propuesta desde el Cenote Maya en el pueblo de Uspibil*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, UNAM.
- Caceres de Urzaiz, María Isabel, 2018, Yucatán es el estado más alcohólico del país, *Diario de Yucatán*, 18 de mayo, recuperado de <https://www.yucatan.com.mx/salud/yucatan-es-el-estado-mas-alcoholico-del-pais>.
- Camarota, Steven A., 2012, *Immigrants in the United States. A Profile of America's Foreign-Born Population*, Whashington DC, Centre for Immigration Studies.
- Canales, Alejandro, 1999, “Periodicidad, estacionalidad, duración y retorno. Los distintos tiempos en la migración México-Estados Unidos”, *Papeles de población*, 5:22, pp.11-41.
- 1996, “Análisis de la migración laboral internacional: una propuesta metodológica para el caso México-Estados Unidos”, en Neide Lopes Patarra (coord.), *Migracoes Internacionais. Heranca XX, Agenda XXI*, Programa Interinstitucional de Avaliacao e Acompanhamento das Migracoes Internacionais no Brasil. FNUAP. Campinas, Brasil.
- Cárdenas Gómez, Erika Patricia, 2014, Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas, *Intersticios Sociales*, 7, marzo-agosto, pp. 1-28 [no hay páginas en la revista online].
- Casanova, Saskias, 2017, “Conversaciones indígenas desde el otro lado: Adolescentes de origen maya en Estados Unidos”, en Cornejo Portugal, Inés (coord.), *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 165-201.

- 2011, *Ethnic identity, acculturation, and perceived discrimination for indigenous Mexican youth: a cross-cultural comparative study of Yucatec Maya adolescents in the U.S. and Mexico*, tesis de doctorado en filosofía, Stanford University.
- Castañeda, Quetzil E., 2004a, Art-Writing in the Modern Maya Art World of Chichén Itzá: Transcultural Ethnography and Experimental Fieldwork, *American Ethnologist*, 31(1), pp.21-42.
- 2004b, ““We are *Not* Indigenous”, An Introduction to the Maya Identity of Yucatan”, *The Journal of Latin American Anthropology*, 9:1, pp. 36-63.
- 1997, On the Correct Training of Indios in the Handicraft Market at Chichen Itza: Tactics and Tacitility of Gender, Class, Race and State, *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (2), 106-143.
- Castells, Manuel, 1999, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 vols., México, Siglo XXI, vol.3.
- Castillo, Guillermo, 2016, “La migración indígena como articulación de variados procesos culturales. Movilidad étnica en el desierto de altar: aportes y reconfiguraciones socioculturales de los O’dham en la ciudad de Caborca”, en Silvia Molina y Vedia del Castillo y Alejandro Méndez Castillo (coords.) *Crisis y migración: estrategias de los migrantes ante el cambio global*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pp. 231-254.
- Castillo Cocom, Juan, 2005, It was simply their word: Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the politics of respect. *Critique of Anthropology*, 25(2), 131-155.
- 2000, *Vulnerable Identities: Maya Yucatec Identities in a Postmodern World*, tesis de doctorado en Sociología, Florida International University.
- Castles, Stephen y Mark Miller, 2009, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Cen Caamal, Marisol, 2011, “Dinámica de las Finanzas de los Hogares Receptores de Remesas de la Comunidad de Tunkás”, en Martín Echeverría Victoria, Marisol Cen Camaal, Gretty Escalante Góngora, y Rocío Quintal López, *Migración internacional en Yucatán. Transformaciones económicas, sociales y culturales en una comunidad migrante*, México, Universidad Anáhuac Mayab, pp. 59-81.
- Chambers, Iain, 1995, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Chávez Arellano, María Eugenia, 2014, “Experiencias femeninas de migración: Yucatecas en Los Ángeles”, *Migraciones Internacionales*, 7:4, pp. 69-99.
- Chuchiak, John F. 1997 Intellectuals, Indians, and the Press. The Polemical Journalism of Justo Sierra O'Reilly, *Saastun. Maya Culture Review* 0 (2), pp. 3-50.
- “Clases de maya para ayudar a migrantes en California”, 2013, *BBC Mundo*, <http://www.sfgate.com/magazine/article/The-Newest-San-Franciscans-Recent-Mayan-2844276.php>, 4 de enero.

- Clifford, James, 2007, "Diaspora", en Marisol de la Cadena and Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Oxford: Berg, pp. 197-224.
- Clifford, James, y George Marcus (ed.), 1986, *Writing Ethnography: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Cobo, Salvador, 2008, Cómo entender la movilidad ocupacional de los migrantes de retorno. Una propuesta de marco explicativo para el caso mexicano, *Estudios demográficos y urbanos*, 23(1), pp. 159-177.
- Comaroff, John, y Jean Comaroff, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview
- Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY), 2017, *Informe Anual de Actividades*, recuperado de [http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Informes/Anuales/2017\\_Informe.pdf](http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Informes/Anuales/2017_Informe.pdf).
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2010, "Cédula Yucatán", en: Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena, 2010. Disponible en línea: [www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/YUCA/yuca2010.pdf](http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/YUCA/yuca2010.pdf)
- Conlon, Deirdre, 2011, Waiting: Feminist Perspectives on the Spacings/Timings of Migrant (Im)mobility, *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 18 (3), pp. 353-360.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO), 2010, Índice de marginación por localidad 2010. México: Consejo Nacional de Población.
- Contreras Cornejo, 2009, Adventure capitalists in "Maya Town": ethnographic insights on transnational social networks and migration from the de-territorialized state of Yucatan to San Francisco, California, tesis de maestría en World Cultures, University of California Merced.
- Conway, Dennis y Jeffrey H. Cohen, 1998, "Consequences of Migration and Remittances for Mexican Transnational Communities", *Economic Geography*, 74;1, pp. 26-44.
- Corduneau, Victoria Isabela, 2017 "Jóvenes rurales, actitudes y participación política: un tema emergente", en Cornejo Portugal, Inés (coord.), *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 25-56.
- Cornejo Portugal, Inés (coord.), 2017, *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cornejo Portugal, Inés, Patricia Fortuny Loret de Mola, 2012, "Liminalidad social y negociación cultural. Inmigrantes yucatecos en San Francisco, California", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 58, pp. 71-96.

- 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*, 5:10, pp. 82-105.
- Cornelius, Wayne A., David Fitzgerald y Pedro Lewin Fisher (coords.), 2008, *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos*, México, Instituto de la Cultura del Estado de Yucatán, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cornelius, Wayne A., y David Myhre, 1998, “Introduction”, en *The Transformation of Rural Mexico: Reforming the Ejido Sector*. W A. Cornelius and D. Myhre (eds), La Jolla, Center for U.S.–Mexican Studies, pp. 1–20.
- Corrigan, Philip, y Derek Sayer, 1985, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cruz Manjarrez, Adriana, 2015. Mujeres indígenas migrantes en ciudades globales: nuevos actores de la globalización. En “Transferencias salariales indígenas y migración en México”. Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Dann, Graham M.S. 1996 *The Language of Tourism: A Sociolinguistic Perspective*, Wallingford, CAB International.
- Das, Veena, 2007, *Life and words: violence and the descent into the ordinary*, Berkeley: University of California Press.
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia, 2000a, “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal”, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oemichen Bazán (Eds), *Migración y relaciones de género en México*, México: GIMTRAP, A.C., IIA/UNAM.
- 2000b, *El pago de la novia. Matrimonio, conyugalidad y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, México: El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Davis, Jason, y 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, pp. 216-237.
- De La Cadena, Marisol, y Orin Starn, (eds.), 2007, *Indigenous experience today*. New York, NY: Berg.
- De León, Jason, 2012, “‘Better to Be Hot than Caught’: Excavating the Conflicting Roles of Migrant Material Culture”, *American Anthropologist*, 114(3), pp. 477-495.
- Delgado Ruíz, Manuel 1998, *Divérsitat i integració: lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Barcelona, Empúries.

- Delugan, Robin Maria, 2010, Indigeneity across Borders: Hemispheric Migrations and Cosmopolitan Encounters, *American Ethnologist* 37 (1), pp. 83-97.
- Del Val, José, 2004, *Mexico, Identidad, y Nacion*. Mexico, D.F., MX: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Pierrebourg, Fabienne, 2014a, “Umbral”, 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.
- 2014b, “La vivienda en su medio, la vivienda en sus diversidades”, 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.
- Descola, Philippe, Descola, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Desmond, Jane C., 1999, *Staging Tourism: Bodies of Display from Waikiki to Sea World*, Chicago, University of Chicago Press.
- De Souza Martins, José, 1986, “El vuelo de las golondrinas: migraciones temporarias en Brasil”, en S. Pachano (coord.), *Se fue a volver. Seminario sobre migraciones temporales en América Latina*, México: PISPAL-CENEP. B. C.
- Devalle, Susana 2002, “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”, en Susana B. C. Devalle (comp.) *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, pp. 11-29.
- Doyon, Sabrina, 2008, La construcción social del espacio: el caso de la reserva de la biósfera de Río Lagartos, Yucatán, México” en O. Beltrán, J. Pascual e I. Vaccaro (coord.), *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, España, ANKULEGI.
- 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*, 630, pp. 205-223.
- Duarte Duarte, Ana Rosa., 2013, “Las Autonomías de los pueblos mayas de Yucatán y su silencio ante las políticas de asimilación y la legislación de sus derechos”, *Pueblos y Fronteras Digital*, 8 (16), pp. 256-281.
- 2008, *Imaginando a los Mayas de hoy: autorrepresentación y política*, Estudios de Cultura Maya XXXII, pp. 39-62.
- Dumond, Don E., 2005, *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos de Yucatán*, México: UNAM, Plumsock Mesoamerican Studies, Maya Educational Foundation.
- Durand, Jorge, 2015, “El oficio de investigar”, en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la*

- investigación sobre migración internacional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 47-65.
- 2012, La dynamique migratoire au Mexique. Un futur incertain, *Hommes & Migrations*, 40 (1), pp. 12-21.
- 2004, “Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente”. *Cuadernos Geográficos*, núm. 35: 103-116.
- 2001, “El programa Bracero. En la forma, un convenio bilateral; en el fondo un convenio obrero-patronal”, ponencia presentada en la Mesa Redonda Binacional. Programas de trabajadores temporales México-Estados Unidos, Guadalajara.
- 1998, *Política, modelos y patrones migratorios: el trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos*, México, El Colegio de San Luis.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey, 2003, *Clandestinos, Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México: Miguel Ángel Porrúa, UAZ.
- Durand, Jorge, Emilio A. Parrado y Douglas S. Massey, 2003, *Política, modelos y patrones migratorios: el trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos*, México, Colegio de San Luis.
- 1996, “Migradollars and Development: A Reconsideration of the Mexican Case”, *International Migration Review*, 30:2, pp. 423-444.
- Echeverría Victoria, Martín, 2011, “Cultura de la Migración e Identidades Juveniles. Procesos Intersubjetivos de Expulsión y Arraigo en la Comunidad de Tunkás”, en Martín Echeverría Victoria, Marisol Cen Camaal, Gretty Escalante Góngora, y Rocío Quintal López, *Migración internacional en Yucatán. Transformaciones económicas, sociales y culturales en una comunidad migrante*, México, Universidad Anáhuac Mayab.
- Echeverría Victoria, Martín, Marisol Cen Camaal, Gretty Escalante Góngora, y Rocío Quintal López, 2011, *Migración internacional en Yucatán. Transformaciones económicas, sociales y culturales en una comunidad migrante*, México, Universidad Anáhuac Mayab.
- Echeverría Martín y Pedro Lewin Fischer, 2016, Jóvenes con intención de salir. Cultura de la migración en estudiantes de Yucatán, *Península XI* (2), pp. 9-33.
- Eiss, Paul K., 2004, “Deconstructing Indians, Reconstructing Patria. Indigenous Education in Yucatan from the Porfiriato to the Mexican Revolution”, *The Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), pp. 119-150.
- Elmendorf, Mary, 1976, *Nine Mayan Women: A village Faces Change*, NY, Schenkman Publishers.
- “Encuesta Estatal de Adicciones Yucatán 2014”, 2014, Yucatán, Secretaría de Salud, Servicios de Salud de Yucatán.

- Escárcega, Silvia, y Stefano Várese (coords.), 2004, *La ruta Mixteca*, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico.
- Estrada Lugo, Erin Ingrid Jane, 2005, *Grupos domésticos y usos del parentesco entre los mayas macehuales del centro de Quintana Roo: el caso del Ejido Xhazil y anexos*, tesis de doctorado en antropología social, Universidad Iberoamericana.
- “Estudio Regional de la Migración en el Estado de Yucatán”, 2010, Intituto de la Cultura Maya del estado de Yucatán, Universidad Tecnológica Metropolitana, Colegio de Bachilleres del Estado de Yucatán, <http://www.indemaya.gob.mx/pdf/estudioregionaldelamigración.pdf>.
- Evans, R. Tripp, 2004, *Romancing the Maya: Mexican Antiquity in the American Imagination 1820–1915*, Austin, University of Texas Press.
- Faist, Thomas, 2010, “Diaspora and Transnationalism: What kind of dance partners”, en Rainer Baubock y Thomas Faist (Ed.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Farr, Marcia, 2006, *Rancheros in Chicagocan: language and identity in a transnational community*. Austin: Austin University Press.
- Favret-Saada, Jeanne, 2015, *The Anti-Witch*, Chicago, HAU Books.
- Ferrándiz, Francisco, 2011, *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Barcelona/México: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana—Iztapalapa.
- Fischer, Edward F., 2001, *Cultural Logics and Global Economics: Maya Identity in Thought and Practice*, Austin, University of Texas Press.
- 1999, Cultural Logic and Maya Identity Rethinking Constructivism and Essentialism, *Current Anthropology*, 40 (4), pp. 473-500.
- Fitzgerald, David, 2012, “A Comparativist Manifesto for International Migration Studies”, *Ethnic and Racial Studies*, 35:10, pp. 1725-1740.
- 2011, “Mexican Migration and the Law”, en Mark Overmyer-Velázquez, *Beyond la Frontera, The History on Mexico-U.S. Migration*, Oxford University Press, pp. 179-203.
- Fletcher, Peri Lynn, 1996, *La casa de mis sueños: Migration and Houses in a Transnational Mexican Community*, The John Hopkins University. (Tesis doctoral en filosofía)
- Flores López, José Manuel, 2010, “Primero la comunidad. Discurso armónico, conflicto y control social en un pueblo maya yucateco”, en Jesús Lizama Quijano (coord.), *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, México: CIESAS, Universidad de Oriente.
- Florescano, Enrique, 1999, *Memoria indígena*, México, Taurus.

- Fortuny Loret de Mola, Patricia, 2017, “Migrantes retornados: acechando sus vidas”, en Cornejo Portugal, Inés (coord.), *Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 129-144.
- 2011, “Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia Presbiteriana de la Misión”, en Severine Durín (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, CIESAS, EGAP, Instituto Tecnológico de Monterrey, pp. 139-154.
- 2009, “Transnational Hetzmek: From Oxnacab to San Francisco” en Lois Ann Lorentzen, Joaquin Jay Gonzalez III, Kevin M. Chun, and Hien Duc Do (eds.), *On the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity and Faith in New Migrant Communities*, Durham & London, Duke University Press, pp. 207-242.
- Fox, Jonathan, 2013, “Migrantes mexicanos indígenas”, en Tanalís Padilla (Coord.), *El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.346-387.
- 2006, “Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process”, *Latino Studies*, 4, pp. 39-61.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, 2004, “Introducción”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Porrúa, pp. 9-79.
- Fox, Jonathan y William Gois, 2010, “La sociedad Civil Migrante: Diez tesis para el debate”, *Migración y Desarrollo*, 7:15, pp. 81-128.
- Gabbert, Wolfgang, 2004a, *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatan since 1500*, Tuscon: University of Arizona Press.
- 2004b, Of Friends and Foes: The Caste War and Ethnicity in Yucatan, *Journal of Latin American Anthropology*, 9(19), pp. 90-118.
- 2001, “Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, México”, *Journal of Latin American Studies*, 33:3, pp. 459-484.
- Gahona, Eutimio Vera, 1925, Datos estadísticos de las escuelas primarias del estado, correspondientes al mes de enero de 1925. *Boletín de Educación Pública* 1:1, 16–17.
- Galván, Ruth Trinidad, 2008, Global Restructuring, Transmigration and Mexican Rural Women Who Stay Behind: Accomodating, Contesting and Transcending Ideologies, *Globalizations*, 5 (4), pp. 523-540.
- García, Martha, 2008, Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua, del alto Balsas, Guerrero, *Cuicuilco* 15.42 (enero-abril), pp. 77-96.
- García Zamora, Rodolfo, 2007, El Programa Tres por Uno de remesas colectivas en México. Lecciones y desafíos, *Migraciones Internacionales* 4(1), pp. 165-172.



- Gaskins, Suzanne, 2003, From Corn to Cash: Change and Continuity within Mayan Families, *Ethos*, 31(2), pp. 240-273.
- 2000, Children's Daily Activities in a Mayan Village: A Culturally Grounded Description, *Journal of Cross Cultural Research*, 34(4), pp. 375-389.
- Gaskins, Suzanne, y John A. Lucy, 1987, The Role of Children in Adult Culture: A Yucatec Case, presentado en el encuentro en conjunto de la Society for Psychological Anthropology y la American Ethnology Society, San Antonio, primero de mayo, México.
- 2005, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, México, CONACULTA.
- Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, 1992, "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration", en Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- Goldring, Luin, 1996 The Changing Configuration of Property Rights Under Ejido Reform., en Laura Randall (ed.), *Reforming Mexico's Agrarian Reform*, Londres, M. E. Sharpe, pp. 271-287.
- Gómez García, Pedro, 1998, Las ilusiones de la "identidad". La etnia como pseudoconcepto, *Gazeta de Antropología* [en línea], 14. Recuperado de [http://www.ugr.es/~pwlac/G14\\_12Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html).
- Gomis, Redi, 1994, "La circularidad migratoria en la migración México-Estados Unidos: algunas consideraciones metodológicas", en *La Migración Laboral Mexicana a Estados Unidos de América: una perspectiva bilateral desde México*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Good Eshelman, Catharine, 2005, "Perspectivas antropológicas sobre el impacto cultural de la migración", en *Memoria. Jornadas del migrante*, México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. LIX Legislatura, pp. 82-105.
- Guber, Rosana, 2011, *La Etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2004, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Barcelona: Paidós.
- 2001, *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*, Bogotá: Norma.
- Grimson, A., 2003, "Los proceso de fronterización: flujos, redes e historicidad", en C.I. García (comp.), *Fronteras, territorios y metáforas*, Colombia: Hombre Nuevo Editores, pp. 15-33.
- Güémez Pineda, 2015, "Cultura maya estremecida", *Encuentro Digital*, <http://www.encuentrodigital.com.mx/index.php/editorial/74->

[colaboradores/miguel-guemez-pineda/537-cultura-maya-estremecida](http://colaboradores/miguel-guemez-pineda/537-cultura-maya-estremecida), 9 de noviembre.

2001, Mujer “maya”, identidad y cambio cultural en el sur de Yucatán”, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 16 (217), pp. 3-11.

Güémez Pineda, Miguel A, Gaudencio Herrera Alcocer y Abelardo Canché Xool, 2008, “El triple reto de educar en el contexto indígena: Hacia una educación intercultural bilingüe en Yucatán”, Universidad Autónoma de Yucatán, Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”, recuperado de <http://www.mayas.uady.mx/articulos/triple.html>.

Guevara Baltazar, Alberto, 2005, Los grandes errores institucionales de la planeación del turismo

en México, Teoría y Praxis, 1 pp. 69-80.

Gutiérrez Martínez, Daniel, 2008a, “Etnicidad, creencias y desarrollo: una reflexión socio-histórica sobre las políticas de desarrollo en los pueblos indígenas”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores, pp. 109-152.

2008b, “Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores.

Guzmán Medina, Violeta, 2010, Youth, Poverty and Exclusion: Health Problems of Young Mayans in Yucatan, *Social Medicine Journal*, 5 (2), pp. 100-105.

2005, *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán. Identidad, cultura y poder*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

Hale, Charles R., 2002, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), pp. 485-524.

Hammersley, Martyn, Paul Atkinson, 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*, España: Paidós.

Hanks, William F, 1990, *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*, The University of Chicago Press.

Hernández Cruz, Rosa Elba, Gloria Mariel Suárez Gutiérrez, y José Antonio. López Digueros, 2015, Integración de una red de agroecoturismo en México y Guatemala como alternativa de desarrollo local, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13(1), ene-abr, pp. 191-205.

Herrera Carassou, Roberto, 2006, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, México: Siglo XXI Editores.

- Hervik, Peter, 2001, "Narrations of Shifting Maya Identities", *Bulletin of Latin American Research*, 20 (3), pp. 342-359.
- 1999, *Mayan People Within and Beyond Boundaries. Social Categories and Lived Identity in Yucatán*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- 1998, "Mysterious Maya of National Geographic", *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (1), pp. 166-197.
- Hirai, Shinji, 2015, "¡Sigue los símbolos del terruño!": etnografía multilocal y migración transnacional", en Marina Ariza y Laura Velasco (coords.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 81-111.
- 2014, La nostalgia, emociones y significados en la migración transnacional, *Nueva Antropología XXVII* (81), pp. 77-94.
- 2009, *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: UAM.
- Hirsch, Jennifer, 2003, *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*, Los Ángeles: University of California Press.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, New York:, Cambridge University Press.
- Hutchinson, Sharon, 1996, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*, Berkeley: of California Press.
- Iglesias Lesaga, Esther, 2011, "Las nuevas migraciones yucatecas: territorios y remesas", *Migración y desarrollo*, 9:17, pp. 69-90.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010, Censo de Población y Vivienda, recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>.
- International Organization for Migration (IOM), 2004, *Glossary on Migration*, Ginebra: IOM.
- International Monetary Fund, 2009, *International transactions in remittances: guide for compilers and users*. Recuperado de <http://www.imf.org/external/np/sta/bop/remitt.htm>.
- Iturriaga Acevedo, Eugenia, 2016, *Las élites de la Ciudad Blanca: discursos racistas sobre la Otredad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2011, *Las élites de la Ciudad Blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Joseph, Gilbert M., 1982, *Revolution from Without: Yucatan, Mexico and the United States, 1880–1924*. Durham: Duke University Press.
- Josephides, Lisette. 1997. “Representing the Anthropologist’s Predicament”, en James, Alison, Jenny Hockey, and Andrew- Dawson (eds.), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London y New York: Routledge, pp. 16-33.
- Juárez, Ana, 2002a, “Ongoing Struggles: Mayas and Immigrants in Tourist Era Tulum.” *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (1): 34-67.
- 2002b, “Ecological Degradation, Global Tourism, and Inequality: Maya Interpretations of the Changing Environment in Quintana Roo, Mexico.” *Human Organization* 61 (2): 113-124.
- Khagram, Sanjeev y Peggy Levitt, 2007, *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York: Routledge.
- Kanaiapuni, Shawn Malia y Katharine M. Donato, 1999, “The Effects of Migration on Infant Survival in Mexico”, *Demography*, 36, pp. 339-353.
- Kearney, Michael y Carole Nagengast, 1989, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California. Working Group on Farm Labor and Rural Poverty*, Working Paper 3, California: California Institute for Rural Studies.
- Kilani, Mondher, 1997, *L’invenzione dell’altro. Saggio sul discorso antropologico*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, 1998, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley, University of California Press.
- Kolb, Susana, 2015, *Disyuntivas corporales: hacia una teoría totonaca de la diabetes en Ixtepec, Puebla*. Tesis de maestría en Antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Kramsch, C., y Whiteside, A., 2008, Language ecology in multilingual settings. Towards a theory of symbolic competence, *Applied Linguistics*, 29(4), pp. 645-671.
- Kray, Christine A., 2005, “The sense of Tranquility: Bodily Practice and Ethnic Classes in Yucatán”, *Ethnology*, 44 (4), pp. 337-355.
- 2002, The Pentecostal Re-Formation of Self: Opting for Orthodoxy in Yucatán, *Ethos*, 29 (4), pp. 395-429.
- Labrecque, Marie France, 2018, *La migración temporal de los mayas de Yucatán a Canadá: la dialéctica de la movilidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2005, “Cultural Appreciation and Economic Depreciation of the Mayas of Northern Yucatán, Mexico”, *Latin American Perspectives*, 32 (4), pp. 87-105.

- Laburthe-Tolra, Philippe y Jean-Pierre Warnier, 1998, *Etnología y antropología*, Madrid, Ediciones Akal.
- La Jornada Maya. 2015, 29 de mayo, Comunidad Inmigrante oficializa el Día del Yucateco en California con el apoyo del Senado. Retrieved from <https://www.lajornadamaya.mx/2015-05-29/Yucatan-en-el-exterior>.
- 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 (Comps.), *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*, Tomo II, pp. 527-563. México, Colegio de Postgraduados.
- Le Guen, Olivier, 2012, Socializing with the Supernatural: The Place of Supernatural Entities in Yucatec Maya Daily Life and Socialization, en P. Nondédéo y A. Breton (eds.) *Maya Daily Lives: Proceedings of the 13<sup>th</sup> European Maya Conference*, Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein, pp. 151-170.
- Le Guen, Olivier, Jana Samland, Thomas Friedrich, Daniel Hanus y Penelope Brown, 2015, Making sense of (exceptional) causal relations. A cross-cultural and cross-linguistic study, *Frontiers in Psychology*.
- Lévi-Strauss, Claude (director), 1981, *La identidad. Seminario interdisciplinario*, Barcelona, Petrel.
- Levitt, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, University of California Press.
- Levitt, Peggy y Nadya Jaworsky, 2007, Transnational migration studies: past developments and future trends, *Anual Review of Sociology* 33 (1), pp. 129-156.
- 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.
- 2005, Indicadores diagnósticos de la migración en Yucatán, Mérida, Indemaya, Instituto Nacional de Anropología e Historia.
- Lewin Fischer, Pedro, y Estela Guzmán, 2006, Migración maya y política pública, México, CDI, [http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion\\_ago2006/1\\_pedro\\_lewin\\_estela\\_guzman\\_documento.pdf](http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion_ago2006/1_pedro_lewin_estela_guzman_documento.pdf), consultado el 24 de mayo de 2019.
- Lizama Quijano, Jesús, Lizama Quijano, Jesús, 2010a, “El pueblo maya y la sociedad regional, caleidoscopio de imágenes. A manera de introducción”, en Jesús Lizama Quijano (coord.) *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, CIESAS, UNO, México, pp. 11-28.
- 2010b, “Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria”, en Jesús Lizama Quijano (coord.) *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, CIESAS, UNO, México, pp. 115-146.

- 2007, *Estar en el mundo, Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, México, CIESAS, Colección peninsular.
- Lliteras, Eduardo, 2014, Los apocalípticos italo-mexicanos. Los secretos de la secta de Xul, *Emeequis*, 2 de junio, consultado el 17/4/2017.
- López Santillán, Ricardo, 2011, Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida. Mérida: UNAM-ICY-CONACULTA.
- 2007, Fronteras étnicas, formas de minorización y experiencias de violencia simbólica entre los profesionistas mayas yucatecos residentes en Mérida, *Península II* (1), pp.139-157.
- Lorente, David, 2010, Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México, *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1), pp. 85-100.
- Loret de Mola Vadillo, Silvia, 2016, ¿Existe racismo en Yucatán?, *Diario de Yucatán*, 14 de marzo, consultado el 14 de marzo de 2016, <https://www.pressreader.com/mexico/diario-de-yucatan/20160314/282029031336138>, consultado el 16 de marzo de 2019.
- Lynn López, Sarah, 2010, “The Remittance House: Architecture of Migration in Rural Mexico”, *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*, 17:2, pp. 33-52.
- Madianou, Mirca, y Daniel Miller, 2012, Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication, *International Journal of Cultural Studies*, 16 (2), pp. 169-187.
- Magazine, Roger, 2015, *El pueblo es como una rueda*, México, Universidad Iberoamericana.
- Mancillas Bazán, Celia y Daniel Rodríguez Rodríguez, 2009, “Muy cerca pero a la distancia: Transiciones familiares en una comunidad poblana de migrantes”, *Migraciones Internacionales*, 5:1, pp. 35-64.
- Marcus, Geroche Emmanuel, 1995, Ethnography in/of the world system: the emergence of multisited ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Marín Guardado, Gustavo, Ana García de Fuentes, y Magalí Daltabuit Godás (coord.), 2012, Turismo, globalización y sociedades locales en la península de Yucatán, México, Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 7, 275 pp.
- Martins Jr., Angelo y Caroline Knowles, 2017 Reflections on researching transnational migrants and the fieldworld challenges of studying co-nationals abroad, *Sociedad e Cultura* 20 (2), jul-dic., pp. 29-50.
- Martuccelli, Danilo, 2008, Para abrir la reflexión. Etnicidades modernas: identidad y democracia, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores, pp. 41-67.

- Matos, Paul Antoine, 2017, Alcoholismo en Yucatán, a la alza en este 2017, *La Jornada Maya*, 13 de septiembre, recuperado de <https://www.lajornadamaya.mx/2017-09-13/Alcoholismo-en-Yucatan--a-la-alza-en-este-2017>.
- Mattiace, Shannan L., 2009, "Ethnic Mobilization among the Maya of Yucatán", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 4:2, pp. 137-169.
- Mattiace, Shannan L. y Patricia Fortuny Loret de Mola, 2015, "Yucatec Maya Organizations in San Francisco, California. Ethnic Identity Formation across Migrant Generations", *Latin American Research Review*, 50:2, pp. 201-215.
- Mattiace, Shannan L. y Rodrigo Llanes Salazar, 2015, "Reformas culturales para los mayas de Yucatán", *Estudios Sociológicos*, 23 (99), pp. 607-632.
- Massey, Douglas S., Rafael Alarcón, Jorge Durand, y Humberto González, 1987, *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western México*, University of California Press.
- Massey, Douglas S. y Emiliano Parrado, 1994, "The Remittance and Savings of Mexican Migrants to the USA", *Population Research and Policy Review*, 13:1, pp. 3-30.
- Mauss, Marcel, 2009 [1925], *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores.
- McCracken, Grant. 1988. *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Méndez Lugo, Bernardo, 2007, "Migración mexicana transnacional. Una nueva identidad mexicana, entre asimilación y resistencia cultural en Estados Unidos", *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 60, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n060p12.htm>.
- Mestries, Francis. 2013. "Los migrantes de retorno ante un futuro incierto", *Sociológica* año 28 (78): 171-212.
- Montejo, Victor, 1999, *Voices from the Exile: Violence and Survival in Modern Maya History*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Moya García, Xavier, Arturo Caamal, Bernardino Ku Ku, Eulalio Chan Xool, Iván Armendáriz, Jorge Flores, Julieta Moguel, Margarita Noh Poot, Margarita Rosales, Juan Xool Domínguez, 2003, *La agricultura campesina de los mayas en Yucatán*, LEISA Revista de Agroecología, edición especial Ocho estudios de caso, vol. 19, pp. 7-17.
- Nadal, Marie-José, 2010, "Las representaciones indígenas de la autoridad: reflexiones sobre la diversidad cultural en las sociedades pluriétnicas", en Jesús Lizama Quijano (coord.) *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, CIESAS, UNO, México.
- Nagengast, Carol, Rodolfo Stavenhagen, y Michael Kearney, 1992, *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States*, Current Issue

Brief, 4, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego.

National Geographic Society, Modern Day Maya, <https://www.nationalgeographic.org/media/modern-day-maya/>.

Navarrete Linares, Federico, 2017, *Alfabeto del racismo mexicano*, México, Malpaso ediciones.

2016, *México racista: una denuncia*, México, Grijalbo.

2004a, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (coord.), *El Historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 29-52.

2004b, *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Navarro-Conticello, José y Emilio Moyano-Díaz, 2017, Metodología, temas y disciplinas en la investigación actual sobre migración internacional, *Sociedad e Cultura* 20 (2) pp. 138-153.

Oemichen Bazán, Cristina, 2013, “Introducción”, en Cristina Oemichen Bazán (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 11-34.

Oemichen Bazán, Cristina, y Francisca de la Maza Cabrera, 2019, Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile, Pasos. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17:1, enero-abril, pp. 53-64.

Ojeda Cerón, Carlos Rubén, 1998, *Migración internacional y cambio social: el caso de Peto, Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán. (Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas)

Olvera Ojeda, Roberto, 2017, “Jóvenes y migración en Mamita, Yucatán, en Cornejo Portugal, Inés (coord.), 2016, Juventud rural y migración mayahablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 95-127.

Ong, Aihwa, 1996, “Anthropology, China and modernities The geopolitics of cultural knowledge”, en Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological knowledge*, London: Routledge, pp. 60-92.

Ortiz Uribe, Monica, 2015, *Dreaming of San Francisco in the Yucatan*, BBC Mundo, 29 de marzo, consultado el 3 de abril de 2016.

Parrella Rubio, 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, pp. 241-257.

Parry, Jonathan, and Maurice Bloch (eds), 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press.



- Patch, Robert W., 1993, *Maya and Spaniard in Yucatan 1648–1812*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Passel, Jeffrey S. y D'Vera Cohn, 2008, *Trends in unauthorized immigration: Undocumented inflow now trails legal inflow*, Washington: Pew Hispanic Center.
- Pauli, Julia, 2002, “Residencia posmarital y migración: un estudio de caso de grupos domésticos en el Valle de Solis, Estado de México”, *Papeles de Población*, 34, pp. 191-219.
- Pavanello, Mariano, 2010, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna: Zanichelli.
- Paz Ávila, Lillian, 2018, *La construcción de la identidad yucateca frente al Estado nacional y la conflictividad interna (1821-1915)*, tesis de doctorado en historia y etnohistoria, México, ENAH.
- Pedone, Claudia, 2002, *Las representaciones sociales en torno a la inmigración ecuatoriana a España*, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (14), pp. 56-66.
- Peniche Moreno, Paola, 2002, *La diáspora indígena a las estancias yucatecas del siglo XVIII*, Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CDMX, 175 pp.
- Pérez Rendón, Alberto, 2011, *La salud y la salud mental de niños y jóvenes mayas en San Francisco*, San Francisco: Instituto Familiar La Raza Indígena, Health and Wellness Collaborative.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.), Pérez Ruiz, Maya Lorena, 2011, “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”, *Revista Alteridades*, 21 (42), pp. 65-75.
- 2008, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pfeiler, Bárbara, 1998 “El Xe'ek y la Hach Maya: cambio y futuro del maya ante la modernidad cultural en Yucatán”, en Andreas Koechert y Thomas Stolz (eds.), *Convergencia e identidad. Las lenguas mayas entre hispanización e indigenismo*, Hannover: Verlag für Ethnologie (Colección Americana, 7), pp. 125-140.
- 1996, "Yan difereensia waye' yeetel maaya yukataan" (un estudio dialectal), en U. Hostetler (Ed.), *Los Mayas de Quintana Roo: Investigaciones antropológicas recientes*, vol. 14, pp. 7-13.
- Piacenti, David, 2012, “Yucatec-Mayan Im/migration to the Mission and Edison Neighborhoods: A Comparison of Social Conditions and Im/migrant Satisfaction”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 28:1, pp. 95-132.
- Picard, Michel, 1996, *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*. Singapore, Archipelago Press.

- Pinkus Rendón, Manuel Jesús, 2005, *De la herencia a la enajenación. Danzas y bailes "tradicionales" de Yucatán*, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pintado Cervera, Oscar, 1982, Estructura productiva y pérdida de indianidad en Yucatán en el proceso Henequenero, Cuadernos de la Casa Chata 71. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pi-Sunyer, Oriol, R. Brooke Thomas, 2015, Tourism and Transformation of Daily Life Along the Riviera Maya of Quintana Roo, Mexico, *The Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, 20 (1), pp. 87-109.
- Pitarch, Pedro, 2008, "El imaginario prehispánico", *Nexos*, 372, recuperado de [http://historico.nexos.com.mx/vers\\_imp.php?id\\_article=1522&id\\_rubrique=670](http://historico.nexos.com.mx/vers_imp.php?id_article=1522&id_rubrique=670).
- 1996, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. FEC, México: 107-169. (Colocar atención de la 134 a la 169).
- Poole, Deborah, 1997, *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton University Press.
- Prat I Carós, Joan, 2007, En busca del paraíso: historias de vida y migración, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXII: 2, pp. 21-61.
- Pries, Ludger, 1999, *Migration and Transnational Social Spaces*, Ashgate, Aldershot. Alemania.
- 1998, "New Migration in Transnational Space", en Ludger Pries (Ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Ashgate, Aldershot.
- Quintal Avilés, Ella Fanny, 2005, "'Way Yano'One': aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Miguel Bartolomé (coord.) *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, México, INAH, pp. 289-367.
- Quintal Avilés, Ella, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales, 2003, "Solares, Rumbos y Pueblos: organización social de los mayas peninsulares", en Saúl Millan y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites*, 1, México, INAH, pp. 293-382.
- Quintal López, Rocío, 2015, Consulta para la Identificación de las Comunidades Mayas del Estado de Yucatán. Primera etapa, *Rumbo UCS*, 6 (11), pp. 7-11.
- 2011, "Impacto de la Migración en las Relaciones de Género dentro de las Familias "que se quedan" del Municipio de Tunkás, Yucatán", en Martín Echeverría Victoria, Marisol Cen Camaal, Gretty Escalante Góngora, y Rocío Quintal López, *Migración internacional en Yucatán. Transformaciones económicas, sociales y culturales en una comunidad migrante*, México, Universidad Anáhuac Mayab, pp. 113-143.
- Ramírez, Luís (ed.), 1995, *Género y cambio social en Yucatán*, Mérida, UADY.

- Rampton, Ben, 1995, Language crossing and the problematisation of ethnicity and socialisation, *Pragmatics*, 5 (4), pp. 485-513.
- Rastas, Anna, 2013, "Ethnic Identities and transnational subjectivities", en Paul Spickard (ed.) *Multiple Identities: Migrant, Ethnicity, and Membership*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 41-60.
- Ravenstein, Ernst, 1885, The Laws of Migration, *Journal of the Statistical Society of London*, 48 (2), pp. 167-235.
- 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, pp. 121-148.
- 2006, "Turismo y migración entre los mayas de Yucatán. Las nuevas milpas de Chan Kom", *Revista Española de Antropología Americana*, 36, pp. 149-162.
- Redfield, Robert, 1962 [1932], "Maya archaeology as the Maya see it", in *Human Nature and the Study of Society: the Papers of Robert Redfield*, Redfield, M. P. (ed.), Vol. 1, pp. 152- 160, University of Chicago Press (Chicago).
- 1944, *Yucatán, una cultura en transición*, FCE, México.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, 1934, *Chan Kom. Maya Village*, Washington, Carnegie Institution.
- Restall, Matthew, 2004, "Maya Ethnogenesis", *Journal of Latin American Anthropology*, 9(1), pp. 64-89.
- Restall Matthew y Wolfgang Gabbert, 2017, "Maya Ethnogenesis and Group Identity in Yucatán 1500-1900", en Beyyette, Bettany J., y Lisa J. LeCound (eds) "*The Only True People*". *Linking Maya Identities Past and Present*, Boulder, Colorado, University Press of Colorado, pp. 91-130.
- Restrepo, Eduardo, 2016, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Bogotá: Enviñon Editores.
- Rivera Dorado, Miguel, 1993, La mirada maya sobre las huellas de los antepasados, *Historia y Fuente Oral*, 9, pp. 91-101.
- Rodríguez Balam, Enrique, 2013, "Choles, mayas y mestizos en el sur de Yucatán", *Península*, 8 (2), pp. 65-85.
- Rodríguez Galaz, Yasmín, 2004, Xohuayán, pueblo sin hombres, *El Universal*, 3 de enero. Recuperado de <https://archivo.eluniversal.com.mx/primera/15704.html>.
- Rosales Gonzáles, Margarita y Amada Inés Rubio Herrera, 2010, "Entre la modernidad y la tradición: manejo de recursos en común y empresas sociales en comunidades mayas del sur de Yucatán", en Jesús Lizama Quijano (coord.), *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, México: CIESAS, Universidad de Oriente.

- Rosales Gonzáles, Margarita y Xavier Moya, 1999, “Diagnóstico socioproductivo y ambiental para el desarrollo sostenible. 1996-1999, Microrregión sur de Yucatán”, en Proyecto Peninsular de Desarrollo Participativo, PNUD-Semarnap-Misioneros A.C.-INAH, Mérida, mecanoscrito.
- Rose, Susan y Robert Shaw, 2008, “The Gamble: Circular Mexican Migration and the Return on Remittances”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 24:1, pp. 79-111.
- Rouse, Roger, 1989, *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Stanford University.
- Rugeley, Terry, 1996, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*, Austin: University of Texas Press.
- Ruiz Pérez, Maya Lorena, 2011, “Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desigualdad en la globalización”, *Sociedad y discurso*, 20, pp. 79-102.
- Saad Villegas, María, Enrique Javier Rodríguez Balam, y Josué Esteban Villegas Chim, 2018, *Caracterización de las comunidades mayas de once municipios del Estado de Yucatán*, Mérida: Comayeles, CONACYT, CIBIOGEM.
- Sahlins, Marshall, 1997, “O pesimismo sentimental e a experiênciã etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I)”. *Mana*, 3(1), pp. 41-73
- Salas, Spencer y Pedro Portes, 2017, *US Latinization: Education and the New Latino South*. Albany: SUNY Press.
- Sánchez Suárez, Aurelio, 2006, “La casa maya contemporánea. Usos, costumbres y configuración espacial”, *Península*, I, 2, pp. 81-105.
- Sariego-Rodríguez, J.L., 2003, Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México, en F. Lartigue and A. Quesnal (eds.), *Las dinámicas de la población indígena: cuestiones y debates actuales en México*, México, CIESAS, pp. 71-83.
- Sassen, Saskia, 2003, *Los espectros de la globalización. México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España. Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela*, FCE.
- 1999, *La Ciudad Global*. Nueva York, Londres, Tokio. Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires. EUDEBA.
- 1998, *Globalization and its discontents*, New York, The New Press.
- Savarino Roggero, Franco, 1997, «Religión y Sociedad en Yucatán durante el Porfiriato (1891-1911)», *Historia Mexicana*, v. 46, n. 3, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, pp. 617-651.
- Sayad, Abdelmalek, 2004, *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge: Polity.

- 1999, *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris: Seuil.
- Scheffler, Lilian, 1992, *Los indígenas mexicanos*, México, Panorama.
- Schramm, Christian. 2011. "Retorno y reinserción de migrantes ecuatorianos. La importancia de las redes sociales transnacionales". *Revista d'Afers Internacionals*, núms. 93-94: 241-260.
- Sepúlveda, Pablo, 2013a, "Diabetes, depresión y adicciones aquejan a yucatecos en California", 8 de julio en Unión Yucatán, <http://www.unionyucatan.mx/articulo/2013/07/08/cultura/merida/diabetesdepresionyadiccionesaquejanyucatecosencalifornia>, 8 de julio, consultado el 10 de marzo de 2015.
- 2013b, "Yucatecos en Estados Unidos. 30 mil yucatecos viven en California; 20 mil son mayahablantes", 5 de julio, en <http://www.unionyucatan.mx/articulo/2013/07/05/ciudadanos/merida/30-mil-yucatecos-viven-en-california-20-mil-son-mayahablantes>, consultada el 12 de enero de 2015.
- Sheller, Mimi y John Urry, 2006, The new mobilities paradigm, *Environment and Planning A*, 38, pp. 206-226.
- Sima Lozano, Eyder Gabriel, Moisés Damián Rosales Escudero, Pedro Antonio Be Ramírez, 2013, Actitudes de yucatecos bilingües maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán, *Estudios de Cultura Maya*, XLIII, pp. 157-179.
- Skinner, Jonathan y Dimitrios Theodossopoulos (eds.), 2011, Great Expectations. Imagination and Anticipation in Tourism, Providence, Beghahn.
- Solís Lizama, Mirian, 2017a, Desde el corazón del Puuc: narrativas de retorno de migrantes yucatecos, *Península*, XII (2), pp. 119-142.
- 2017b, Labor Reintegration of Return Migrants in Two Rural Communities of Yucatán, Mexico, *Migraciones Internacionales*, 9 (4), pp. 185-212.
- 2008, La dimensión cultural de las remesas colectivas: la experiencia de los clubes de migrantes de Kiní y Ucí, Yucatán, en Los Ángeles, California, tesis de maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte.
- Solís Lizama, Mirian y Patricia Fortuny Loret de Mola, 2010, "Otomíes hidalgüenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización", *Migraciones Internacionales*, 5:4, pp. 101-138.
- Spener, David, 2001, El contrabando de migrantes en la frontera con el noreste de México: mecanismos para la integración del mercado laboral de América del Norte, *Revista Espiral*, VII (21), pp. 201-247.
- Stavenhagen, Rodolfo, 2008, El mundo en el que caben muchos mundos: El reto de la globalización, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.),

- Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad, México*, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI Editores, pp. 381-395.
- Stephen, Lynn, 2007, *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, GB, Duke University Press.
- 1996, The Creation and Re-creation of Ethnicity: Lessons from the Zapotec and Mixtec of Oaxaca, *Latin American Perspectives*, 23 (2), pp. 17-37.
- Sullivan, P, 1989, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars*, Alfred A. Knopf, New York.
- Sumata, Claude, 2002, "Migradollars & Poverty Alleviation Strategy Issues in Congo (DRC)", *Review of African Political Economy*, 29, 93/94, pp. 619-628.
- Tanguieff, Pierre André, 2001, El racismo, *Debate Feminista* 12 (24), pp 3-14.
- 1994, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Bologna, Il Mulino.
- (ed.), 1991, *Face au racisme*, II vol., Paris, La Découverte.
- Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tedlock, Barbara, 1991, From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography, *Journal of Anthropological Research* 47 (1), pp. 69-94.
- Terán Contreras, Silvia. 1987. La estratificación social y el mercado en Oxkutzcab Yucatán, Escuela Nacional de Antropología e Historia. (Tesis de maestría)
- The World Bank, 2019, "Record High Remittances Sent Globally in 2018", 8 de abril, recuperado de <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2019/04/08/record-high-remittances-sent-globally-in-2018>.
- Topik, Steven C., y Allen Wells, 1998, *The Second Conquest of Latin America: Coffee, Henequen and Oil during the Export Boom*. Austin: University of Texas Press.
- Torres-Mazuera, Gabriela, 2016, *La común anomalía del ejido posrevolucionario. Disonancias normativas y mercantilización de la tierra en el sur de Yucatán*, México, México, CIESAS.
- Tsing, Anna., 2000, The global situation, *Cultural Anthropology*, 15 (3). (pp.??)
- Urry, John, 2007, *Mobilities*, Cambridge: Polity.
- U.S. Commission on Immigration Reform, 1997, "Becoming an American: Immigration and Immigrant Policy", Report to Congress.
- Valenzuela Arce, José Manuel, 1997, *Vida de barro duro. Cultura popular juvenil y graffiti*, México:

Universidad de Guadalajara, COLEF.

Van Gennep, Arnold, 1989, *Los ritos de paso*, España: Taurus.

Vapnarsky, Valentina y Olivier le Guen, 2011, The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relationships of the Contemporary Yucatec Maya of their Landscape, en Christian Isendahl y Bodil Liljefors Persson (eds.) *Ecology, Power and Religion in Maya Landscape: 11th European Maya Conference*, Malmö: Verlag.

Velasco Ortiz, Laura, 2005, *Mixtec Transnational Identity*, Tucson: University of Arizona Press.

2004, "Identidad y migración. Relato de vida", *Historia, antropología y fuentes orales*, 31, pp. 75-98.

2002, *El regreso a la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos*, Tijuana: El Colegio de México de la Frontera Norte.

Verduzco Igartúa, Gustavo, 2008, Desarrollo regional y uso de las remesas de los migrantes, *Estudios Sociológicos XXVI*.

Vertovec, Steven, 2009, *Transnationalism*, London, New York: Routledge.

2004, Migrant Transnationalism and Modes of Transformation, *The International Migration Review* 38 (3), pp. 970-1001.

2003, Migration and Other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization, *The International Migration Review* 37 (3), pp. 641-665.

Vettorassi, Andréa y Gustavo Dias, 2017, Estudos migratórios e os desafios da pesquisa de campo, *Sociedade e Cultura*, 20 (2), pp. 7-28.

Viladrich Grau, 1998, La regulación de la inmigración ilegal en Estados Unidos. ¿Qué podemos aprender de ella?, *Afers Internacionals*, 42, pp. 59-77

Villanueva Mukul, Eric, 1990, *La formación de las regiones en la agricultura: El caso de Yucatán*, Mérida, Yucatán: Maldonado Editores / Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Contaduría y Administración / Centro de Estudios para el Desarrollo Regional (Cedrac).

Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz y Miguel Antonio Güémez Pineda, 2016 "Lineamientos generales para el diseño de un modelo intercultural de atención a la salud de inmigrantes mayas yucatecos en San Francisco, California", *Península*, vol. XI, núm. 2, pp. 49-74.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2015, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, Hau Books.

2010, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz editores.

- 2004a, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2:1, pp. 3-22.
- 2004b Exchanging perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge*, 10 (3), pp. 463-484.
- Vidussi, Carla, 2015, 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, UNAM, IIFL FFyL. (Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos).
- Voss N., Alexander Wolfgang, 2002, "¿Qué significa 'maya'? Análisis etimológico de una palabra", en *Los investigadores de la cultura maya*, 10, II, Universidad Autónoma de Campeche, México.
- Wagner, Roy, 1972, *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion, USA: The University of Chicago Press.*
- Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, San Diego: Academic Press.
- Watanabe, John M., 1995, "Unimagining the Maya: Anthropologists, Others and the Inescapable Hubris of Authorship", *Bulletin of Latin American Research*, 14 (1), pp. 25-45.
- Weber, Eugen, 1976, *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870–1914*, Stanford, Stanford University Press.
- Weinstein Bever, Sandra, 2002, Migration And The Transformation Of Gender Roles And Hierarchies In Yucatan, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 31 (2), pp. 199-230.
- Wells, Allan, 1985, *Yucatan's Gilded Age: Haciendas, Henequen and International Harvester, 1860–1915*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wells, Allen and Gilbert M. Joseph, 1996, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatan, 1876–1915*. Stanford: Stanford University Press.
- Wejebe Shanahan, May, 2011, Rasgos identitarios y estigma: La nueva ruralidad en San José Tzal, *Península*, VI (1), pp. 111-135.
- Whiteside, Anne, 2006, *"We are the Explorers": Transnational Yucatec Maya-speakers Negotiating Multilingual California*, tesis de doctorado, University of California, Berkeley.
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller, 2002, Methodological nationalism, and beyond nation-state building, migration and the social science, *Global Networks* 2 (4), pp. 301-334.



Worley, Paul, 2010, Live from Portland, Yucatán: Felipe de Jesús Castillo Tzec and the Transnational Maya Experience, *The Latin Americanist*, June, pp. 31-55.

“Xohuayán, tierra sin ley y zona de vandalismo”, 2017, *El sur de Campeche*, 22 de marzo.

Zúñiga, Elena, Paula Leite y Luis Acevedo, 2005, La migración México-Estados Unidos. Panorama regional y estatal México: Consejo Nacional de Población, <http://www.conapo.gob.mx>, consultado el 15 de mayo de 2018.