



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Identidad étnica y organización religiosa en el oriente de
Yucatán, México.**

ELLA FANNY QUINTAL AVILÉS

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Leonardo Tyrtania Geidt

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Francisco Javier Fernández Repetto



México, D.F.

Abril, 2011

*A las mestizas, mestizos, mayeras,
mayeros, mayas y macehuales de los
pueblos y ciudades de la Península y del
mundo entero*

Í N D I C E

Introducción	5
El problema y los objetivos	13
Teorías y conceptos sobre etnicidad e identidad étnica. Tres revisiones	15
Una perspectiva reciente: el giro decolonial	27
Etnicidad e identidad étnica desde Latinoamérica	32
Las identidades y lo étnico	36
Adams y la naturaleza sustantiva de la etnicidad	37
La cuestión de la identidad según Adams	42
Las identidades sociales y colectivas	43
Un intento de síntesis para esta tesis	47
El contenido de la tesis	51
Agradecimientos	53
Capítulo I	
Categorías étnicas en Yucatán	56
1. Revisión histórica	56
2. Principios de la Colonia	59
3. Las formas de identidad colectiva. Autoidentificaciones y heterodenominaciones en la zona de los Cupules	70
4. Los mayas como mayas	87
Capítulo II	
Los diacríticos de la identidad étnica	89
1. La lengua maya en la Península	90
2. Los apellidos	97
3. El vestido: hipiles y alpargatas	100
4. La cultura maya y el trabajo	105
5. Una dimensión clave de la etnicidad en la Península: "raza" y discriminación	117

6. Breves comentarios	121
Capítulo III	
Acerca de los etnónimos y las categorías étnicas de y para los mayas	122
1. Mestizos, mayeros y macehuales	122
2. Los mestizos yucatecos	134
Capítulo IV	
Etnicidades internas: los mayas según los mayas	154
1. Los indios no existen	155
2. Los mayeros y macehuales del sur y oriente de Yucatán	171
3. Algunas reflexiones	186
Capítulo V	
Organizaciones religioso-ceremoniales en el oriente de Yucatán	191
1. Cuatro "modelos" organizacionales	191
2. "Lo antiguo": el <i>kuuch</i>	196
3. El sistema de compañías o "el sistema de cargos" en la Península de Yucatán	218
4. Los gremios	226
5. La fiesta del pueblo. El sistema de diputados de fiesta	258
VI Conclusiones	266
Bibliografía	273
Apéndices	289
1. Apéndice de mapas	
2. Apéndice estadístico	
3. Apéndice de fotografías	

INTRODUCCIÓN

Las tareas de investigación que sustentan esta tesis tienen una larga historia. Parte de la misma se expresa en el título de la tesis: Identidad étnica y organización religiosa en el oriente de Yucatán, México. Dos de las temáticas que me han interesado desde hace tiempo.

Primero, la "cuestión étnica" fue el tema a mediados de los setentas del siglo XX, de mi primera y única práctica de campo antes de obtener la pasantía. Cinco estudiantes de la carrera intentamos entender cuáles eran y si existían expresiones de identidad étnica entre los pobladores de una colonia de migrantes del campo yucateco a la ciudad de Mérida. Nuestro enfoque provenía sobre todo de algunos conceptos de Cardoso de Oliveira, entre ellos: fricción interétnica, identidad étnica, identidad negada, entre los más importantes (1992) y de los planteamientos de Barth (1976) acerca de la identidad étnica como proceso de autoadscripción y adscripción por otros.

Nuestra práctica de campo se orientaba además en contra de las propuestas de quiénes veían a la población del campo como campesinos en vías o no, de proletarización.

No tuvimos mucho éxito: sólo recuerdo tres "descubrimientos". Los niveles de pobreza de los migrantes. Que los habitantes mayahablantes de la colonia evitaban utilizar este idioma en público. Y que si en una familia indígena, dadas las características del genotipo de los padres, nacía una niña blanca y rubia, se consideraba impropio que los padres la vistieran con el "hipil" maya; esto es, el diacrítico autorreconocido de identidad étnica femenina era el "hipil" que aparecía por lo tanto incongruente con un fenotipo blanco. Se daba entonces, "naturalmente" el cambio étnico.

En esos días, este relativo fracaso de investigación, nos lo atribuimos sobre todo a deficiencias en nuestra formación profesional. Seguramente sí existía una identidad étnica pero no pudimos "encontrarla", en parte porque no supimos hacer las preguntas adecuadas, en parte porque, concluíamos, se trata de una *identidad negada* que no se expone ante la gente de la "otra" etnia.

Más de una vez he tenido la impresión de que en la Península de Yucatán, las comunidades y las poblaciones que la antropología, el Estado y las organizaciones llaman hoy mayas, se comportan de una manera "inadecuada" respecto de lo que la antropología dice que deberían ser: una se esfuerza por encontrar sistemas de cargos, mercados solares, el papel central de la institución del compadrazgo, el chamanismo de viajes mágicos en busca del alma del paciente, el robo del alma, etc., etc. Esta primera "investigación" que junto con otras compañeras realicé sobre la identidad étnica, inauguraba estas búsquedas difíciles.

Sin embargo, cuando a principios de los ochentas, llevé a cabo investigaciones sobre sindicalismo petrolero en Poza Rica, Veracruz, la identidad, aparecía por doquier: los petroleros eran para ellos y para todos, "los petroleros", y, sobre todo "los de planta". Sus uniformes, sus cascos, sus botas, sus "loncheras", eran emblemas de una identidad obrera que los hacían más que evidentes en las calles de una ciudad que surgió y vivía a partir de la producción de hidrocarburos. Y se trataba de una identidad que, pasando por lo sindical, se explicitaba con base en la conciencia de pertenecer a la "aristocracia obrera" del país, misma que para vivir como tal, había abdicado al control férreo de sus líderes antidemocráticos (Quintal, 1994^a).

Una experiencia de investigación que junto con otra investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), realicé sobre el tema de la identidad en el pueblo de la Candelaria, en Coyoacán, México (Mora y Quintal, 1989), fue especialmente interesante porque se trataba de sustentar "con datos de carácter etnográfico" la lucha de este pueblo contra la afectación de sus terrenos por la urbanización. En este caso la identidad del pueblo se expresaban no sólo en el "diálogo" festivo-religioso que con otros pueblos de Coyoacán sostenían los de La Candelaria a través de sus imágenes y las celebraciones que en su honor organizaban los habitantes, sino que de forma muy importante, se trataba de una identidad en parte evidentemente "elaborada" por un grupo, "el grupo del eje", formado para defender los terrenos del pueblo de los avances expropiadores y

privatizadores de la urbanización, representados éstos por la delegación y el gobierno de la ciudad de México.

Fue así como empecé a interesarme por el tema del catolicismo popular. Y por eso cuando comencé a trabajar en Yucatán y lo hice con una investigación sobre producción de artesanías en la ciudad de Valladolid en el oriente de Yucatán, no dejaba de atraerme todo tipo de información relacionada con las celebraciones y los festejos colectivos a los santos. A principios de los noventas, Valladolid parecía ser una ciudad bastante "devota". Grupos de personas llevando estandartes y pabellones, acompañados de música tradicional y del ruido de "voladores" (cohetes) tomaban las calles del centro y de los barrios y colonias con frecuencia. Los talabarteros y los plateros, los dos sectores del artesanado vallisoletano que estaba investigando, reportaban que su temporada más productiva era durante los festejos a la Virgen de la Candelaria, en el barrio del mismo nombre, pues para esta celebración, familias de agricultores de todo el *hinterland* urbano venía a la ciudad y usaban estos viajes para "gastar" dinero - mismo que provenía sobre todo del excedente de las milpas y del trabajo asalariado que algunos desempeñaban en los ranchos ganaderos del nororiente de Yucatán y en las empresas de la industria de la construcción en el Caribe mexicano - en la compra de "alpargatas" los hombres y de "alhajas" las mujeres.

Al concluir el proyecto sobre artesanías vallisoletanas, empecé una investigación sobre "organizaciones del catolicismo popular y formas de celebrar en el oriente de Yucatán".

En tanto yucateca-meridana, hija de un migrante proveniente hacia fines de los años veinte, de la antigua zona henequenera del poniente del estado, tenía yo experiencia, hoy se que superficial, sobre las maneras de festejar a los santos en la zonas rurales e indígenas de la Península. Este conocimiento previo, resultó un verdadero obstáculo para mi indagación en el oriente de la entidad, región yucateca con una historia social bastante diferente de aquella de donde provenía mi familia paterna y zona con la que yo había tenido relativo contacto.

Entonces había, y quizá aún existe, un cierto desconocimiento por parte de los yucatecos, mayas y no mayas, en el sentido de que la cultura y las formas de

vida de la población indígena no son homogéneas en la península. No sólo en castellano sino también en maya, lo que una palabra significa en una zona de la península, tiene otro sentido cuando no otro significado, en otra. Y no sólo las palabras. También cuestiones básicas como la misma concepción del tiempo. No estoy hablando aquí del famoso tiempo cíclico mesoamericano, sino simple y sencillamente de cuando empieza y cuando termina el día. Y es por esto quizá que en comunidades y poblaciones del oriente de Yucatán y del centro de Quintana Roo, los cambios horarios oficiales, rigen para las instituciones del Estado y para todo lo que tiene que ver con ellas, pero no para la cotidianidad de la gente y de sus familia, donde impera "la hora verdadera" o como dicen en el centro de Quintana Roo "la hora rebelde"¹.

Así que, "mal informada" por mi experiencia vital previa, empecé mi investigación sobre las formas organizativas del catolicismo popular en el oriente de Yucatán, más concretamente en la ciudad de Valladolid y los municipios y comunidades del *hinterland*, zona que los investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Yucatán (Morales y otros, 1990). Habían "bautizado" a fines de los años ochenta como "oriente tradicional": comunidades mayas dedicadas a la milpa, migración principalmente estacional, importancia de las relaciones de parentesco y añadiría, formas singulares de organizarse para rendir culto a los santos².

Más adelante, pude darme cuenta de que a estas formas de organización con fines religiosos equivalía un estilo, sobre todo en comunidades mayas, que no en aquellas de tipo biétnicas, de gobierno comunitario, a través de un sistema de guardias comunitarias y un compartir los puestos de autoridad entre los hombres principales de los más importantes "linajes" de las comunidades.

Gran influencia tuvo en mis tareas de investigación, la lectura a mediados de los ochentas del libro de Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival* (1984). En este texto, la autora propone que fue la cofradía mayanizada, la institución que, funcionando como el eje de la

¹ Comunicación personal Teresa Quiñones, investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Yucatán.

² Ver apéndice de mapas.

organización y gobierno de los pueblos y comunidades mayas, permitió la sobrevivencia de la sociedad indígena. La autora presentaba cómo habían sido retraducidos, los cargos y los puestos de autoridad de las poblaciones mayas del momento del contacto, a aquellos de la cofradía y del cabildo mayas y cómo las cajas de comunidad y las cajas de cofradía llegaban a ser un solo "tesoro" que permitía a las comunidades no sólo la veneración de los santos garantes de su bienestar sino también el pago de los tributos y demás cargas económicas.

Mi alma etnográfica, me hacía preguntarme una y otra vez: ¿cómo eran esas fiestas? Y sobre todo ¿cómo se organizaba la gente para sufragar los gastos y llevar a cabo las celebraciones? Si bien Farriss hablaba de la existencia en la época colonial, de un sistema de cargos, la revisión de las obras en las que basaba su afirmación, sobre todo la tesis doctoral de Philip Covington Thompson (1978) sobre la población de Tekanto, en el siglo XVIII, hacía pensar más bien en un "sistema de cargos a la yucateca" pues la presencia y permanencia de los *almejeno'ob* o nobles mayas en los puestos más altos de la "escalera" hacían dudar de un sistema estrictamente rotativo y hacia arriba de manera generalizada.

Por otro lado, el apartado del *Handbook of Middle American Indians* (1967) escrito por Cancian acerca de la organización política y religiosa, no hablaba de sistema de cargos entre los mayas yucatecos.

En la primera mitad de los ochentas, un investigador de la Facultad de Antropología de la Universidad de Yucatán (Fernández, 1988) había empezado a estudiar los gremios, institución decimonónica que, como veremos, es la forma más generalizada de organización, aunque con amplias variaciones, en las celebraciones populares a los santos en Yucatán y cada vez más en Campeche y Quintana Roo, y lo había hecho sobre todo en la zona urbana de Mérida. El trabajo buscaba destacar el carácter popular de esta manera de participar en el catolicismo. Este carácter puede aún hoy ser constatado en el simple hecho de que la iglesia oficial en Yucatán busca implementar formas alternativas de festejar a las imágenes utilizando propuestas organizativas "desde arriba", haciendo caso omiso de las directrices de la inculturación del evangelio.

Antes, a fines de los setentas y principios de los ochentas, tres estudiantes de antropología (González, Lara y Mendiburu, 1981) habían elaborado su tesis de licenciatura acerca de la organización social del barrio de La Candelaria, en la ciudad de Valladolid, y habían incluido un importante apartado acerca de los gremios que en honor de la imagen patrona de este barrio de origen colonial en esta ciudad del oriente yucateco, tienen lugar de fines de enero a principios de febrero. Esta tesis buscaba mostrar la relación entre la participación en los gremios y las características de la estratificación social. Así, mientras por un lado se ponía énfasis en la autonomía de la organización popular de una colonia, antiguo pueblo maya conurbado a Mérida, por otro, se intentaba mostrar cómo los gremios eran un medio a través del cual se reproducía la estratificación tradicional de barrio.

Con estos antecedentes empecé una investigación sobre los gremios en Valladolid. Me centré así en las llamadas "Noches de octubre", una celebración que la población católica de Valladolid lleva a cabo cada año en el citado mes, en honor del santísimo sacramento. Consiste esta celebración en la veneración que cerca de veinte gremios, efectúan cada uno un día, presentándose consecutivamente al templo parroquial con música, y voladores (cohetes). La veneración, incluye, en teoría, la asistencia a misa "en su día", por parte de los socios de cada gremio y la participación el último día de los festejos - por lo general un domingo - de todos los gremios en la procesión con el santísimo sacramento (representado en una hostia en una custodia de oro o de plata).

Estos festejos son conocidos como "los que en honor del Santísimo tienen lugar en el templo parroquial del centro de la ciudad", denominación que busca destacar el hecho de que es *toda la ciudad* - representada en el templo católico del *centro* - y no alguno de los barrios quien rinde culto al santísimo. Esto es, destaca el carácter pluriclasista de la celebración en la que participan agremiados, tanto los "ricos" (reunidos sobre todo en el Gremio de Comerciantes) como los pobres, "significados" en el Gremio de Obreros y Campesinos de Valladolid.

Pero, "andando con los de los gremios" de Valladolid, tuve conocimiento de las relaciones que algunos de éstos (el de Obreros y Campesinos y el de

Agricultores y Ganaderos) tienen con "gremios" de las poblaciones mayas del *hinterland* urbano.

Conducida por los gremios de la ciudad hacia los de las comunidades mayas me encontré pronto con formas organizativas del catolicismo popular que habían sido etnografiadas únicamente y en forma parcial por los investigadores de la Institución Carnegie de Washington en Tuzik, Chan Kom y Dzitas, tres de las localidades incluidas en el famoso *continuum folk-urbano* de Robert Redfield (Redfield y Villa Rojas, 1934; Redfield, 1941; Villa Rojas, 1945).

Una de estas formas organizativas, es el sistema de "diputados de fiesta". Basado en la cofradía, quizá la cofradía mayanizada de Farriss, incluye entre sus "cargos" los de prioste y diputado y es hasta hoy la institución que está en la base de lo que en las comunidades de oriente yucateco se conoce como "la fiesta" o "la fiesta del pueblo".

Definida por los habitantes de la región como una celebración en honor de la virgen, el santo o la santa patrona, tiene como elementos centrales, la corrida de toros y los bailes y presupone algún tipo de ganadería de prestigio entre los habitantes de las poblaciones que dicha celebración organizan. Esta forma organizativa, está casi ausente en comunidades de otras regiones de la entidad y en su forma "ideal" es entendida como una muestra de devoción en la que sus organizadores, los diputados de fiesta, se involucran en principio sin ningún interés económico, tal y como sucede en las comunidades mayas yucatecas donde los comerciantes y ganaderos han sustituido a los diputados bajo la figura de "empresarios de la fiesta".

Empeñada en constatar si había variaciones significativas en este sistema en diferentes poblaciones del *hinterland* vallisoletano, buscaba asistir a cuanta fiesta me fuera posible en las localidades mayas ubicadas hacia las cuatro direcciones cardinales de Valladolid. Así, una compañera del INAH³ que investigaba cooperativas de artesanías en la región de Valladolid, me informó de una celebración a la que llaman "el baile del atole" y que tiene lugar en la cabecera municipal de Temozón, al norte de Valladolid.

³ Lourdes Rejón Patrón.

Como pude comprobar cuanto asistí a dicha localidad, se trata de una "danza" de mujeres jóvenes que llevan en una mano jícaras de atole. Esta danza tenía ocasión en el marco de los festejos de una celebración en honor de San Isidro Labrador.

Temozón es una cabecera municipal que como la mayoría de las de la entidad, tiene población maya y no maya. Esta última, que se caracteriza, como suele suceder en otras cabeceras municipales, por sus apellidos en castellano y por considerarse el estrato social y económico mejor situado, vive en el centro de la población. Agricultores, campesinos y asalariados con apellidos mayas viven en los barrios. En este caso, "la dueña" o "patrona" de la imagen de san Isidro, vive una zona que ella misma considera los límites poco definidos entre el "centro" y el barrio de san Juan. Año con año entre el 6 y el 15 de mayo, gente, casi toda de los barrios de la población, participan en una celebración en honor de la citada imagen. Llamam a la celebración el *kuuch*, palabra maya que significa cargo, carga, oficio u obligación. Además de los varios sentido en los que en la cosmovisión maya se ha usado y se usa la palabra, en este caso, hace referencia sobre todo a una organización que con base sobre todo en intercambios de servicios, trabajo y productos, une a varias familias de una localidad bajo las "órdenes" de un hombre al que durante un año llaman también *kuuch* o el *kuuch* (carguero o encargado) y que tiene como función u obligación ponerse al frente de todas las tareas que la celebración conlleva.

Como puede verse, mi trabajo no era de comunidad sino que seguía y perseguía todas aquellas celebraciones, fiestas y festejos colectivos a santos, santas o la virgen patronos (as) de pueblos y barrios⁴ en los que la iglesia oficial (el sacerdote) tuviera poco que decidir. Y así encontré "kuuches" en un barrio de Valladolid en honor a la santa Cruz y en un pueblo maya del mismo municipio de Temozón. Solo que aquí, en Hunukú, el *kuuch* se hacía en honor del la cruz del santo Cristo de San Román, a fines de abril y principios de mayo, coincidiendo con

⁴ No intenté conscientemente ninguna forma de etnografía multisituada (Marcus, 2001), sólo trataba de entender las diferentes variantes organizativas que se da la gente para venerar a sus imágenes y eso me llevaba de una comunidad y de un municipio a otro.

las celebraciones que en otras localidades de Yucatán, se hacen a la santa Cruz (tres de mayo).

En este pueblo maya el culto al santo patrono, se lleva a cabo un año con el "sistema de diputados de fiesta" y otro con el sistema del *kuuch*. Como veremos, *grosso modo* la diferencia estriba sobre todo en que en el primer caso hay corridas de toros y bailes todos los días de fiesta y en el segundo, no hay ni diputados, ni corridas, ni bailes, pero esta diferencia implica formas organizativas diferentes.

Es un hecho que el *kuuch* es una forma organizativa poco compleja si se la compara con el sistema de "diputados de fiesta" y por eso es propio de pequeñas localidades mayas, de barrios, de pequeños ranchos familiares o permanece al lado de la fiesta organizada por diputados o por empresarios, en localidad mayas de cierta talla, como es el caso de Hunukú.

Todo lo que antecede puede explicar que cuando se me presentó la oportunidad de hacer el doctorado, haya decidido intentar relacionar estas formas organizativas y sus prácticas rituales con tanta presencia en la vida de las comunidades mayas de Yucatán y sobre todo en las del oriente, ubicadas en el *hinterland* vallisoletano, con la(s) forma(s) en que se expresa(ba) la identidad étnica.

El problema y los objetivos

A fines de los años ochenta (1988) se publicó el libro *La dinámica social de los mayas*. En este libro, Miguel Bartolomé, destacaba el papel central de los "herederos del alto conocimiento maya", de los herederos de los antiguos sacerdotes-chamanes mayas, en la reproducción de la etnia y la identidad mayas. Dado que estos especialistas se ponían al frente de rituales de carácter agrícola, me pareció importante entender cómo y si las organizaciones que los mayas ponían a andar para venerar a los santos, las santas y la virgen, eran, como había apuntado Farriss para la cofradía mayanizada de la época colonial, centrales en la reproducción y el mantenimiento de la identidad étnica maya.

Me propuse entender cómo funcionan los gremios, el sistema de diputados de fiesta y el *kuuch* en tres diferentes poblaciones del oriente: la ciudad de Valladolid, la cabecera municipal de Temozón y la comunidad maya de Hunukú.

Esto es, si a través de las relaciones y prácticas asociadas al culto a los (las) santos (santas) patrones (patronas), se daban procesos de identificación étnica y si el desempeño de aquellas en comunidades y localidades de diferente composición étnica incidía o no en identidades diferenciadas.

La razón de elegir tres localidades fue que esperaba que los modelos organizativos en cuestión "funcionaran" de forma diferente en una ciudad bi-étnica con una amplia proporción de su población dedicada a actividades no agrícolas, una localidad, también bi-étnica pero con un amplio porcentaje de su población dedicada a las labores del sector primario y una comunidad maya con prácticamente el total de sus habitantes dependiendo en gran medida del cultivo del maíz.

Pensaba además, que en las localidades con población maya y yucateca no maya, en los gremios y las fiestas, en los que participan mayas y no mayas, encontraría señales de "fricción interétnica" y tensiones en las actividades culturales que involucraran a personas en las que la identidad maya fuera importante en su más amplia definición identitaria. Por otro lado, suponía que en la comunidad maya, sus pobladores expresarían *motu proprio* su opinión en el sentido, de que sus formas de venerar a los santos, las santas y la virgen eran la manera "legítima" (palabra común en la región incluso entre quienes hablan poco el castellano) de hacerlo.

Valladolid tiene gremios con participación de los católicos de la ciudad en el templo del centro en el mes de octubre, fiesta en el barrio de la Candelaria (enero-febrero) y gremios en los barrios de Sisal (julio) y Santa Lucía (septiembre). Tiene también un *kuuch* en el barrio de Sisal (mayo). Temozón tiene una fiesta en agosto (a la virgen de la Asunción), una celebración con gremios en abril, a la que llaman "40 horas" y dos "kuuches" de barrio, uno a la santa Cruz y otro a san Isidro. Hunukú tiene una fiesta en abril-mayo a la santa Cruz de san Román y al siguiente año, los días 2 y 3 de mayo un *kuuch* también, en honor de la citada

cruz. A veces se lleva a cabo un *kuuch* en el mes de diciembre en honor de la virgen de la concepción. La diferencia entre el *kuuch* de barrio y el de comunidad es obviamente el "nivel de integración" en el que se supone funcionan, siendo la lógica organizacional la misma en uno y otro caso.

Mis responsabilidades laborales cambiaron, y vale decir, también se ampliaron mis perspectivas de investigación a fines de 1999. Asumí la coordinación del equipo regional de un proyecto de etnografía de las regiones indígenas de México, que a nivel nacional lleva a cabo el INAH. Desde entonces he dirigido trabajos de investigación en varias regiones indígenas de la península y he aprendido de otros procesos y otros modelos organizativos del catolicismo popular. En este sentido aunque la tesis fue pensada a partir de la región oriental del estado, el análisis y la reflexión que se presentan no han dejado de beneficiarse de las discusiones colectivas que han tenido y tienen lugar entre los miembros del proyecto regional de etnografía a mi cargo. Los tres casos etnográficos en relación con las formas organizativas del catolicismo en el oriente de Yucatán, han sido producto sin embargo, de trabajos de investigación propios, mismos que inicié desde principios de la década de los noventa del siglo XX.

Teorías y conceptos sobre etnicidad e identidad étnica. Tres revisiones

La cuestión étnica y sobre todo la cuestión de la identidad, han sido quizá más que otras, complicadas, difíciles, controvertidas, en los estudios y discusiones teóricas en ciencias sociales y humanidades. Su aparición en la literatura académica, data de la publicación en 1969 del conjunto de trabajos compilados por Barth en el libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*. En la Introducción del mismo, F. Barth define al grupo étnico en términos organizacionales y destacaba la identidad étnica como clave en la reproducción de las fronteras étnicas. Entiende la identidad étnica como el resultado de un proceso de autoadscripción y adscripción por otros. De esta manera no es el aislamiento lo que propicia el surgimiento y el mantenimiento de la identidad y la etnicidad sino el contacto y el contraste con

otros grupos y /o categorías sociales. La identidad étnica se expresa o se explicita en rasgos culturales y valores que no constituyen toda la cultura del grupo o el colectivo, sino aquellos que a partir de la dialéctica de las relaciones con los otros, son definidos como emblemas identitarios (1976:9-49).

Concepto, cuya discusión emerge en la disciplina antropológica en el contexto del estudio de lo étnico, el de la identidad o las identidades, sean éstas entendidas como "identidades sociales", "culturales" o identidades colectivas"⁵ aparece por doquier sobre todo a partir de los años ochentas.

Prácticamente cada libro y/o cada artículo o ensayo sobre el tema, empieza diciendo a) que el concepto de identidad está escasamente definido o definitivamente mal definido y b) que el creciente interés sobre el tema se explica (según la época en que haya sido escrito el trabajo) por los procesos de descolonización sobre todo en África después de la segunda Guerra Mundial, por las guerras en Europa oriental a raíz de la caída del régimen soviético, por el proceso de globalización que amenaza con homogeneizar las culturas locales.

De los estudios de lo identitario en términos de lo étnico y lo racial se ha pasado a los que abordan la identidad desde el punto de vista cultural, esto es, los que tienen que ver con las relaciones de género, con lo *queer* y con lo subalterno.

Tema y concepto "maldito" y peligroso⁶ para algunos, pero necesario para otros⁷, en nuestro días, el de la identidad permanece como terreno abierto al trabajo de investigación.

A pesar de que es común, en estudios sobre lo identitario y sobre la identidad étnica empezar con la afirmación de que el tema es relativamente nuevo (Giménez, 2009), de hecho se han escrito ya algunas revisiones comprensivas acerca de los enfoques teóricos relativos a la temática.

⁵ Estas diferentes formas de "predicar" la identidad no son idénticas pero se traslapan. Porque ¿qué identidad hay que no surja de relaciones sociales o que no se exprese en alguna forma culturalmente?. Por cuanto al concepto "identidades colectivas" es el que más reticencias causa en los investigadores que ven en esta formulación el riesgo de caer en ideologías conservadoras y fundamentalistas.

⁶ En relación con la identidad étnica y la atnicidad Davidson, (1999) planteaba como algo "deshonesto" hablar de etnicidad.

⁷ Hall (2003) destaca la pertinencia del tema en la actualidad.

A continuación se hará una síntesis de tres de estas revisiones sobre el tema de la etnicidad y la identidad étnica. En primer lugar, la de Richard Thompson de fines de los ochentas (1989), la de Sokolovskii y Tishkov (1997-8) y la de E. Restrepo (2004a).

Thompson en su libro *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal* (1989), empieza reconociendo que aunque hay muchos desacuerdos en cómo concebir la desigualdad étnica, es éste un problema que debe ser afrontado por las disciplinas sociales.

.... theorists disagree about how to *conceive* the problem of racial and ethnic inequality and discover the "facts" concerning it even as they agree that the issue is a problem of human existence that needs to be confronted (1989:1) (cursivas y comillas en el original).

Escrito desde la problemática de los conflictos étnicos y raciales en Estados Unidos, el autor dice que su libro constituye una crítica a las teorías que quieren explicar la propensión de los grupos y los individuos a organizarse y clasificarse con base en las características morfológicas o culturales, esto es, lo que el autor llama las teorías de "la naturaleza étnica de la humanidad" (1989:1).

Algunas teorías proponen que la identidad étnica es natural. Dos tipos de teorías explican la persistencia étnica en este sentido. La sociobiología es una de ellas. Para esta teoría, la etnicidad es expresión de nuestra naturaleza genética. La segunda teoría ha sido llamada teoría de los sentimientos primordiales; plantea que la etnicidad llena la necesidad humana psicológica y natural de identidad y que la necesidad básica de afiliación grupal es satisfecha por la identidad étnica (1989:11).

Otros enfoques, a los que Thompson llama teorías sociales de la etnicidad, explican el comportamiento étnico como complejamente determinado por factores sociales. A diferencia de las teorías biológicas, las teorías sociales argumentan que los grupos étnicos están "hechos" y ven la "naturaleza étnica" como socialmente determinada (1989:12-13).

Para la sociobiología, que parte de posiciones universalistas, los sentimientos étnicos y raciales están basados en nuestra estructura genética. Los genes humanos en tanto que genes de animales están predispuestos a maximizar

su rendimiento inclusivo y en este sentido los sentimientos étnicos y raciales son ambos, formas de maximización (1989:13).

Están sin embargo, por otro lado, las teorías sociobiológicas no universalistas. Entre éstas las llamadas racismo científico, que han involucrado el trabajo de científicos y filósofos para atribuir inferioridad a ciertas sociedades humanas a partir del color de la piel o rasgos físicos de sus miembros (1989:14).

Por cuanto a las teorías sociales, las hay no universalistas que destacan la existencia de diversas "naturalezas humanas". Argumentan sin embargo, que estas diferencias humanas significativas son el producto de fuerzas sociales y de ningún modo biológicas. (1989:15). Son estos enfoques los que constituyen la versión "naturista" del primordialismo.

Otros enfoques como la versión sociohistórica del primordialismo, el asimilacionismo, la teoría del sistema mundo y los acercamientos marxistas y neomarxistas, son todas teorías socialmente basadas (1989:15).

Según Thompson, las teorías de la etnicidad son subteorías de las teorías generales de la acción humana y debe explicar las siguientes tres cuestiones:

1.- Clasificaciones étnicas y raciales. Si las clasificaciones raciales y de grupos étnicos son categorías relativamente universales, si se encuentran en casi todas las sociedades y si se deben a factores biológicos o sociales (1978:16).

2.- Sentimientos étnicos y raciales. Los seres humanos agregan significado a sus clasificaciones. Clasificar a la gente en parientes y no parientes, nobles y no nobles, etc., lleva asociado sentimientos, creencias y sentimientos que definen y dan significado a estas categorías. La cuestión es si esos sentimientos son innatos o biológicamente derivados o si son socialmente derivados (1978: 16-17).

3.- Organización étnica y racial. Las teorías de la etnicidad deben explicar los sistemas de relaciones sociales basados en clasificaciones étnicas y raciales.

Especialmente crucial para las teorías de la etnicidad es la estratificación étnica y racial. Esto es, porque si se es parte de un grupo étnico o racial, se tiene menos oportunidades y se vive en los más bajos niveles de la estructura de clases (1989:17).

Thompson hace una crítica a cada uno de los enfoques de la etnicidad, algunos de los cuales, como los que derivan de la sociobiología considera especialmente peligrosos.

Una acercamiento sociobiológico a la etnicidad, es según Thompson, el de Pierre L. van den Berghe (1981). El principio de la 'aptitud inclusiva' y las nociones de 'nepotismo' y reciprocidad que deriva de la idea sociobiológica del "gen egoísta" son, según Thompson, los constructos de "la sociobiología popular de la raza y las relaciones étnicas" de van den Berghe (Thompson, 1989: 22).

Thompson afirma que la sociobiología de van den Berghe es "débil" pues considera que las bases biológicas del comportamiento humano pueden ser reemplazadas por las poderosas capacidades culturales humanas (Thompson, 1989: 23). Para van den Berghe la importancia de la sociobiología estriba en que nos permite conocer nuestro ser natural para que nuestro ser cultural nos libere de nuestra verdadera naturaleza (Thompson, 1989: 23).

Afirma Thompson que quizá la crítica más fuerte a esta posición es la del filósofo Martin Barker quien, para caracterizar las propuestas de la sociobiología de van den Berghe expresa que es como si pensáramos que: La pulga se rebela contra la dirección en la que va el gato (Thompson, 1989:24).

Los enfoques primordialistas plantean que en las pequeñas comunidades las personas están unidas por lazos primordiales de parentesco y comunidad (Thompson, 1989:51). Entre los autores que Thompson incluye bajo el rubro de primordialistas están el sociólogo Edward Shils (1957) y el antropólogo Clifford Geertz (1992), aunque es al primero al que por lo general se considera como fundador de la teoría primordialista. Geertz por su lado, ha definido claramente la etnicidad como un sentimiento primordial porque es una identidad cultural históricamente importante que en algunas partes del mundo se ha convertido en crucial políticamente (Thompson, 1989:53).

Hay dos ramas del primordialismo: una implica que la etnicidad es un sentimiento primordial que de alguna forma se enraíza en bases biológicas, la otra, visible en Geertz, implica que la base de los sentimientos étnicos está localizada en el interjuego entre por un lado, lazos profundamente enraizados

históricamente basados en un parentesco asumido, en costumbres, en lenguaje y raza y por otro, las recientes demandas de algunos estados nacionales que se basan en estos lazos primordiales (Thompson, 1989: 54).

Shils considera que existe una necesidad biológica inalterable de profundas relaciones afectivas, una necesidad que bajo ciertas circunstancias sociohistóricas pueden ser satisfechas por identidades étnicas o raciales (Thompson, 1989: 56). Entiende la etnicidad y la raza como más primordiales que otros lazos personales en la medida en que son extensiones de las conexiones familiares y de parentesco (Thompson, 1989:56).

Por su parte Geertz ha localizado el significado de la etnicidad en el contexto de las circunstancias de la historia mundial y busca entender la significación política y cultural de la etnicidad como un producto y un determinante de las estructuras sociales que caracterizan el desarrollo del mundo (Thompson, 1989: 59).

Para los primordialistas existe una necesidad en los seres humanos de tener identidad; una respuesta a la pregunta "quien soy". En algunas sociedades la identidad étnica es una respuesta a esta pregunta. En otras, las identidades de clase o de ocupación sirve a la misma necesidad de 'pertenencia' y 'autoestima': el orgullo étnico, es una forma de llenar esa necesidad, pero no es la necesidad misma. Pero en ciertas situaciones sociohistóricas, los sentimientos primordiales cobran una fuerza inusitada, como es el caso en las luchas anticoloniales (Thompson, 1989: 63).

Para Thompson los sentimientos primordiales son fuertes a) allá donde la gente todavía vive en comunidades primordiales, donde las necesidades económicas, políticas y culturales se llenan a través de arreglos basados en el parentesco. Los sentimientos primordiales tiene eficacia en estructuras sociales primordiales, b) los sentimientos primordiales definen lealtades de la gente bajo circunstancias que amenazan la existencia. (Thompson, 1989: 68).

Otra teoría sobre la etnicidad y las identidades étnicas y raciales es el asimilacionismo. Descansa en supuestos opuestos a la sociobiología y a la rama naturista del primordialismo. A saber, que las formas raciales y étnicas de

identificación y organización social aunque históricamente importantes son no-naturales y representan formas arcaicas o premodernas de organización social, que se esperaba fueran superadas en la medida en que la modernidad llegara a las distintas partes del mundo. La situación de muchos países en el mundo entero es una crítica a este enfoque (Thompson, 1989:73).

Mucha más simpatía muestra Thompson por enfoques comprensivos que analizan el problema étnico tratando de entender sus diversas manifestaciones en todo el mundo en diversos tiempos y sociedades (formaciones sociales) (Thompson, 1989:107).

Este es el caso de la teoría del sistema mundo de Wallerstein (que apareció en la primera mitad de los setentas)⁸. Corresponde al tipo de teorías que interpreta la organización étnica como una forma particular de estratificación social, por lo tanto, el tema básico, es el análisis de la desigualdad. (Thompson, 1989:108). El sistema mundo incluye países centrales, periféricos y semiperiféricos. En cada tipo de país, las relaciones entre etnicidad y clase son diferentes. En México, país semiperiférico, los sectores étnicos ocupan una posición estructural de subproletariado (en Thompson, 1989: 129).

Las divisiones étnicas y raciales son en muchas maneras funcionales al sistema pues destacan la conciencia étnica por encima de la conciencia de clase (Thompson, 1989: 111).

Thompson retoma las críticas que otros autores han hecho a la concepción de Wallerstein del capitalismo como un sistema de mercado mundial y no como un modo de producción. Le critica también ubicar el inicio del capitalismo en el siglo XVI, cuando otros autores lo hacen hacia el final del siglo XVIII (Thompson, 1989: 122).

Finalmente Thompson lleva a cabo una revisión de tres autores a los que califica de neomarxistas: Oliver Cox (1948), Michael Reich (1981) y Sidney Wilhelm (1971 y 1983). Aclara que llama a estos acercamientos neomarxistas porque no existe en los trabajos de Marx una teoría sobre la raza y la etnicidad (Thompson, 1989: 142).

⁸ El primer volumen de su obra apareció en inglés en 1974.

Para Cox el prejuicio y el antagonismo raciales surgen con el capitalismo y el nacionalismo. Fue la conquista europea del nuevo mundo y su subsiguiente explotación de la Indias y de los esclavos africanos después, lo que marcó el inicio del antagonismo racial. La necesidad económica de fuerza de trabajo dócil y no libre a la que además no se le permite asimilarse al grupo dominante es lo que subyace al antagonismo racial (Thompson, 1989: 148-149).

La teoría de Reich es una crítica a la teoría conservadora de la asimilación que considera que el mercado competitivo eliminará las diferencias económico raciales. Sus estudios sin embargo, muestran que en los Estados Unidos, la mayoría de los trabajadores blancos y negros pierden ingresos y que gracias al racismo, los blancos ricos se benefician. Reich no dice que el racismo sea un resultado del capitalismo pero muestra como el racismo puede ser funcional para la clase capitalista (Thompson, 1989: 154).

Wilhelm discute la situación de la población negra en los Estados Unidos a partir del concepto de ejército industrial de reserva (EIR). Y dice que el problema de la población negra es su permanente desempleo. Se ha vuelto prescindible, es una fuerza de trabajo redundante y sin uso (Thompson, 1989: 161). El punto de vista de Wilhelm es profundamente pesimista porque ve en el futuro, el aniquilamiento de la población negra (Thompson, 1989: 167).

Thompson no recomienda el eclecticismo. Piensa que cada investigador debe elegir un enfoque. Y propone que el criterio para decidir cual teoría elegir es el de la "adecuación relativa". Opina que el marxismo es más útil para entender las desigualdades de la etnicidad y el racismo porque las entiende en el marco de complejas relaciones sociales, políticas y económicas (Thompson, 1989: 178).

He querido reseñar ampliamente este texto porque presenta los enfoques más importantes sobre el tema de la etnicidad y de la identidad étnica y racial hasta fines del la octava década, y aunque sea moda académica actual ignorar todo lo que no se haya publicado en los últimos cinco años. La revisión de Thompson resulta útil todavía si bien la presentación y la discusión de enfoques se realizan a partir de autores norteamericanos y muy en relación con los problemas étnicos y raciales de los Estados Unidos. Al final, como se dijo, Thompson

recomienda como marco teórico general para entender la desigualdad étnica, el neomarxismo. No debe pasarse por alto que el libro fue escrito seguramente poco antes de la caída del muro de Berlín. No obstante me parece importante la propuesta de entender las relaciones, los conflictos y las identidades étnicas, en el marco de formaciones sociales concretas y con atención a las relaciones de poder en las que están inmersos los grupos, las categorías o los colectivos que las esgrimen, las defienden, las ocultan, las olvidan, las niegan. Como se verá después, enfoques muy actuales, como el de la decolonialidad, retoman algunas de las propuestas de lo que en este texto Thompson llama teorías neomarxistas y por supuesto los aportes de la teoría del sistema-mundo de Wallerstein.

Una revisión más general sobre los enfoques de la etnicidad viene de Sokolovskii y Tishkov (1997-8). Para estos autores existen tres enfoques en competencia para entender la etnicidad: el primordialista, el instrumentalista y el constructivista.

Las teorías primordialistas afirman que la identificación étnica está basada en profundos lazos primordiales con un grupo o una cultura. Los instrumentalistas ven en la identidad un instrumento político en manos de líderes en su búsqueda pragmática de intereses propios. Finalmente, los constructivistas destacan la contingencia y fluidez de la identidad étnica, algo *construido* en contextos históricos específicos. (Sokolovskii y Tishkov, 1997-8: 190).

Los enfoques primordialistas

Los autores refieren a P. van den Berghe (1891) como el representante de una versión sociobiologista del primordialismo. En el marco de este enfoque la etnicidad es definida como una forma de la selección natural y las relaciones de parentesco.

En la antropología soviética el concepto primordialista ha sido importante. Shirokogorv definió "etnos" como un grupo de gente con la misma lengua, que reconocen un origen común y comparten un conjunto de costumbres y estilos de vida que son preservados por la tradición y que los distingue de otros grupos. (Sokolovskii y Tishkov, 1997-8:191).

Enfoques instrumentalistas

Para mediados de los setenta del siglo XX se sugirió que las diferencias objetivas y perceptibles entre los diferentes grupos de una sociedad servían como base para la producción de identidades de grupo distintas, que a su vez creaban el contexto para la movilización.

El instrumentalismo trató las demandas de la etnicidad como producto de mitos políticos creados y manipulados por élites culturales en su búsqueda de ventajas de poder y económicas. Cuando este enfoque adquiere un giro psicológico la etnicidad puede ser considerada como medio efectivo de recobrar un orgullo étnico perdido y derrotar la alienación (Sokolovskii y Tishkov, 1997-8:191-92).

Enfoques constructivistas

Las propuestas de Fredrik Barth (1976) y sus colegas en la colección *Los grupos étnicos y sus fronteras*, permitieron según estos dos autores cuya revisión se viene glosando, que los antropólogos se concentraran en el carácter contextual y situacional de la identidad. Sin embargo, para el paradigma postmoderno, la propuesta de Barth resultaba incluso demasiado rígida y reificadora. Se argumenta que términos como 'grupo', 'categoría' y 'frontera' todavía connotan una identidad fija (Sokolovskii y Tishkov, 1997-8: 192).

Sokolovskii y Tishkov, consideran que el constructivismo podría ser el núcleo de una síntesis que retomara los aspectos no contradictorios de unos y otros enfoques. Así, la sensibilidad del constructivismo hacia el contexto puede ser vista como el elemento básico de las teorías relativistas de la identidad. Su énfasis en su carácter relacional y su dependencia situacional hace posible estudiar la etnicidad en contextos de diferentes (Sokolovskii y Tishkov, 1997-8: 192).

Finalmente sintetizo la caracterización que sobre enfoques y teorías acerca de la identidad y de lo étnico lleva a cabo E. Restrepo (2004^a). Según este autor, con los albores del nuevo milenio se ha ido consolidando una teoría de la etnicidad que presupone los siguientes cuatro premisas: " (a) su contingencia histórica; (b)

su no reductibilidad o epifenomenalidad con respecto a otros entramados de la vida social; (c) su inmanente heterogeneidad y polifonía en la filigrana de las prácticas e imaginarios de los disímiles actores sociales, y (d) su intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con articulaciones del poder y resistencia" (2004a: 11).

El autor elabora una tipología de nueve maneras de acercarse al estudio de la etnicidad. La primera tendencia es aquella que establece una naturalización de la etnicidad. Como se ha visto ya previamente, este autor también incluye entre estos enfoques al de Pierre van den Berghe y los análisis primordialistas de Clifford Geertz (Restrepo, 2004a: 15-6).

Otros autores consideran la etnicidad "como buena para pensar". Esta tendencia ve a "la etnicidad como diacrítico social" (Restrepo, 2004a:16). "Para estos autores la etnicidad implica un encuadre relacional de identidad y diferencia...". Estamos en este caso en las propuestas que se basan en Barth (Restrepo, 2004a: 17).

Autores marxistas como Wallerstein (1979) y Thompson (1989), entre otros, son considerados bajo el conjunto de teorías que consideran "la etnicidad como ideología". Entre las preguntas que se hacen estos autores están aquellas acerca de la relación entre etnicidad y clase y sobre la noción de etnicidad como definida por la dialéctica entre estructura y superestructura (Restrepo, 2004a: 18).

"La etnicidad como estrategia" es el rubro bajo el que Restrepo sitúa a investigadores como Abner Cohen (1996) y su instrumentalismo y a Michael Banton (1983) con su enfoque de la acción racional (Restrepo, 2004a: 18-19).

Las ideas de Weber (1964), Hans Vermuelen y Cora Govers (1994), así como la influencia de B. Anderson (1993), entre otros, son agrupadas bajo la gran corriente que ve a la etnicidad como comunidad imaginada. Quedan también bajo esta categoría los enfoques denominados invencionistas como el de Hobsbawn y Ranger (2002), (Restrepo, 2004a: 20-23).

Los trabajos que sobre el tema ha desarrollado, desde los estudios culturales Stuart Hall (1990 y 2003, entre otros), ofrecen un punto de vista anti - anti-esencialista y no reduccionista. Hall propone un estudio de la etnicidad a partir

de una historización y una contextualización radical. Además, desde su punto de vista la identidad étnica debe entenderse en su relación constitutiva con la diferencia. También los trabajos de la teoría postcolonial que consideran la etnicidad como una modalidad de dominación se enmarcan, para Restrepo, en este tipo de acercamiento conceptual al que llama "la etnicidad sin garantías" (Restrepo, 2004a: 23-5).

La "eticidad como performance" es una tendencia nutrida por el postestructuralismo y la teoría postcolonial. Por ejemplo, J. Butler a quien Restrepo ubica en este conjunto de investigadores rechaza el determinismo de los sujetos que plantean corrientes como el estructuralismo o el historicismo, así como los planteamientos acerca de los actores libres. Hay en estos acercamientos de la identidad como performance un privilegiar los afectos y las emociones en la sedimentación de identidades y solidaridades (Restrepo, 2004a: 23-5).

Finalmente se refiere Restrepo a los autores que consideran que la etnicidad es una ficción de los académicos o cuando menos que son las categorías de análisis de los académicos los que contribuyen a la creación de etnicidades (Restrepo, 2004a: 27-28).

Una cuestión que ha sólido atravesar las discusiones acerca de la etnicidad es la que refiere a la oposición entre esencialismo y constructivismo. E. Said (2002), con su planteamiento sobre el orientalismo como creación occidental, B. Anderson (1993) con sus propuestas de las naciones como comunidades imaginadas y E. Hobsbawm (2002) con sus ideas sobre la invención de la tradición son para Restrepo, las balizas de las corrientes anti-esencialistas de fines del siglo XX.

Un análisis de las propuestas de diversos autores contemporáneos lleva a Restrepo a proponer que hay dos formas de entender el esencialismo en las investigaciones sobre etnicidad. Desde una perspectiva ontológica la etnicidad sería inmanente a la condición humana. Pero también han sido entendidos como esencialistas los planteamientos "... que suponen una *necesaria correspondencia* entre dos o más aspectos o planos de la vida social; por ejemplo que una

determinada locación económica o social (como la clase) se corresponda... con un orden de representaciones" (Restrepo, 2004a:29-30).

El enfoque constructivista rechaza no sólo las anteriores formas de esencialismo sino también el llamado reduccionismo que considera que "... diferencias en las prácticas culturales son expresiones de la especificidad del grupo social... y son garantes de la identidad étnica" (Restrepo, 2004a:30).

Con relación a los planteamientos del constructivismo, Restrepo cita a Laclau y Mouffe para quienes "... no existe una correspondencia necesaria ni directa entre las posiciones de clase ocupadas, las identidades sociales y las articulaciones políticas". Los diferentes planos de la vida social se articulan de forma histórica y contingente (Restrepo, 2004a: 31).

Según Restrepo, para Hall, la articulación entre los planos de una formación social es un vínculo contingente pero existen condiciones históricas que permiten el enlace. Además esta articulación no es necesariamente permanente y puede deshacerse (Restrepo, 2004a: 36-37).

Una propuesta reciente: el giro decolonial

En los años noventa del siglo XX y en lo que va del actual, se ha ido consolidando una perspectiva de análisis sobre la situación de los llamados países periféricos que tiene como uno de sus principales supuestos el que "... la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios años de expansión colonial-europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación de la periferia" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:13). Este enfoque autodenominado 'el giro decolonial', abrevia ampliamente de los trabajos recientes de Anibal Quijano y sus planteamientos sobre la 'colonialidad del poder'.

Los que han unido sus esfuerzos en torno a esta línea de análisis buscan superar las propuestas de quienes consideran que desde el fin de la

administración colonial y el surgimiento de los estados-nación en las antiguas colonias "... vivimos en un mundo descolonizado y poscolonial". Tal no es el caso, pues en la actualidad "... las nuevas instituciones del capital global... mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad... pero dio inicio al proceso de colonialidad global" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:13).

Desde este enfoque decolonial, se considera que el capitalismo global ha resignificado en "formato posmoderno" las exclusiones propias de la modernidad, a saber "...las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:14).

Si bien la perspectiva decolonial reconoce los aportes de Wallerstein en el sentido de que los planteamientos de sistema-mundo (1979)⁹ son una crítica a la ideología que establece una serie de dicotomías tales como desarrollado/subdesarrollado, occidental/no occidental, considera también que en esta teoría, Wallerstein está todavía muy cerca de la idea marxista que distingue entre infraestructura y superestructura.

Porque para los analistas de la decolonialidad, las ideas dominantes que legitiman una división entre poblaciones blancas y no blancas no son propiamente una 'geocultura' en el sentido de Wallerstein (2007)¹⁰ sino que son un aspecto "... *constitutivo* de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14), (cursivas en el original).

El enfoque decolonial reconoce también los aportes de los "estudios culturales" y de los "estudios postcoloniales" que hacen énfasis en el discurso colonial propio del sistema-mundo moderno/colonial en tanto sistema de significados culturales y consideran que los discursos 'sobre el otro' constituyen un "... elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa

⁹ Original inglés en 1974.

¹⁰ Original inglés en 1991.

necesariamente por el control de esos códigos semióticos" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 15), (cursivas y apóstrofes en el original).

Estos enfoques tienden a destacar la agencia cultural de los sujetos, mientras que el enfoque del sistema mundo hace énfasis en las relaciones económicas y en la búsqueda incesante de ganancia. En este sentido "... los imaginarios, los discursos y los epistemes son ámbitos *derivados* de los procesos de acumulación de capital" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16), (cursivas original).

Para quienes participan en la propuesta decolonial, los estudios culturales y los estudios poscoloniales han pasado por alto que no se puede entender al capitalismo global sin tomar en cuenta que los discursos raciales "... organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas..." (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16)

Por eso, el capitalismo debe ser entendido no sólo como un sistema económico y tampoco sólo como un sistema cultural "... sino que es *una red global de poder*, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17) (cursivas en el original).

Como se dijo ya, importante es en este contexto la teoría de la "colonialidad del poder" de Aníbal Quijano. Para Quijano, con la conquista de América, "... el emergente poder capitalista se hace mundial" e impone "... como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación...", la colonialidad y la modernidad. "En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy" (Quijano, 2000: 342).

Según Quijano, la colonialidad es "...uno de los elementos constituidos y específicos del patrón mundial de poder. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América" (Quijano, 2000:342).

La colonización de América y posteriormente la de otras regiones del planeta por Europa, significó la constitución y la imposición de diferentes formas de clasificación de la población. Son conformadas así por el poder colonial capitalista, las diferentes identidades societales de la colonialidad: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos. Son también instauradas diferentes identidades geoculturales: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Europa (Quijano, 2000:342)

Uno de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica es una concepción de la humanidad que la divide diferencialmente en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2000: 344).

A escala global, el poder ha sido históricamente " ... un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación /dominación/conflicto articuladas, básicamente en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la 'naturaleza' y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relacionales sociales y regular sus cambios" (Quijano, 2000: 345).

Dado que desde su punto de vista, la red de poder global, no se sustenta únicamente en la disputa por el trabajo y sus productos, Quijano considera que la teoría marxista de las clases sociales es limitada y que por lo tanto es necesario "... avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social". "Y la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la 'naturaleza') y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y de sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos" (Quijano, 2000:367 y 368).

En la medida en que los integrantes de una población "afectada" por una forma del proceso de clasificación social ocupan posiciones de subordinación en

los diferentes lugares y roles sociales, han vivido una historia de conflictos, que conservan memoria de ésta y se perciben como compartiendo una identidad, puede llegar a integrar sus diferentes "...experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva" y constituirse en un sujeto colectivo (Quijano, 2000:370-71).

Crítico del marxismo europeo que sobredimensiona la situación del individuo en el proceso productivo y las relaciones de producción, Quijano propone en vez de la noción de clase social la de clasificación societal, como se pudo apreciar del párrafo previo. No obstante, sigue atribuyendo un papel clave a los roles y lugares que los agentes ocupan en los procesos de trabajo y producción. En este sentido plantea Quijano que "...no todos los procesos de subjetivación social o de constitución de sujetos colectivos, pueden ser reconocidos como procesos de clasificación societal. Y en algunos casos se trata restrictamente de un proceso de formación de identidades, de un proceso identitario, que no pone en cuestión para nada las instancias de poder societal. *Desde nuestra perspectiva, sólo los procesos de subjetivación cuyo sentido es el conflicto en torno de la explotación/dominación constituye el proceso de clasificación social*" (Quijano, 2000:371) (cursivas original).

Entonces los procesos de clasificación social consistirán, en procesos donde las variables trabajo, raza y género "...se asocian o se disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto. De las tres instancias, es el trabajo, es decir, la explotación/dominación, la que se ubica como el ámbito central y permanente. La dominación hace posible la explotación y no se la encuentra sino muy raramente actuando por separado" (Quijano, 2000: 371). En la medida que estas tres instancias (trabajo, raza y género) sean percibidas y manejadas por los agentes en forma separada, no podrá darse ningún proceso de clasificación social y por lo tanto los sujetos de la explotación/dominación no podrán avanzar en su liberación.¹¹

¹¹ Una discusión interesante acerca del marxismo, la izquierda y los estudios meramente culturales, esto es de la relación entre las luchas en el terreno de la identidad y de los estrictamente estructural aparece en Butler 2000.

En los planteamientos de Quijano la cuestión étnica aparece como sinónimo de la cuestión racial y constituye desde su punto de vista un producto del proceso de expansión mundial y explotación/dominación del capitalismo europeo¹². La producción de la categoría raza a partir de las diferencias de fenotipo, tiene según Quijano una historia que concuerda con la conquista de América y fue una elaboración y una imposición del poder capitalista eurocéntrico para lograr la explotación de la fuerza de trabajo y la expropiación de los recursos naturales y las mujeres de las poblaciones conquistadas (Quijano, 2000:373). Esto es, el patrón de poder del capitalismo mundial se ha basado en la racialización y etnicización de las periferias no blancas. Y, la dominación que se dio gracias a esta racialización de las poblaciones conquistadas, hizo posible la explotación.

En síntesis, la clasificación social debe ser entendida como los procesos de subjetivación social frente a la explotación/dominación en sus tres ejes: trabajo, 'raza' y 'género'. En la medida en que en los países y en el mundo se concreten estos procesos de clasificación social, esta confluencia de luchas y demandas integradas a partir de los tres ejes sobre los que se sustenta la explotación y la dominación capitalista, estaremos en ruta hacia la liberación.

Etnicidad e identidad étnica desde Latinoamérica

En los años sesenta del siglo XX y principalmente con base en sus estudios sobre la situación de los indios del Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira inicia sus planteamientos en relación con el concepto de etnia.

Para este pensador brasileño, con amplia influencia hasta nuestros días en trabajos acerca de "lo étnico", las relaciones interétnicas son un fenómeno complejo "... que posee al menos tres aspectos: uno relativo a la identidad, cuyo dominio es el ideológico; otro relativo al grupo social, cuyo dominio es la organización; y el último, relativo a la articulación social, cuyo dominio es el proceso (de relaciones sociales) que tienen lugar en una formación social dada".

¹² Y en esto coincide con los planteamientos de Wallerstein.

Tenemos entonces que la identidad étnica, el grupo étnico y el proceso de articulación étnica son las dimensiones principales de las relaciones interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1992:11).

Sus primeros acercamientos a la noción de identidad parten de la psicología, sobre todo de las aportaciones de Erikson (1980) quien establece un estrecho vínculo entre ideología, entendida ésta de una manera bastante próxima a la idea de visión del mundo, e identidad individual. Además, para Cardoso, la identidad étnica es un caso particular de identidad social (1992:22).

En torno a la noción de identidad dice esta autor: "La distinción que hace Erikson, por ejemplo, entre identidad e identificación es crucial, aunque él considere que la identificación es un mecanismo de limitada utilidad, puesto que la identidad no sería una suma de identificaciones, sino una realidad gestáltica". Pero para entender la identidad étnica es sumamente importante entender los mecanismos de identificación porque "...reflejan la identidad en proceso: tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones" (1992:22). Porque "...la identidad social surge como la actualización del proceso de identificación, e involucra la noción de *grupo*, particularmente la de grupo social" (1992: 22).

Su conceptualización de lo étnico abrevia también de la definición de grupo étnico de Fredrik Barth (1976) en tanto tipo organizacional basado en procesos de autoadscripción y adscripción por otros.

Finalmente, la articulación interétnica es entendida por este antropólogo básicamente como 'fricción interétnica', signada por procesos de oposición, negación y conflicto. Es en el contexto de las relaciones interétnicas, donde surge y se mantiene la identidad étnica en tanto ideología y representaciones que dan cuenta de las características y los contenidos de la identidad étnica.

Cardoso se hace eco de las críticas de Barth a la noción de grupo étnico entendido como una unidad portadora de cultura que se mantiene y reproduce gracias al aislamiento en el que viven sus integrantes (1992:14-5). No es el aislamiento sino la interacción con otros grupos lo que permite la continuidad del grupo étnico. "En la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica

para clasificarse así mismos y a los demás con propósitos de interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido organizacional (Cardoso, 1992: 21).

De la síntesis de Erikson y Barth, Cardoso arriba a formular que toda identidad étnica es una identidad de contraste. La identidad presupone relaciones sociales y "...un código de categorías destinado a orientar el desarrollo de dichas relaciones. En el ámbito de las relaciones interétnicas, este código tiende a expresarse como un sistema de 'oposiciones' o contrastes" (1992: 22-23).

"La identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se define. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de identificación en relación con algún grupo o persona a la cual enfrentan. Es una identidad que surge por oposición, que no se puede afirmar en aislamiento. En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma 'negando' la otra identidad, que ha sido visualizada de manera 'etnocéntrica'" (1992: 23).

Una de las ideas clave del planteamiento de Cardoso es que la identidad se basa en una autopercepción del yo en situación. "Pero la situación peculiar que genera la identidad étnica es la situación de contacto interétnico, sobre todo, pero no exclusivamente, cuando ésta se da como fricción interétnica" (1992: 23). La identidad étnica tiene un carácter contrastante "...en la medida en que ésta implica la confrontación con otras identidad(es) y la(s) aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico (1992: 25-6).

La identidad étnica "... surge por oposición, implicando la afirmación del *nosotros* delante de los *otros*, sin afirmarse jamás en aislamiento. Un individuo o grupo indígena afirman su etnia contrastándose con una etnia de *referencia* posea ésta carácter tribal (...) o nacional. Lo cierto es que un miembro de un grupo indígena no invoca su pertenencia a determinada tribu sino cuando está en confrontación con miembros de otra etnia. En aislamiento, el grupo tribal no tiene necesidad de ningún tipo de designación específica, por lo que resulta frecuente encontrar hoy en día, cuando es prácticamente hallar poblaciones aisladas, grupos indígenas que se denominan a sí mismos utilizando términos que no quieren decir otra cosa que 'gente', 'pueblo' o expresiones de índole similar" (1992: 48).

La identidad es la "...representación de sí, una idea o una idealización de sí mismo", "... la identidad social es una ideología y una forma de representación colectiva" (1992: 49-50).

Dos nociones importantes en el enfoque de Cardoso son el de representación social y el del contenido ideológico de tales representaciones, que constituyen a la identidad étnica.

El pensamiento de Cardoso, hijo de su época, se alimenta de varias nociones de ideología entre las que destacan la de Althusser (1967) y Poulantzas (1969), en la medida que según este autor dichas conceptualización tienen un "inequívoco sabor antropológico" que las aparta de la noción de ideología mecanicista marxista que la entiende como falsa conciencia. Pero también le parecen interesantes las propuestas de Berger y Luckmann (1972) que ven en las representaciones colectivas un conocimiento del sentido común producto de la realidad social de lo cotidiano. Si bien la ideología puede ser consciente o inconsciente, *las representaciones colectivas son siempre inconscientes* (Cardoso, 1992:51). Más adelante, Cardoso va a matizar esta afirmación, para decir que las representaciones colectivas son *no-conscientes* (1992:97).

Además las identidades étnicas son siempre etnocéntricas e implican la "negación" de la otra identidad en contraste (1992: 55). O lo que es lo mismo la ideología étnica, en tanto representación etnocéntrica implica una concepción de sí no-relativizada (1992: 75). Este carácter etnocéntrico de la identidad no alienada no aparece tan claramente en el caso de una identidad que ha surgido bajo la influencia de un proceso de dominación y discriminación, caracterizada por autorrepresentaciones negativas, productos de dicha sujeción a una etnia dominante (: 1992:56).

Por todo lo anterior las representaciones colectivas y las identidades étnicas sólo son comprensibles si se las ve en el marco de las relaciones sociales que les dan origen (1992:60). Y para Cardoso tal marco es el sistema interétnico, siempre asimétrico y no igualitario (1992:74).

No obstante en algunos trabajos sobre etnicidad en la antropología y en la sociología norteamericanas, así como en otras propuestas contemporáneas

tiende a aproximarse las nociones etnia y raza, para Cardoso es claro que conceptos como los de etnia, *ethnos* y *ethnic*, están siempre en relación de oposición al concepto *raza*. "Mientras que ésta última noción estaría vinculada a su base biológica, la noción de etnia estaría vinculada a una base estrictamente *social*..." (1992:84).

Algún tipo de "economicismo" se filtra sin embargo, en la concepción de etnia de Cardoso y en sus trabajos de fines de los setentas, la define como una ideología que "...enmascara relaciones efectivas que se dan en el nivel de la estructura social" (1992: 124).

Quizá con base en todo lo anterior es que Cardoso no considera etnias a las tribus que sostiene relaciones interétnicas (sic) igualitarias y circunscribe la definición de etnia a las minorías que existen en articulación con sistemas sociales dominantes (1992: 131).

Las identidades y lo étnico

En los ochentas cuando el tema de las identidades y las etnicidades resultaban si cabe más problemáticos para la disciplina, Aguado y Portal, se acercaron al tema de la identidad étnica a partir de una discusión más amplia sobre las relaciones entre identidad, ritual e ideología en el marco de los procesos de reproducción cultural.

Los autores del libro *Identidad, ideología y ritual* (1992) consideraron entonces que el "... problema de "lo étnico" era el talón de Aquiles de las ciencias sociales y de la antropología (1992:54). Para abonar el campo, resultaba clave un primer paso, a saber, definir qué es la etnia.

En relación con lo anterior, Aguado y Portal, se dejan guiar por la propuesta de Fredrik Barth sobre grupo étnico y dicen que la etnia "... se presenta como un espacio abierto, cambiante, determinado por significados sociales y definido no por un contenido cultural o conjunto de rasgos, sino por el límite culturalmente significativo de un grupo social frente a otros ..." (1992: 55). Y

agregan, en consonancia con Barth que la etnia "... se define en razón de dos parámetros: los internos que favorecen la autoidentificación y los externos que favorecen la identificación" (1992: 56).

O sea, no son los rasgos culturales 'objetivos' los que son importantes para la definición del grupo étnico sino la significación que estos elementos culturales tiene en el proceso de identificación (1992: 55).

Aguado y Portal resumen su posición respecto de lo étnico de la siguiente manera: "... aquellas formas particulares de un grupo para organizar su vida cotidiana con una fuerte raigambre histórica y que lo diferencia localmente de otros grupos que guardan condiciones socioeconómicas semejantes" (1992:58).

Pero más bien, el tema del texto es la identidad social a la que definen de la siguiente manera: "... una construcción material de sentido social, es decir... una construcción simbólica, en el sentido amplio del término ..." La cultura es "... por así decirlo *el cuerpo de la identidad*" (1992: 44). Y agregan: "somos en razón de nuestra historia y nuestras prácticas, así como de nuestros productos, pero especialmente del sentido colectivo que éstos tienen para el grupo" (1992: 44).

Entonces, "... el concepto de identidad agrupa diversas experiencias: la relativa a la conservación o reproducción (que garantiza la permanencia); la referente a la diferenciación y la que podemos señalar como identificación" (1992: 45). "En síntesis, podemos plantear que la identidad es *un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura organizativa para asumirse como una unidad* (1992:47).

Adams y la naturaleza sustantiva de la etnicidad

En los años noventa del siglo XX, Richard N. Adams, que había ido perfeccionando una teoría de la evolución humana a partir de la aplicación de la

segunda ley de la termodinámica (2007)¹³, busca definir la cuestión de la etnicidad en el marco más amplio de la evolución social (1995:35).

Según Adams, la etnicidad es una forma de organización humana y, como toda forma de organización humana, implica autoorganización. En este sentido, la etnicidad "... es esencialmente la manera en que la gente se organiza así misma socialmente, en términos de su ascendencia". Además, en cuanto forma de organización, la etnia se basa en una autoimagen o identidad particular (1995:36).

Esto es, "... el papel evolutivo de la etnicidad debe ser manejado no como un asunto biológico, sino dentro de un contexto de evolución social o cultural" (1995:41) y la cultura sólo puede conservarse y evolucionar si es compartida en "... un conjunto social autoorganizado, es decir, en algún tipo de sociedad". (1995: 41-42) Y, debido a que "... la forma y el significado son estrictas variables independientes, la cultura debe practicarse y ejecutarse para que pueda retener alguna continuidad y coherencia" (1995:43).

En concreto: "Los grupos étnicos se definen en términos de un modelo de ascendencia, que especifica ciertas relaciones con los antepasados y que ratifica una continuidad con formas culturales seleccionadas, que significan o simbolizan la continuidad biológica y cultural con el pasado (1995:38).

Sin embargo, no existe una predisposición genética a crear modelos de autoorganización a partir de la ascendencia. Aunque tal situación es muy común, este modelo es de escasa importancia en algunas sociedades (1995: 38 y 48). Esto es, la etnicidad "... no es la única forma en que la gente se organiza; hay muchas otras formas como las familias, los grupos religiosos, las asociaciones deportivas, los Estados-nación, etcétera" (1995:35). Entonces, el grupo étnico o la etnicidad es un modelo de autoorganización basado en la ascendencia (1995:49).

Si se entiende a la evolución social como la autoorganización de gente para enfrentarse y sobrevivir en un "medio social más amplio" y si la autoorganización es "...una reunión de las partes para interactuar y *crear una*

¹³ Para una síntesis de estos planteamientos véase la introducción de Tyrtania a la reedición de *La red de la expansión humana* en la Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana, 2007).

'unidad' mayor", "... marcada por la diferenciación entre un 'adentro' y un 'afuera', se ve entonces que la etnia o la etnicidad, como otras formas de autoorganización implican procesos de definición identitaria. (1995:51) (cursivas original).

Para Adams, hablar de autoorganización en términos de procesos disipativos¹⁴, significa también hablar de autorreproducción y los procesos de autorreproducción presuponen "...mapas, modelos u otra clase de representaciones..." que definan cómo debe ser dicha unidad (1995:51). "El surgimiento de este modelo es un acontecimiento central en la creación de la autoorganización, porque provee las bases para la *identidad*. Una identidad es un modelo que especifica un tipo particular de unidad para sus miembros" (1995:51-2), (cursivas en el original).

"Igualmente importante es que las conductas y rasgos seleccionados por los grupos étnicos para que sirvan de identificadores de su modelo de ascendencia puede ser al mismo tiempo ampliamente variados y hallarse sujetos a cambios radicales..." (1995: 48).

Tenemos entonces que para Adams, la etnia es una de forma de organización social y cultural a) basada en la ascendencia y b) que se reproduce social y culturalmente a partir de un conjunto de representaciones compartidas por los sus miembros y que constituyen la base de su identidad. La ascendencia común reconocida por los miembros de la etnia puede ser "real" o imaginaria y puede ser objeto de redefinición por aquellos. Lo mismo puede decirse de los atributos culturales que constituyen los identificadores de la etnia. "... es un hecho que los elementos culturales son necesaria e inevitablemente utilizados en las definiciones públicas de los grupos étnicos. El problema es que, en verdad los aspectos culturales son de por sí arbitrariamente seleccionados y esa selección que intenta definir a los grupos étnicos puede sufrir enormes cambios" (1995:61).

El planteamiento de Adams tiene además otra faceta importante, a saber, que el grupo étnico es definido de manera diferente por gente distinta. "Todos los grupos étnicos tiene, por lo menos, definiciones internas y externas ..." (1995: 38).

¹⁴ Véase el concepto de estructuras en equilibrio y estructuras disipativas en Adams (2001:61-66).

Los modelos que sobre la etnia tienen los observadores externos no coinciden necesariamente con los de los miembros de la misma; "... más aún hay diferentes modelos internos y externos que pueden intentar representar en mayor o menor medida una simple unidad, una simple reunión autorganizativa" (1995: 52).

Los modelos externos de representación de la etnia incluyen no sólo los que utilizan y guían las evaluaciones y las actitudes de los no indígenas de una sociedad nacional sino también son modelos externos los de los investigadores. "En rigor, las definiciones externas de una etnicidad sólo pueden expresarse en términos de aspectos culturales".

El asunto importante de la etnicidad es la reproducción de la identidad y esto tiene que ver con la organización. (1995:61). En relación con lo anterior cabe apuntar que el mismo Adams reconoce que "todo es cultural". Así la definición que un grupo étnico dará de sí mismo implicará por tanto también, enumeración de rasgos que consideran relacionados con su ascendencia (1995: 66).

Adams distingue así entre etnicidades internas y externas. En el primer caso, la definición, se refiere a un agregado autoidentificado de personas que se hallan autoorganizadas como parte de un proceso de autoidentificación. Esta es una etnia internamente definida, o simplemente *etnia o identidad interna*. En el segundo la definición hace referencia "... a una categoría externamente definida de gentes que pueden tener o no una realidad autoorganizativa definida. Esta es una *etnia externamente definida*. (1995: 68), (cursivas en el original).

Dados los planteamientos anteriores, para Adams, la única "...manera como los extraños pueden penetrar en las definiciones internas es preguntando a los miembros cómo definen ellos mismos a su etnia..."(1995: 71) Además, "... la definición que los miembros de un grupo se dan a sí mismos puede delinear un conjunto de personas diferente de aquel al que pudieran pertenecer por una definición hecha por los externos "(1995: 68).

Es importante apuntar que el hecho de que las autoidentificaciones étnicas hayan pasado desapercibidas para los externos ha contribuido a la sobrevivencia de la etnia (1995: 73).

En tanto que forma organizativa, la etnia es un vehículo de sobrevivencia (1995:57). Esto es, una creación cultural destinada a la realización de objetivos que un individuo sólo no podría alcanzar (2001: 220-221).

Y como el punto clave de la etnicidad es la identidad y esta "como todo", es cultural, "... la identidad es adaptativa, ... sirve a la gente que la práctica o tiene que cambiar. Así, el contenido cultural de una etnia es particularmente importante si conforma los elementos de las partes mas valoradas de la identidad (1995:77).

Esta es la razón por la que las autodefiniciones étnicas "... seleccionan aspectos que se presume son ventajosos ... Es probable que algunos aspectos sean prácticamente inaccesibles para los extraños, y por tanto, que se sostengan como los más exclusivos del grupo en cuestión. Muchos de esos aspectos, sin embargo, se expresan en formas cotidianas de hacer las cosas, en expresiones, visiones del mundo y mecanismos para proteger a la identidad" (1995:78).

Respecto de la etnicidad definida por el extraño, Adams apunta: "Lo que es crítico, sin embargo, es que mientras que las definiciones externas pueden no tener nada que ver con la identidad interna, de hecho pueden arrojar enormes consecuencias para los grupos implicados" (1995: 80).

Las ventajas que este vehículo de sobrevivencia, que esta forma organizativa que es la etnia tiene para Adams son las siguientes:

- 1) Le permite a la gente prepararse para aceptar nuevos rasgos con ventajas adaptativas... sin renunciar a una identidad común (1995: 66-67).
- 2) "Los grupos étnicos pueden fragmentarse o disolverse socialmente, aunque siempre cuenten con una base común para volver a movilizarse, si ello fuese de utilidad..." (1995:67).
- 3) "La definición de ascendencia implica exclusividad e inclusividad. Es decir, delimita quien puede ser miembro, y define también al *otro*..."
- 4) "Puede definirse la ascendencia en casi un número infinito de formas" (1995:67).

La cuestión de la identidad según Adams

Como otros científicos sociales (Barth, 1976, Cardoso, 2002), Adams considera que el asunto clave de la etnia es la identidad. Pero no sólo de la etnia sino de cualquier tipo de sociedad independientemente del tipo de modelo organizacional que ésta asuma.

Un tema central de la antropología cultural "... refiere a las diferenciaciones y distinciones formales que el hombre hace entre las cosas del medio ambiente". Esto significa que los antropólogos deben tener una comprensión del proceso mediante el cual el hombre convierte las cosas en formas que poseen significado para él" (2007: 105).

Este proceso incluye a su vez los procesos de diferenciación e identificación. En cuanto a lo primero, hay que tener presente que una de las actividades básicas del pensamiento humano es la diferenciación, esto es, el hacer contrastes, "... el separar una masa caótica o borrosa en partes claramente identificables. La formulación de distinciones binarias, o sea, la capacidad de identificar algunas cosas como similares y otras como diferentes, forma la base de casi todo nuestro pensamiento, tanto consciente como inconsciente" (2007:108).

Por otro lado, la identificación es también un proceso mentalístico básico. Así, "... si percibo que en una multitud hay muchos individuos con ropa similar a la mía, los he contrastado basándome en esa similitud; si procedo a asociarme basado en esa similitud, he hecho una identificación. La identificación es fundamental para la formación de cualquier unidad social operativa. "... la identidad requiere implícitamente la separación del otro..." (2007: 117).

Se tiene entonces que "... integrarse a un grupo social particular es aceptar los criterios de separación y negación que diferencian a este grupo de los demás. Ser miembro de un grupo implica no sólo un comportamiento especial hacia los demás miembros, sino también que tenemos que inventar otro tipo de comportamiento especial hacia los no miembros" (2007: 118).

Estos procesos de inclusión y exclusión, con la consecuente definición de las representaciones, las evaluaciones y comportamientos asociados, tienen que

ver con la necesidad de orden y control, porque permiten al individuo hacer predicciones. "Cualquier tipo de control- y más aún el poder- depende de esto. Para ejercer poder es necesario tener la capacidad de anticipar el comportamiento de otras personas" (2007:121).

Por lo general como resultado de la diferenciación, se tiende a atribuir a los otros cualidades ambiguas o amenazantes (2007:122). Y ya dado este patrón de clasificaciones binarias, todas las relaciones con los otros se articularán en el mismo sentido. "Esto equivale a un reduccionismo mentalístico, un proceso mediante el cual reducimos las complejidades reales energéticas del mundo externo a categorías simplificadas que hemos preestablecido para bueno y malo, ordenado y desordenado, sucio y limpio, etc. (2007: 123). Las limitaciones de la mente humana, que tiende a simplificar, restringen nuestras posibilidades para tratar con las cualidades de las cosas. (2007: 123).

Las identidades sociales y colectivas

Sin duda Gilberto Giménez ha sido el investigador más sistemáticamente interesado en el estudio de las identidades sociales en México. Su trabajo en este sentido empieza en los años ochenta cuando acomete una revisión de textos de sociología, psicología y antropología en relación con esta temática, con miras a un balance y a una definición del concepto. Sus investigaciones sobre identidades religiosas, identidades regionales e identidades en la globalización, para mencionar los más conocidos, le han permitido enmarcar el contenido teórico del concepto de identidades sociales¹⁵.

A partir del principio de que la identidad sólo puede ser predicada de la persona, Giménez avanza en una definición de la categoría de identidad para posteriormente caracterizar lo que con cautela y rigor podría entenderse como identidad colectiva.

¹⁵ Véase también Marcelli, 2009:17-24.

Para Jiménez el tema de las identidades es relativamente nuevo en las investigaciones en ciencias sociales y remite su primera aparición a 1969, año que, sin que Jiménez lo haga explícito, corresponde a la publicación en noruego del libro que apareció en 1970 en inglés con el nombre *Étnica Groups and Bounderies* y que fuera coordinado por Fredrik Barth. Como ya se ha dicho, en este texto Barth se refiere a la identidad étnica en tanto que procesos de autoadscripción y adscripción por otros y a los grupos étnicos como grupos en sentido organizacional.

No obstante la relativa novedad del concepto de identidad social, éste ha cobrado una amplia presencia en las disciplinas sociales y en las humanidades que se corresponde según Giménez (y muchos otros) con un uso poco preciso del concepto. Las razones para Giménez de este "auge" de una preocupación transdisciplinaria por las identidades sociales tiene que ver con la emergencia de movimientos de grupos y categorías sociales que cuestionan la dominación a la que se hallan sometidos y con las problemáticas introducidas por la dialéctica globalización- neo-localismos (2009: 25-26).

Señala Giménez como se ha apuntado, que la identidad *strictu sensu* sólo se puede predicar de la identidad individual ¹⁶; aunque podemos hablar de manera analógica de identidades sociales.

Desde el punto de vista de este investigador "... la identidad es *el lado subjetivo de la cultura* (cursivas de Giménez) considerada bajo el ángulo de su función distintiva (2009: 27). Afirma que la identidad es un predicado cuya función es hacer distinguible una cosa u objeto de los demás de la especie (2009: 27).

La identidad de las personas requiere un reconocimiento interno y también uno externo. "En suma no basta con que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente" (2009: 28), (cursivas de Giménez)¹⁷.

¹⁶ Véase en relación con esto a Berger y Luckmann quienes afirman en una nota a pie de página que no es aconsejable hablar de identidades colectivas "... a causa del peligro de hipostatización falsa..." (1972: 216).

¹⁷ Es lo que Barth llama "autoadscripción" y "adscripción por otros" (1976: 15).

Esto es también, que la identidad de una persona o de una persona en tanto que parte de un grupo o una categoría social sólo surge, se afirma o se redefine en el marco de procesos de interacción y comunicación (2009: 27).

Autorreconocimiento y reconocimiento por otros, procesos clave en la definición identitaria, nos indican que ésta no es algo dado de manera definitiva sino que toda identidad, es producto siempre cambiante de relaciones intersubjetivas. Esto es, la identidad es "... la autopercepción de un sujeto ..." autopercepción siempre resultado de la interacción con otros. "En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones" (2009: 29).

La identidad de una persona, implica su distinguibilidad y ésta a su vez está relacionada con la pertenencia de esa persona a diferentes grupos, categorías sociales o redes. La pertenencia a cualquiera de éstos está mediada por lo " ... por la *apropiación o la internalización al menos parcial del complejo simbólico cultural* que funge como **emblema** de la colectividad en cuestión" (2009: 31), (cursivas de Giménez, negritas mías).

Es la exhibición de estos emblemas en contextos interidentitarios lo que expresa, respalda¹⁸ la pertenencia a un grupo, una categoría, etc.

Desde otro punto de vista, pero en relación con lo anterior puede decirse, según Giménez que "... pertenecer a un grupo o a una comunidad implica compartir – al menos parcialmente—el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define.

Siguiendo Abric,¹⁹ Giménez entiende las representaciones sociales como "... construcciones socio-cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común y que consisten en un '... conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado' "(2009: 33).

¹⁸ Y traiciona y denuncia por lo general de manera no consciente la pertenencia a un grupo o una categoría social. Como apunta Bourdieu en relación con el concepto de *habitus*.

¹⁹ Una traducción del texto que cita Giménez en francés ha sido publicado como *Prácticas sociales y representaciones sociales*. Ediciones Coyoacán, México, 1994.

Las representaciones sociales son marcos de percepción y de interpretación de la realidad y son guías de los comportamientos de los agentes sociales. Las representaciones se internalizan en el marco de las relaciones de pertenencia y participación en un grupo o categoría social (2009:33).²⁰

Si bien considera Giménez riesgoso hablar de identidades colectivas por el peligro de hipostasiar a los grupos, considera también que las colectividades y las categorías sociales, no son tampoco "... simples agregados de individuos (en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales)". Grupos y colectividades son " *entidades relacionales* que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen..." Están constituidas por individuos vinculados por un común sentimiento de pertenencia, que comparten un núcleo de símbolos y representaciones y una orientación a la acción. Además, se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus representantes (2009: 37-8).

Consciente de las consecuencias de un posible abuso con fines políticos de la noción de identidad colectiva Giménez sintetiza:

- " 1) Sus condiciones sociales de posibilidad son las mismas que las que condicionan la formación de todo grupo social.
- 2) La formación de las identidades colectivas no implica en absoluto que éstas se hallen vinculadas a la existencia de un grupo organizado.
- 3) Existe una 'distinción inadecuada' entre agentes colectivos e identidades colectivas, en la medida en que éstas sólo constituyen la *dimensión subjetiva* de los primeros ... " (cursivas original).
- 4) No todos los actores de una acción colectiva comparten unívocamente y en el mismo grado las representaciones sociales que definen subjetivamente la identidad colectiva.
- 5) Frecuentemente las identidades colectivas constituyen uno de los prerequisites de la acción colectiva. Pero de aquí no se infiere que toda identidad colectiva

²⁰ Y, agregaría, en el marco de la relación del propio grupo y/o categoría social con otro(as) diferentes y/o opuestos.

genere siempre una acción colectiva, ni que ésta tenga siempre como fuente obligada una identidad colectiva.

6) Las identidades colectivas no tienen necesariamente por efecto la despersonalización y la uniformación de los comportamientos individuales..." (2009: 39-40).

Además, la identidad implica la idea de su persistencia real o imaginaria en el tiempo, en el espacio y en la diversidad de situaciones. Si bien más que de permanencia debería hablarse de su *continuidad en el cambio* (2009:40-41), (cursivas de Giménez). Se trata de una permanencia de la diferencia respecto de otras identidades en contraste y /o oposición y no tanto de una permanencia de los contenidos culturales que constituyen los emblemas de la identidad.

Sin embargo, pueden darse procesos de transformación cualitativa de los contenidos y de los límites de la identidad como sucede por ejemplo en los procesos de conversión religiosa. Se trata en estos casos de mutaciones identitarias (2009: 42-43).

Los actores sociales tienden además a valorar su propia identidad así como la expresión de los contenidos culturales que constituyen sus emblemas identitarios. No obstante, cuando los sujetos se relacionan en contextos que se caracterizan por un desbalance de poder, la identidad de quienes se encuentran en situación de desventaja puede llegar a asumir versiones negativas o desvalorizadas (2009: 44).

Un intento de síntesis para esta tesis

No cabe duda que los temas de la etnicidad y la identidad étnica se han venido tratando en forma cada vez más compleja. Desde los iniciales planteamientos que buscaron distinguir entre cultura e identidad hasta los que ahora se ofrecen en los estudios culturales y la teoría postcolonial, donde filosofía, psicoanálisis, análisis del discurso y análisis literario dialogan, discuten y proponen, los ámbitos de investigación han ido desplazándose del estudio de grupos étnicos y minorías

étnicas, al los de los nacionalismo viejos y nuevos, a los estudios de género, a la comunicación en el cine, en las artes, en la novela, para citar algunos.

En todo este trayecto mucho se ha podido aprender de los estudios llevados a cabo por intelectuales de otros rumbos del planeta. En México, "la tradición" de estudios sobre la étnico y la identidad étnica son por lo menos tan antiguos.

En nuestro país, en la Península de Yucatán, Bartolomé (1988) y Barabas (1989) realizaron en los años setenta interesantes trabajos sobre la etnia maya, sus formas identitarias y sus luchas de resistencia; inspirados en gran medida por los aportes de Barth (1976), pero también por los de Cardoso de Oliveira (1992)²¹.

De todas formas en los años ochentas del siglo pasado el tema de la identidad, era visto (y me parece que sigue siendo visto) como un tema "demasiado" complejo. Y lo es. Pero es también un tema que es necesario enfrentar.

Para esos años, J. Aguado y Mariana Portal realizaron uno de los primeros esfuerzos para clarificar el concepto de identidad (1992). También resultó una verdadera contribución al entendimiento del mismo, la muy útil revisión bibliográfica que para sus proyectos de investigación sobre el tema llevara a cabo Gilberto Giménez con un grupo de colaboradores (1992).

A partir de las aportaciones de todos estos autores, planteo que la identidad étnica es una identidad contrastante, esto es, es una identidad que surge por oposición e implica la afirmación de un "nosotros" frente a "los otros". Es por esto que la identidad étnica se genera en situaciones de contacto interétnico (Cardoso, 1992: 23).

La identidad, es la representación del sí en situación (Cardoso, 1992:49). A diferencia de lo que opina Cardoso, esta representación del sí no tiene que ser positiva necesariamente pues depende de las relaciones de poder en las que están implicados los sujetos de la autorrepresentación. De ahí la importancia de tener en cuenta las condiciones estructurales que enmarcan la dialéctica

²¹ Las investigaciones llevadas a cabo por este antropólogo datan de los años setenta del siglo pasado, la obra que ahora se cita es una compilación de trabajos que fueron republicados por el Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social.

interétnica y las posibles imposiciones ideológicas sobre los integrantes de un grupo, una categoría social o una colectividad²². Y aunque la "estructura" no determina las representaciones y los imaginarios, éstos tampoco carecen de anclaje en la vida social.

Hay que destacar que la identidad es relacional porque surge por contraste, por oposición e incluso por negación. Pues, como dijera Barth no es la ausencia de relación y de contacto con otros grupos lo que hace surgir y fortalece la identidad étnica sino precisamente la relación con otros grupos a los que se define como diferentes del propio (1976).

Además la identidad es situacional, pues no se expresa gratuitamente, sino más bien cuando se está en presencia "del otro" (se es yucateco ante un campechano, mexicano ante un norteamericano).

La identidad tiene carácter histórico porque al ser un proceso relacional, el contenido de las representaciones identitarias cambia si las condiciones históricas del grupo, de la categoría social o del colectivo lo hacen en relación con "otros" grupos, categorías o colectivos.

La identidad se expresa en diacríticos o emblemas identitarios que son también cambiantes y/o arbitrarios, contingentes. La identidad no es la otra cara de la cultura (Bartolomé, 2005:42) porque los contenidos de las representaciones y los emblemas identitarios no son una calca de la cultura de un grupo, una categoría social, una colectividad. Sino que son sólo un conjunto de símbolos y significados, los que permiten vehiculizar las diferencias de "nosotros" respecto de los otros (Bartolomé, 1997:78-9). En este sentido, como dice Giménez, la identidad es la cultura en cuanto a su función distintiva se refiere (2009).

En el caso de la identidad étnica, Cardoso la definió desde los años setentas como "...la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de un grupo étnico" (en Bartolomé, 2005: 42).

Según Adams "... ahora se acepta que la etnicidad es fundamentalmente un asunto de identidad social..." Y agrega: "Mientras que con frecuencia se aduce que la cultura, la biología y las clases sociales se hallan implicadas en la identidad

²² En este sentido hay que concederle alguna razón a los teóricos neomarxistas.

social, aquí se propone que lo que distingue a la identidad étnica de otros tipos de identidad social reside en el hecho de que utiliza la ascendencia como su base definitoria" (1995: 60). Los ancestros señalados por la etnia no tienen que ser reales, pueden ser imaginarios (como plantea Weber), y/o la supuesta ascendencia puede ser "inventada" o referida solamente bajo la forma del supuesto apego a la tradición y al pasado que por lo general es pensado como mejor.

Una propuesta interesante de Adams es su idea acerca de las etnicidades internas y externas. Etnia o grupo étnico puede referir a dos situaciones diferentes. "La primera connota un subjetivamente definido agregado autoidentificado de personas que componen una realidad operativa, puesto que se hayan autoorganizadas como parte de un proceso de identificación. Esta es una *etnia internamente definida*, o simplemente *etnia o identidad interna*".

Por otro lado la etnia externamente definida hace referencia a una categoría dada de gentes que pueden tener o no una realidad autoorganizativa (1995: 68).

Como corolario, la definición "... que los miembros de un grupo dan de sí mismos puede delinear un conjunto de personas diferente de aquel al que pudieran pertenecer por una definición hecha por los externos" (1995: 68)

Considero interesante esta propuesta de Adams porque permite acercarse de otra forma a la investigación. Me parece que, en nuestros países la antropología intenta una definición, no obstante externa de la etnicidad, viendo a uno y otro lado de las relaciones interétnicas. Pero me parece también que sobre todo hay que considerar las definiciones que las comunidades, los pueblos y las organizaciones hacen de sí mismos como la declaración más importante de cómo quieren ser entendidos.

Si bien no estoy de acuerdo con Cardoso cuando afirma que sólo existe lo étnico en situaciones de dominación y sujeción interétnicas, pues la organización con base en ancestros comunes no necesita un "otro" colonial o imperial, sí me parecen pertinentes las afirmaciones de los neomarxistas presentados en la revisión realizada por Thompson y aquí glosada, así como lo que proponen Quijano y los enfoques de la decolonialidad, en torno al tema que aquí se estudia. Esto es, que el capitalismo ha puesto a través de políticas racialistas y

discriminadoras, a las etnias y/o las culturas de las sociedades coloniales en una posición de sujeción, con fines de explotación y control.

En este sentido, la discriminación y el racismo que imperó y ha permanecido en la historia de México en relación con las etnias y los descendientes de los pueblos originarios, consiste, como bien apunta Cox (en Thompson, 1989: 147-9)) acerca de estos mecanismos de exclusión, en la negación por parte del grupo y el poder hegemónicos a la asimilación al mismo de la población sujeta a subordinación partir de criterios étnicos y raciales.

Para cerrar me gustaría incorporar a este documento una opinión contemporánea acerca del llamado esencialismo. Al respecto dice Restrepo que en las últimas dos décadas existen dos tendencias en los estudios de etnicidad. Una, propia de las academias del "norte", argumenta que la etnicidad es "... una contingente construcción histórica" (2004b:9). Otra, esgrimida desde el "sur" sostiene que la etnicidad es "... una característica esencial que diferencia a determinadas poblaciones y que, en consecuencia, perfila y legitima su específica intervención política ... en aras de demandar una serie de derechos económicos y culturales derivados de su condición étnica" (2004b:10).

Sobre esta segunda posición caracterizada como esencialista, dice Restrepo que "... aunque los académicos 'demuestren' una y otra vez que la etnia, la raza o la nación son arbitrarias (...) construcciones históricas, eso no implica que se diluyan en tanto hechos sociales. Porque, dice, (...) como argumenta Stuart Hall, 'es tentador caer en la trampa de asumir que porque el esencialismo ha sido deconstruido *teóricamente*, entonces ha sido desplazado *políticamente*...' " (2004b: 40).

El contenido de la tesis

Esta tesis tiene dos grandes partes que no confluyen sino hasta las reflexiones finales. La primera incluye los capítulos I y III y son más bien de carácter

historiográfico, mientras que los capítulos II, IV y V, son principalmente de carácter etnográfico.

En el capítulo I, se hace un repaso muy general de información histórica buscando encontrar categorías étnicas en la Península previamente a la conquista española. Se trataba de encontrar si la población de esta región se reconocía maya antes de la llegada de los extranjeros. Se explora también la existencia de otras formas colectivas de identidad.

En el capítulo II, se describen y presentan algunos de los diacríticos que según la población indígena de distintas regiones y comunidades de Yucatán así como los habitantes no mayas de las mismas, consideran *grosso modo* como propios de los mayas yucatecos.

El capítulo III, aborda un tema especialmente sensible para la cuestión étnica en Yucatán. Intenta mostrar y entender por qué a los mayas de Yucatán, en general, denominan a los no-mayas de la entidad, *mestizos*; etnónimo que los mismos mayas aceptan sobre todo en las regiones del poniente y del sur del estado.

El capítulo IV ofrece, en palabras de aquellos a quienes los antropólogos, las organizaciones indígenas y actualmente los políticos, llamamos mayas, quiénes son. La información se presenta por regiones, poniente y sur-oriente de la entidad, pues si la identidad étnica es histórica, procesual y relacional, es lógico que las autopercepciones de los mayas sobre ellos mismos dependen en parte de la relación que por cientos de años han mantenido con las distintas "fracciones" de clase de la etnia no-maya.

El capítulo V aborda historiográfica y etnográficamente, uno de los dos temas centrales de la tesis. La organización religiosa en pueblos y comunidades mayas. Sobre todo en las del oriente de Yucatán. Se describe cuatro "modelos" de organización religiosa con base en los cuáles los mayas de localidades y pueblos de esta región del estado, se agrupan para rendir culto a sus imágenes sagradas. Se intenta mostrar cómo uno de estos cuatro modelos es muy antiguo, pero también cómo los mayas de la región los integran, los incorporan, los redefinen para llevar a cabo lo que consideran su costumbre.

Las conclusiones, intentan, a partir de una experiencia especial en campo, precisamente, reflexionar acerca de la relación entre identidad étnica y organización religiosa en Yucatán.

Agradecimientos

En el largo recorrido que me ha conducido a la conclusión de esta tesis muchas personas y varias instituciones han significado una ayuda invaluable. Por eso en lo que sigue, intentaré dar las gracias por su contribución, su apoyo, su ayuda, su aliento.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), institución en la que desarrollo mi trabajo profesional desde hace muchos años, ha sufragado los costos de los trabajos en campo que desde principios de los noventas del siglo XX y a través de diferentes proyectos de investigación he llevado a cabo sobre todo en Yucatán y principalmente en la región del oriente yucateco, en municipios, localidades y comunidades del *hinterland* de la ciudad de Valladolid.

Desde fines de la última década del siglo pasado, la Coordinación de Antropología del INAH, y en especial, su entonces coordinadora, la Mtra. Gloria Artís, impulsaron el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, marco en el que a partir de entonces he llevado a cabo la mayor parte de mis actividades de investigación y que me ha permitido obtener una visión amplia de las culturas de los pueblos, localidades y microrregiones indígenas peninsulares. El actual coordinador de dicha instancia organizativa del Instituto, Dr. Francisco Barriga, ha mantenido un apoyo importante a la continuidad de tales investigaciones.

De capital importancia para mi y el desarrollo de mis conocimientos sobre los mayas peninsulares han sido las incontables sesiones del seminario interno que durante más de diez años hemos mantenido los integrantes del equipo regional de Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán. Quiero destacar, en estricto orden alfabético mi agradecimiento a los siguientes compañeros

investigadores: Patricia Balám, Fidencio Briceño, Alejandro Cabrera, María Jesús Cen, Jorge Gómez, Martha Medina, Teresa Quiñones, Iván Solís y Lourdes Rejón. El compartir información, reflexiones y discusiones, acuerdos y desacuerdos, con todos ellos, ha enriquecido mi trabajo profesional como ninguna otra experiencia investigativa hubiera podido hacerlo.

Otros investigadores han participado en diversas etapas del desarrollo de los trabajos del equipo regional: Juan Ramón Bastarrachea, Marlene Falla, Pedro Lewin, Beatriz Repetto y Margarita Rosales. El carácter diverso de las especializaciones profesionales de cada uno ha sido muy importante para un acercamiento amplio a las temáticas y problemáticas de la etnografía maya peninsular.

Debo también dar las gracias a jóvenes investigadores que fueron en algún momento breve, parte del equipo regional: Gabriel Angelotti, Eriberto Coot, Ingrid Coral, José Durán, Amada Rubio, Genner Llanes, Gabriela Pech, Rosaura Pérez, Renée Petrich, Alberto Rodríguez, Ileana Ruiz y Julio Villagrán.

En este contexto reconozco también con gratitud la diligente labor de María Jesús Piña y de Rosa Isela Ambrosio en las tareas administrativas de la cotidianidad del proyecto.

Tengo una especial agradecimiento al Dr. Leonardo Tyrtania, director de esta tesis. Es para mi indudable que este trabajo doctoral no hubiera podido concluirse sin su asesoría académica y su apoyo incondicional y paciente.

Los Dres. Carlos Garma y Francisco Fernández, leyeron e hicieron muy valiosos comentarios a mis materiales y mis reflexiones sobre el tema de la tesis. Su empatía para con mi investigación ha sido crucial. Mil gracias.

Quiero recordar y agradecer las atenciones que en relación con mis primeros planteamientos tuvieron los doctores Roberto Valera (q.e.p.d.) y Richard N. Adams.

Por supuesto que ninguno(a) de los(as) investigadores(as) antes mencionados(as) son responsables de los desaciertos y errores que pueda contener este documento.

Agradezco también todas las atenciones que conmigo tuvieron los diferentes jefes del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, así como las de los coordinadores de posgrado de dicha institución. En particular quiero agradecer a la Dra. María Eugenia Olavarría el haberme animado a concluir el doctorado.

En el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, debo dar especialmente las gracias a la Sra. Socorro Flores. Su orientación, mensajes y recordatorios me mantuvieron siempre en esta senda que parece haber llegado a un final positivo.

En el Centro INAH-Yucatán, quiero agradecerle a la arqueóloga Leticia Vargas, el haberme invitado en 1995 a participar como antropóloga en el proyecto Ek' Balam. A través de esta experiencia, no sólo aprendí un poquito de arqueología maya sino que también pude conocer a muchos de los habitantes de la comunidad de Hunukú, en cuyo ejido se ubica una parte importante de la citada zona arqueológica.

Y por supuesto tengo que agradecer a las decenas de mujeres y hombres de todas las edades quienes en más de una decena de localidades del oriente yucateco me permitieron compartir con ellos(as), ceremonias y rituales, fiestas y procesiones, tortillas a mano, horchata y relleno negro.

Finalmente debo mencionar a Esteban y darle las gracias porque nunca dejó de animarme para que concluyera esta tesis.

CAPÍTULO I

CATEGORÍAS ÉTNICAS EN YUCATÁN

1. Revisión histórica

La sociedad yucateca ha sido vista, de la colonia a nuestros días como un lugar de excepción. Yucatán fue descrito en las fuentes como "la tierra con menos tierra" en virtud de ser en gran parte de su extensión, una enorme laja de piedra; los españoles lograron, debido a la ausencia de metales preciosos, que instituciones coloniales como la encomienda, abolidas en otras regiones del territorio de Nueva España, siguieran imperando en la Península; la vigencia de la forma colonial de gobierno conocida como "república de indios" no desapareció en Yucatán sino hasta después de la ocupación francesa; Yucatán fue escenario de la guerra de castas, la rebelión indígena más exitosa del México postindependiente, la revolución mexicana llegó a Yucatán hasta 1914; fue una de las pocas entidades del México moderno que tuvo un gobierno socialista y ha sido considerado en la literatura local y en la antropológica como "un mundo aparte"²³. Instituciones sociales como el compadrazgo, el sistema de cargos y los mercados, como mecanismo de integración regional presentan en Yucatán, significados diferentes a los de otras partes de Mesoamérica. La cuestión de las categorizaciones étnicas no podía ser una excepción. Porque aquí, a los mayas se les ha llamado por más de un siglo, *mestizos*, y, en la actualidad no es común que los mayas se reconozcan con este nombre.

Enseguida se intentará presentar los rasgos más generales del sistema de categorizaciones étnica en la península. Como ya se vio, Cardoso (1992:48), apunta que en "aislamiento", situación prácticamente impensable hoy, los grupos humanos se autodenominan "...utilizando términos que no quieren decir otras cosa que 'gente' o 'pueblo' ...". Pero lo pobladores antiguos de la península de

²³ Moseley y Terry, 1980.

Yucatán, llevaban como se verá, mucho antes de la invasión europea, cientos de años de relaciones con otros grupos y otras etnias.

Dado que se tiene información de carácter arqueológico e histórico de que estas relaciones interculturales (en el sentido clásico de este concepto para la antropología) e interétnicas estaban signadas en cierta medida por relaciones de poder, las auto y las heterodenominaciones y las auto y las heteroimágenes y representaciones de las colectividades y las categorías sociales en cuestión, tenderían a expresar la dialéctica de dichas relaciones de oposición, de contradicción y hasta de negación.

Para la historia de las identificaciones étnicas de los mayas yucatecos contamos los antropólogos con algunos trabajos arqueológicos y entohistóricos que contienen información que puede ilustrarnos acerca de las categorizaciones étnicas durante la época prehispánica.

A continuación se procurará presentar la evolución de las denominaciones étnicas y de los criterios más importantes utilizados para definir el contenido social y cultural de las mismas.

Antes del contacto

Una pregunta de partida es si los mayas en algún momento de su historia se han denominado o han sido llamados mayas. Esta pregunta, podría parecer intrascendente, pero la situación actual de desmovilización de la etnia maya yucateca de cara a los procesos de cambio legislativo como consecuencia de las modificaciones constitucionales de 2001 a nivel federal, obligan a la revisión de en que medida el hoy llamado pueblo maya en el decreto No. 755 emitido por el Congreso del estado Libre y Soberano de Yucatán y publicado en el Diario Oficial el 11 de abril de 2007, tiene sustento en la historia antigua y reciente de esta población o, sin que se prejuzgue o descalifique tal denominación, significa un camino importante por recorrer.

Según Roys, (1943) la historia de Yucatán empieza con el reporte de unos extranjeros que, procedentes de Tabasco ocuparon las costas al este de Chichén Itzá por algún tiempo. Esta gente llamada los Itzá (*aj Itza*) fue expulsada probablemente por la población "originaria" pero regresaron más tarde esta vez al

parecer del suroeste. Por un tiempo, Chichén Itzá fue la capital de un gran imperio que incluía a los pueblos de Yucatán y cuyo gobernante recibía obsequios no sólo de los señores de la tierra yucateca sino también de los de México, Guatemala y Chiapas. Diferentes fuentes nos hablan de que los Itzaes eran profundamente odiados y considerados extranjeros (*ts'uulo'ob*) por la población originaria²⁴.

Las crónicas continúan con la conquista de Chichén Itzá por el señor de la gran ciudad amurallada (*ich pa Mayapán*) del postclásico y la dispersión de los miembros del "linaje" gobernante. El significado del Mayapán, "Pendón de los Mayas"²⁵ hace pensar que esta ciudad, gobernada por el *ya'ax ch'íibal* (el linaje principal) de los Cocom era, a diferencia de Chichén Itzá el centro de un imperio "realmente maya". Al parecer, gobernantes de todos los pueblos sometidos a su dominio residían al interior de la muralla y recibían de sus vasallos todo lo que necesitaban para su sustento.

Por cuanto a Mayapán se refiere, se piensa que en algún momento, otro grupo de extranjeros (Roys, 1943:58) los Xius, proveniente al parecer del poniente y con amplia influencia "mexicana" llegaron a la zona y conquistaron sin ningún tipo de violencia el favor de los señores Cocomes. Tenemos así una ciudad, capital de un estado- imperio gobernado al parecer por dos grandes "linajes" a saber, los Cocomes y los Xius. Se cree también que para apoyar su dominio, los Cocomes hicieron venir de tierras "mexicanas" a otro grupo, esta vez, uno de guerreros y guardianes (de la muralla): los hombres del "linaje" Canul.

Hacia la mitad del siglo XV, los Xius capitanearon una exitosa rebelión contra Mayapán y la ciudad fue destruida. El gobierno conjunto fue desarticulado en un número de "estados" independientes: los Xius formaron el *kuuchkabal*²⁶ de Maní, los Cocomes el de Sotuta y los Canules el de Aj Canul.

No se sabe mucho de los Itzaes de Chichén Itzá después del establecimiento de la hegemonía de Mayapán; los españoles los encontraron

²⁴ Véase Kowalski, 1987: 67.

²⁵ Un trabajo más o menos reciente de Restall sobre el tema, ofrece otra interpretación del significado del nombre de esta ciudad maya (2004: 33-60).

²⁶ Jurisdicción, "provincia".

viviendo alrededor del Lago Petén a donde se supone migraron después de la caída de Chichén Itzá (Roys, 1943: 58).

2. Principios de la Colonia

Información sobre la historia, la identidad étnica y la situación de la población indígena de la Península a escasos años de la conquista de Yucatán, nos llega a través de las *Relaciones Histórico Geográficas* (De la Garza, 1983, dos tomos).

Así, en 1579, Martín de Palomar, regidor de la ciudad de Mérida, apunta que los naturales de estas provincias: "*Hablan una lengua sola que llaman maya, que quiere decir lengua materna que tuvo su origen de una población antigua que se llamaba Mayapán, que tuvo el general dominio de todas estas provincias...*" (De la Garza, 1983, Tomo I: 72, cursivas mías).

En el la década de 1580, Juan de Aguilar encomendero de Mama, de la provincia de Maní al sur de Yucatán, dice que los indios de esta provincia "... eran sujetos a *un señor que llaman Tutulxiu (Tutul Xiu), nombre mexicano, el cual dicen era extranjero venido de hacia poniente, y venido a esta provincia lo alzaron los principales de ella con común consentimiento por Rey, visto las partes que tenía de valor, y antes que viniese eran sujetos al Cocóm, el cual era señor natural de mucha gente de estas provincias hasta que vino el dicho Tutulxiu al cual tributaban mantas, gallos, gallinas y todas las demás cosas que se daban en la tierra...*" Y continúa: "Que después que alzaron por Rey al extranjero que arriba digo, el señor natural que antes era, que es el Cocóm, armó guerra y la mantuvieron los dos muchos años en los cuales hubo grandes reencuentros, en manera que se mataban mucho gente de una y otra parte, y duró hasta que vinieron los españoles a la Conquista (De la Garza, 1983, Tomo I: 110, cursivas mías).

En 1581 el encomendero de los pueblos de Tabi asienta que "... dicen los naturales que siempre fueron regidos y gobernados por los señores que había en la tierra y en un tiempo los mandaron los señores de Chicheniza (Chichén Itza), población antiquísima, y mudándose los tiempos los gobernó Tutulxiu (Tutul Xiu),

de donde descienden los señores de Maní, hasta que con la mudanza de los tiempos vinieron a dividirse la provincias" (De la Garza, 1983, Tomo I: 164). Y continúa: "Cuando los conquistadores entraron en estas provincias ya estaban las provincias divididas y cada provincia enemiga de la otra; peleaban unos contra los otros por poca ocasión ..." (:165).

En 1581, el encomendero de Izamal, reporta: "Y dicen los naturales que los que edificaron los dichos edificios fueron hombres de mayor estatura que los de este tiempo²⁷. Andando el tiempo, fueron vencidos los moradores del dicho pueblo por Ka Ku Pacal (Kac u Pacal), y Bilu (Uilo), Capitanes valerosos, antes de la población de Mayapán. Y que los que poblaron este asiento se llamaban Kinich Kabub (Kinich Kabul), y Kinich Kakmó y otros de donde descienden los xoles y moes y coyés²⁸, indios así llamados en esta provincia. Después de muchos años tuvieron su asiento en él los Cheles que fueron señores de la provincia de Yzamal (Izamal), a quienes eran sujetos los dichos pueblos de Quitelcun (Citilcum) (De la Garza, 1983, Tomo I: 181). Y agrega: "En un tiempo estuvo toda esta tierra debajo del dominio de un señor, estando en su ser la ciudad antigua de Chichenyza (Chichén Itza), a quien fueron tributarios todos los señores de esta provincia, y aun de fuera de la provincia, de Mejico (México) Guatemala (Guatemala) y Chiapa, y otras provincias les enviaban presentes en señal de paz y amistad, y andando el tiempo, estando poblada Mayapán cuando se hizo señor de ella Tutulxiu (Tutul Xiu)" (: 182). *"Con la mudanza de los tiempos se fueron mudando las costumbres hasta que cada provincia y pueblo vino a tener señores y caciques particulares. Y así, cuando los conquistadores vinieron a estas provincias, hallaron muchos señores y las provincias divisas"* (: 182, cursivas mías).

En el mismo año el encomendero de Dzan dice que: "Esta provincia habla una sola lengua que llaman maya, derivado del nombre de Mayapán, población que fue muy grande en la dicha provincia de Maní... En esta población fue señor absoluto Tutulxiu (Tutul Xiu), de donde descienden los señores de la dicha provincia de Maní" (: 252).

²⁷ La idea de que hubo una humanidad anterior de gigantes es parte de la mitología de algunas comunidades de Yucatán.

²⁸ Todos éstos, nombres de "linajes".

En 1581 el encomendero de Motul reportaba que: "La lengua que hablan los naturales de él es la que común y generalmente hablan los naturales de estas provincias, que llaman maya, que se deriva de Mayapán, que era un asiento donde asistían unos señores que tuvieron antiguamente el dominio de toda esta tierra". Que el pueblo fue fundado por un Capitán llamado Zacmutul (que quiere decir hombre blanco) que era un indio que vino del oriente y que él y sus descendientes gobernaron ciento cuarenta años hasta que llegó otro señor y capitán "...llamado Kaku Pakal con gente guerrera y lo mató y despobló el pueblo. Y al cabo de muchos años otro señor y Capitán llamado Noh Cabal Pech (Nohcabal Pech) pariente muy cercano del señor de Mayapán, tornó a poblar con gente que consigo trajo el dicho pueblo de Mutul, y desde entonces tuvieron el señorío este Noh Cabal Pech (Nohcabal Pech) y sus descendientes. Y el día de hoy es cacique y Gobernador del dicho pueblo don Juan Pech (Pech), descendiente de los Peches (Pech) antiguos" (De la Garza, 1983, Tomo I: 269)

El encomendero de los pueblos de Teabo, Tiek y Tiscolum, de la provincia de los Xius reporta en 1581 que los indios de su encomienda hablan: "Una sola lengua que es la maya, lengua que hablaban los que poblaron Mayapán, ciudad muy antigua que los naturales tuvieron poblada mucho tiempo a donde fueron señores los tutulxiues y fue la última poblazón (sic) más insigne que los naturales tuvieron y habrá que se despobló ciento sesenta años..." (De la Garza, 1983, Tomo I: 318).

Y que el pueblo de Teabo fue poblado según sus "historias antiguas", por Cacom Cat, un noble y capitán que salió de Maní, capital de los Xius. Considerábase un pueblo de nobles que solían jactarse de su linaje pues decían descender "...en línea recta de señores antiguos que había en esta tierra", el primero de los cuáles fue Hunuikil Chac, señor de Uxmal (tomo I: 318-19). Siendo Hunuikil Chac "natural de México" conquistó muchos pueblos pues de él se decía que "... era muy sabio en las cosas naturales, y en su tiempo enseñó a labrar las tierras, repartió los meses del año y enseñó las letras que se usaban en la dicha provincia de Many (Maní) cuando los conquistadores entraron en la tierra, y poco a

poco vinieron los dichos Tutulxius a mandar toda la tierra muy a gusto de los naturales" (Tomo I: 319).

"Peleaban una provincia con otra y la dicha provincia de Many (Maní), tuvo siempre guerra con los de Zotuta (Sotuta), con un señor de los antiguos de la tierra llamado Nachi Cocóm, por enemistad antigua que los dichos Cocomes tenían con los Tutulxiues, *diciendo ser los Cocomes naturales señores y los Tutulxiues extranjeros...*"(tomo I: 319, cursivas mías).

El encomendero de Muxupip (1581) dice: "...Y la lengua que los indios mis encomendados hablan, y generalmente hablan en todas estas provincias, es toda una y tiene por nombre *mayatan (maya t'an)*, la cual se nombró así por una ciudad antigua que se despobló, que se decía Mayapán ...". "... y porque al tiempo que esta ciudad populosa se perdió, los pobladores que quedaron en ella se poblaron entre los de estas provincias, acordaron de que en nombre de su ciudad Mayapán, y porque no pereziese, se pusiese el propio nombre a la lengua de estas provincias, y como han pasado tantos tiempos después de su perdición, han corrompido el vocablo, de suerte que de Mayapán que era el nombre de la ciudad, han puesto *mayathan (maya t'an)* a su lengua, la cual dicha ciudad a la cuenta de los viejos, ha que se perdió doscientos años" (tomo I: 376).

"Dicen los antiguos de esta provincia que antiguamente cerca de ochocientos años ha, en esta tierra no idolatraban, y después que los mexicanos entraron en ella y la poseyeron, un Capitán que se decía Quetzalquat (Quetzalcoatl), en la lengua mexicana... introdujo en ella la idolatría y uso de ídolos por dioses..." (tomo I: 377).

El encomendero de Dzidazantún dice que: "En un tiempo tuvo toda esta tierra debajo de un señor, en el tiempo que reinaban los señores de Chichen Yza (Chichén Itza), y duró su señorío mas de doscientos años. Después de mucho tiempo se pobló la ciudad de Mayapán, donde fue un señor absoluto uno que llaman Tutuxiu (Tutul Xiu), de donde descienden los señores naturales del pueblo de Maní de la Corona Real, el cual tuvo a toda la tierra más por maña y bien que por guerra, y *dio las leyes y señaló las ceremonias y ritos que tenían, y enseñó letras y ordenó señoríos y caballerías*. Que en cada provincia había señores

porque después de la distribución (destrucción) de Mayapán, ciudad antigua donde el dicho Tutuxio (Tutul Xiu) fue señor, no hubo paz perpetua en estas provincias, sino que cada provincia tenía su cacique y señor, y así la hallaron los conquistadores "(tomo I: 411-12, cursivas mías).

"Dicen los antiguos que los que antiguamente vinieron a poblar esta tierra, que fueron los que poblaron Chichenyza (Chichén Ytza), población antiquísima y, según la cuenta de los indios, la primera que después del Diluvio se pobló en estas provincias" (tomo I: 412).

El encomendero de Dzudzal y Chalamte dice que: "*Estas provincias no tienen más que una sola lengua en todas ellas, la cual llaman maya, que ésta es la principal, aunque algunos pueblos de la costa difieren en algunos vocablos, y todos se entienden*" (tomo I: 426, cursivas mías).

En la Relación de Valladolid de 1579 se dice que: "*Estos indios y las indias de Chuaca (Chauac-Ha) son de mas sutil entendimiento que los de las demás provincias, y la gente de Chiquinchel (Chikinchel) mas cortadas en sus razones ellos y ellas, y más pulida su lengua que hablan, aunque en toda la de Yucatán una*" (tomo II: 32). "Llamaban antiguamente los indios de la provincia de Chiquinchel (Chikinchel) a éstos de esta villa de Valladolid y las demás provincias de los copules (Cupul) y Cochua (Cochuah), *ah mayas, ultrajándolos de gente soez y baja, de viles entendimientos e inclinaciones*" (tomo II: 37, cursivas mías).

En la relación de Popolá se asienta: "Llámase la lengua que en este pueblo hablan *lengua achmaya (ahmaya) que quiere decir gente de vil y bajo entendimiento y para poco; fueles puesto este nombre por los indios de la provincia de Chiquinchel (Chikinchel)*" (tomo II:216, cursivas mías).

Se tiene así, que en el postclásico, la población de Yucatán había tenido la experiencia de convivir con extranjeros (los Xius) a los que al parecer denominaban como el término Ts'uulo'ob (extranjeros). Cabe hacer notar que en este caso, no obstante se considera en varias de las Relaciones citadas que los Xius gobernaron más por "maña que por fuerza", no dejaban de ser los poderosos. Por lo que la denominación *ts'uul* si bien denota "al otro" también connota que el que recibe tal nombre tiene poder.

Fray Diego de Landa (1973) reporta que a la llegada de los españoles, entre los mayas yucatecos el gobierno permaneció en manos de familias que se enorgullecían de su ascendencia respecto de alguno de los antiguos señores de Mayapán (1973: 419). Los descendientes de los nobles se preciaban de entender un lenguaje esotérico, el llamado lenguaje de Zuyua, que sus ancestros habían traído cuando llegaron de esta región al poniente de la península ²⁹.

De las fuentes arriba profusamente citadas, se puede deducir quizá, que había una población nativa antigua que sí se consideraba maya, en el sentido de ser gente que hablaba la lengua maya. Sobre el nombre Mayapán dice Landa: "...mas llamola *Mayapán* que quiere decir *el pendón de la Maya*, porque a la lengua de la tierra llaman *maya*..." (1973:13). Esta ciudad amurallada fue llamada, según Landa por los indios *Ychpa* "...que quiere decir dentro de las cercas (1973:13) (cursivas en Landa). Es así que la élite del posclásico tenía como lugar hegemónico a Mayapán y como "linaje principal" (*ya'ax ch'iibal*) a los Cocomes; éstos en alianza con un linaje extranjero, el de los Xius se apoyaban para garantizar su predominio en guerreros de origen nahuatl, a quienes llamaban *Aj canulo'ob* (los guardianes).

Después de la caída de Mayapan (1440 aproximadamente) los *Aj canulo'ob* (los canules) emigran y fundan en el poniente, el *kuuchkabal* (provincia) de *Aj Canul*.

Además, en la versión de Roys (1967), del Chilam Balám de Chumayel³⁰, en el apartado llamado "La segunda crónica" se presenta en cuenta katúnica³¹ la historia indígena: la fundación de Chichén Itzá, la de Mayapán y la llegada de los españoles:

"Era el katún 4 Ahau cuando las cuatro divisiones fueron llamadas (juntas). Las cuatro divisiones de la nación les llamaron cuando ellos descendieron. Ellos fueron señores cuando descendieron sobre Chichén Itzá. Itzaes fueron llamados. Trece katunes gobernaron y entonces vino la traición de Hunac Ceel. Su pueblo

²⁹ Véase el Chilam Balam de Chumayel (Mediz Bolio, 1930).

³⁰ Los Chilam Balames son libros mayas escritos con caracteres latinos. Incluyen crónicas, predicciones, mitos, rituales iniciáticos, entre los documentos más importantes. Según Barrera y Rendón son ocho (1963). Los más conocidos y más investigados son el del Chumayel y Tizimin.

fue abandonado y ellos se fueron al corazón de la selva a Tansuluc –mul, como se llama. 4 Ahua era el katún cuando sus almas gritaron. Trece katunes gobernaron en su miseria. 8 Ahau fue el katún cuando ocurrió la llegada de los restantes de los Itzaes, como fueron llamados. Ellos llegaron y allí su reino resistió en Chakanputún. 13 Ahau fue el katún cuando fundaron el pueblo de Mayapán los hombres Mayas, como fueron llamados (*Oxlahun Ahau u katunil u hetzcoob cah Mayapan, Maya uinic u kabaob*)³². 8 Ahau fue el katún cuando su pueblo fue abandonado y ellos se dispersaron por todo el distrito (*Uaxac Ahau paxci u cabobi, ca uecchahi ti peten tulacal*). En el sexto katún después de que fueron dispersados, entonces dejaron de llamarse mayas (*Uac katuni paxciob ca hauri u Maya kabaob*) (cursivas mías). 11 Ahau era el nombre del katún cuando los Mayas, dejaron de ser llamados Mayas (*Buluc Ahau u kaba u katunil hauci u Maya kabaob Maya uinicob*). Ellos fueron llamados Cristianos, toda la provincia, se convirtió en sujeto de San Pedro y del Rey de España (*Chistiano u kabaob; tulacal u cuch -cabal tzo ma Sanc Pedro yetel Rey ah tepale*)" (1967: 50 y 140), (cursivas mías).

De todo lo anterior se puede sintetizar que la población antigua de la península, tal como lo relatan sus crónicas había tenido durante el posclásico, contacto y convivencia con gente de otras etnias extranjeras que se mayanizaron pero que no dejaron de ser consideradas extranjeros: los Xius y los Canules en la región de Mayapán. La población nativa era llamada o se llamaba a sí misma maya y fueron quienes fundaron o se establecieron Mayapán, hasta que llegaron los Xius con quienes gobernaron. Con la caída del poder de Mayapán, los mayas se dispersaron por toda la provincia y después de transcurridos seis Katunes (120 años) con la llegada de los españoles "dejaron de ser llamados mayas y empezaron a ser llamados cristianos".

Cabe agregar que en los libros sobre historia de Yucatán, se suele referir la discordia y el desacuerdo entre los linajes Xiu y Cocom, después de la caída de

³¹ Un katún era un período de veinte años.

³² Se transcribió según la grafía maya de Roys (1967).

Mayapán. No debe olvidarse que los primeros fueron tenidos por los segundos como extranjeros.

No obstante, como se puede ver de algunas de los reportes de los encomendados españoles, la población maya, nativa de Yucatán, tenía al parecer al momento de la conquista, poco prestigio y la lengua misma era considerada como poco refinada por una parte de la población de la costa. Y quizá, nombrar mayas, a los mayas de la regiones de Cupul y Cochua, consista en la aplicación de un heterónimo por parte de la gente "más refinada" de la región de Chikinchel a la de las dos primeras, quienes hablaban la *ach maya* entendida por sus vecinos del norte peninsular, como un lenguaje torpe y burdo (ver mapa en el Apéndice).

La información permite también entender que el líder del linaje Xiu, fue tenido por los suyos y quizá por otros habitantes de la Península, por héroe cultural, pues se le atribuía haber dado leyes, señalado los ritos y ceremonias que debían realizarse, enseñó letras y ordenó señoríos. Y que al parecer, gobernó en Mayapán en concordia con el "linaje" Cocom.

Al momento de la conquista española la mayor parte de Yucatán incluyendo la gran isla adyacente, estaba ocupada, según Roys (1957) por dieciséis estados nativos³³. Los habitantes de cada uno de éstos parecen haberse considerado ellos mismos como una misma gente y cada una de esas divisiones territoriales era llamada *cuchcabal*³⁴ (literalmente "jurisdicción"), que los españoles tradujeron como "provincia".

No obstante, la idea de "dieciséis estados nativos" debe tomarse con cautela. El mismo autor apunta que existían tres formas de organización territorial. Bajo una, la provincia fue gobernada por un *halach uinic* (literalmente "hombre verdadero") que llevaba el título de Ahau ("gobernante"). El era el *batab*, o cabeza local, del pueblo en el que residía, pero todos los otros *batabo'ob* (plural) de su provincia estaban sujetos a él. Extraía tributo moderado de todos los pueblos de su provincia y en tiempos de guerra podía convocar a toda la población masculina para el servicio militar. Su oficio era considerado hereditario, pero a veces su hermano menor servía después de su

³³ Véase el apéndice de mapas.

³⁴ Se mantiene aquí la grafía de Roys (1957). Hoy suele escribirse *kúuchkabal*.

muerte, mientras su hijo mayor heredaba la posición. Si ninguno de sus herederos era considerado capaz, otro pariente podía ser escogido para gobernar. Las provincias de Cehpech, Maní, y Sotuta fueron ejemplos de esta forma de organización (ver mapa en el Apéndice).

Bajo un segundo tipo de organización, no había un solo gobernante territorial, sino que una gran proporción de los batabes pertenecían a un mismo linaje. En Ah Canul, la mayoría de los batabes eran del linaje Canul y fueron independientes uno de otros, aunque usualmente parecían actuar en armonía. Es interesante notar que algunos de estos gobernantes dieron la bienvenida a los españoles mientras otros se les opusieron. En la provincia Cupul por otro lado, los batabes del mismo linaje frecuentemente guerreaban uno contra otro o sujetaba a su gobierno a un pequeño grupo de pueblos cercanos. Sin embargo, parecen haberse unido contra los españoles.

Hay un tercer tipo de entidad territorial que difícilmente podría llamarse "organización". Consistían de grupos laxamente aliados de pueblos que se las arreglaban para permanecer sin ser incorporados por sus mejor organizados vecinos. Uno fue el de Chakán, donde los pueblos de Dzibikal, Umán y Caucel dieron la bienvenida a los españoles, mientras los otros pueblos opusieron una seria resistencia.

Como se ve, a la cabeza de cada pueblo estaba un Batab, cuyas funciones fueron ejecutivas, judiciales y militares. Presidía el consejo local que podía sin embargo, limitar sus decisiones. Se ha reportado que el batab no obtenía tributo, pero era mantenido por el pueblo. Aparentemente el batab tenía una parcela para beneficio como la tuvieron sus sucesores en los tiempos coloniales. Los asuntos que involucraban varios pueblos parecen haber sido decididos por el *Halach Uinic*, donde tal existía. EL batab heredaba el cargo a su hijo pero hubo casos de batabes puestos por el Halach uinic en las provincias que tuvieron esos gobernantes.

Las órdenes del batab eran llevadas a cabo por diputados llamados *ah kule'ob* quienes parecen haber sido los siguientes en autoridad. Los pueblos estaban divididos en distritos o barrios, cada uno administrado por un *ah cuch cab*.

Más tarde este oficial fue llamado principal o regidor por los españoles y *chunthan* ("el que habla") por los mayas.

Para Roys (1957) un rasgo muy importante de la sociedad maya es lo que se puede llamar el "nombre del grupo". Cada persona (hombre o mujer) tenía un patronímico y los portadores del mismo patronímico constituían un grupo de conocidos. Era llamado este grupo de nombre *ch'íibal* ("linaje de la línea masculina"). Ciertos "linajes" tuvieron sus propias deidades patronales algunas de los cuáles eran ancestros deificados. Sin embargo, estos "linajes" contenían demasiados miembros y estaban tan ampliamente extendidos que difícilmente podían ser llamados linajes en el sentido antropológico del término. A través de fuentes coloniales y de la población nativa moderna Roys colectó 250 patronímicos mayas³⁵.

Había tres clases sociales: nobles, comuneros, y esclavos y las personas del mismo patronímico podrían aparecer en las tres clases. En la cima de la escala social estaba una "aristocracia" hereditaria. El término maya correspondiente era *almehen*: noble. La palabra parece significar "de reconocida descendencia de ambos lados de la familia" (literalmente, *al* "nacido" y *mehen* y "engendrado"). Muchas de estas familias fueron consideradas "hidalgos nativos" o "señores naturales" en los tiempos coloniales, pero aquellos que no tuvieron el título español de *Don* solían denominarse *almehen* incluso hasta 1815. Esta clase monopolizó ampliamente posiciones de poder o autoridad, incluyendo el sacerdocio (Roys, 1943 y 1957).

Así, en la Crónica de Yaxkukul, redactada en la segunda mitad del siglo XVI, por Gaspar Antonio Ch'í Xiu, traductor oficial de la Corona, Ah Macan Pech, *batab* de dicho pueblo menciona a los del *ya'ax ch'íibal* (primer linaje) de los Pech del Kúuchkabal de Ceh Pech, ocupando los puestos de *batab* de varias poblaciones del dicho cacicazgo: Macan Pech gobernaba Yaxkukul y Maxtunil; Ixkil Itzam Pech mandaba en Cumkal (Conkal), Dzulin Pech era el *batab* de Ixil y Nakuk Pech gobernaba Chicxulub (1926, *passim*).

Si bien la mayoría de los miembros del grupo dirigente tenían nombres mayas, se consideraban así mismos descendientes de los invasores mexicanos. Sus

³⁵ Véase también Roys, 1940.

libros de genealogías parece haber sido un intento de justificar dicho reclamo (Roys, 1943).

El grueso de la población consistía en comuneros o plebeyos esto es, trabajadores libres. Las personas de esta clase eran llamados *yalba uinic* (pequeños hombres), *pezal cah* (comuneros). En los manuscritos coloniales los miembros de esta categoría social son llamados macehuales (del nahuatl *macehualli*). Roys opina que esta palabra fue introducida por los españoles (Roys, 1943). Sin embargo, dada la fuerte influencia nahuatl en la península antes del contacto, es probable que la denominación *máasewal* fuera utilizada para llamar a la clase trabajadora y quizá en general a los mayas no nobles.

Según Hervik (1995:14), los extranjeros Xius denominaban a los mayas *máasewalo'ob* (plural) y éstos a aquellos *ts'uulo'ob* (extranjeros).

En una época tan temprana como 1600 encontramos que habitantes de los pueblos de Ebtún y Kaua, de la jurisdicción de los Cupules, representados por sus *almeheno'ob*, caciques y principales, se reconocen como "*u máasewalo'ob* (los macehuales de) Esteban y Juan de la Cruz" (Roys, 1939: 86), esto es, sujetos a los encomenderos citados. Es entonces probable que para esa época la población maya se reconociera con el término *máasewal* que subrayaba su situación de sujeción, pero también seguramente refiere al etnónimo aceptado. Las autoridades españolas traducen en sus documentos en castellano este término con el significado de "sujeto" pero también con el de indio. Aunque *almeheno'ob* (nobles mayas) y principales no se consideraran al interior de sus propias comunidades y de cara a sus *kaajnallo'ob* o sea a los demás de su pueblo, así mismos *máasewalo'ob*.

Como sucedió en toda la Nueva España, los españoles llamaron en Yucatán a la etnia dominada, sobre todo indios y menos frecuentemente naturales.

Es probable que los habitantes de la península no se consideran en el momento del contacto, ni antes, "una sola clase" de gente. Ya vimos en las notas extraídas de las Relaciones Históricas Geográficas, que en la antigua provincia de los cupules, en el oriente de la Península, el encomendero de Popolá reportaba que la gente de esta región era conocida como los *ach mayas*, aludiendo quizá a la aún recordada presencia de una población original y más antigua que aquella

que llegó a la península en el posclásico. Es probable que a la llegada de los españoles, los *ach mayas*, la población nativa de la tierra no tuvieran mucho prestigio ³⁶.

3. Las formas de la identidad colectiva. Autoidentificaciones y heterodenominaciones en la zona de los Cupules.

El contenido de algunos documentos coloniales escritos en maya por los mayas hacen pensar que había en el momento del contacto y durante el siglo XVI, las siguientes formas identitarias colectivas:

- 1.- Identidad local o de "comunidad"
- 2.- Identidad de "linaje" o *chíibal*.
- 3.- Identidad "regional" o de *kúuchkabal*.
- 4.- Identidad de "clase".
- 5.- Identidad étnica.

Para ilustrar estas diferentes formas identitarias colectivas se presenta enseguida el análisis de algunas de las auto y heterodenominaciones de los mayas yucatecos en un período que va de la segunda mitad del siglo XVI a la primera del XIX. Los materiales que se han utilizado provienen de *Los Títulos de Ebtún* (Roys, 1939) y se refieren básicamente a cinco pueblos del antiguo *Kúuchkabal* de los cupules³⁷ en el oriente de Yucatán, posteriormente integrantes de la llamada provincia de los cupules, ubicada en la región oriental del actual estado de Yucatán.

Los Títulos de Ebtún ofrecen información acerca de los pueblos de Ebtún, Cuncunul, Tixcacalcupul, Tekóm y Kaua, pueblos todos ellos que aún existen en la región de Valladolid, en el oriente de Yucatán. El libro incluye: a) documentos en maya, b) versiones en español de documentos mayas c) traducciones al castellano de documentos mayas, d) documentos en español escritos por españoles, e)

³⁶ Ver Jones, 1989.

³⁷ La parte sobre organización religiosa de esta tesis, se basa sobre todo en información de pueblos y comunidades de esta antigua región étnica yucateca. Su centro urbano más importante ha sido desde la época colonial, Valladolid a poco más de 160 kilómetros de Mérida.

traducciones al maya de documentos españoles y f) documentos en español escritos por los mayas. En mayor o menor medida todos estos documentos se relacionan con problemas y litigios sobre tierras en los que participaron los pueblos arriba citados. Todos los documentos fueron traducidos por Roys al inglés.

En 1764 los pueblos de Ebtun y Kaua (de la provincia prehispánica, *kúuchkabal*, de los Cupul) se ven envueltos en un pleito por límites de tierras con el pueblo de Yaxcabá (de la antigua provincia, *kúuchkabal*, de Sotuta). Dado que los dos pueblos cupules citados, habían extraviado los papeles de sus tierras y los del vecino pueblo de Tekóm (también de la provincia cupul) aún poseían los suyos, los primeros piden a las autoridades españolas hacer una copia de los antiguos documentos (*uchben hunob*) en poder de los de Tekóm (Roys, 1939: 70). Son probablemente estas copias de documentos antiguos, que los de Ebtún logran obtener hasta 1798, las que sobre litigios de tierras tenemos de cinco pueblos cupules contra los de Sotuta y Yaxcaba (1939:19).

Entre los documentos más interesantes, está uno elaborado en lengua maya en agosto de 1600 y su contenido es la relación de los pueblos antiguos (*lab kaajo'ob*³⁸) con sus respectivos "linajes" (*ch'iibalo'ob*) y descendientes, que fueron congregados en otros pueblos en 1552 respondiendo a la política demográfico-evangelizadora del Oidor Tomás López Medel³⁹. Los pueblos de destino fueron Ebtun, Kaua, Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul.

Llama la atención que en el documento en maya cuando aparecen los nombres de los antiguos pueblos congregados y los "linajes" y sus descendientes respectivos, podemos ver que se utilizan en 1552, términos como *Ah kin*, *Holpop* y probablemente *Ahau*, títulos que provienen del sistema político religioso prehispánico (Roys, 1939:77)⁴⁰.

³⁸ Pueblo despoblado según el Diccionario Maya Cordemex, 1980:430.

³⁹ Tomás López Medel fue un Oidor de la Audiencia de Guatemala, que tenía jurisdicción sobre Yucatán. En 1552 vino a Yucatán y tomó diversas medidas para el gobierno y protección de los mayas. El fue responsable de la política de población que consistió en mudar a la gente de sus aldeas y hogares dispersos por el campo hacia pueblos más grandes cercanos a los conventos con fines evangelizadores (Roys, 1939: 73).

⁴⁰ Interesante resulta también que una Traducción de los Papeles de los Pueblos, en español, hecha en 1600 por el traductor de rey, Gaspar Antonio Chí, del reconocimiento de fronteras hecho en 1545 por Nachi Cocom señor de la Provincia de Sotuta se cite los siguientes cargos políticos: Ah Kin (Ah Kin Uc, Ah Kin Bah, Ah Kin Xol,) Ah cuchcab (Francisco Oy Ah Cuchcab de Sotuta, Ah Cuchcab Chu) Ah

Entre los jefes de los "linajes" podemos encontrar hombres nombrados según la manera prehispánica (esto es, según Roys, no "convertidos" al catolicismo) pero entre los descendientes es mucho más usual encontrar nombres cristianos. Por ejemplo, por un lado, Nachan Dzul, Nahau Coyi, Namay Pot, Nachan Batun, Nachan Ek, Napuc Cuaich⁴¹ etc., por otro, Juan Sulu, Pedro Sulu, Pedro Chan, Juan Kaul. En el segundo caso, se conservó el patronímico maya en el nombre cristiano. Y como veremos, un diacrítico de lo maya hasta nuestros días son los apellidos indígenas de la persona.

La palabra reiteradamente usada en el documento para nombrar a los descendientes de quienes fueron congregados de los pueblos originales es *ch'iibal* (y que Roys traduce siguiendo a distintos autores, como casta, linaje, descendencia por la línea del padre⁴²). Por ejemplo: "... ti lab cah Kancabdzonot, ah kin kinich Nabatun kinich Naum kinich uayan *u ch'iibalo*" (en el antiguo pueblo de Kancabdzonot: Ah Kin Kinich, Nabatun Kinich, Naum Kinich, sus descendientes están aquí⁴³) (cursivas mías).

En el documento del siglo XVII que se viene comentando, puede observarse que las autoridades de los pueblos indígenas (el cabildo) se "presentan" de la siguiente manera: "Tu cahal tekem ti San Pedro yetel San Pablo heleac (tu) uac kal u kimil Agosto ti u habil setecientos⁴⁴ años... ti audiencia uay ti yotoch mascab ton gouernador on ti... Don Juan Dzul tikom - Don Pablo cupul Gouernador tixcacal - Don Fau(ian) cupul Gouernador cuncunul yetel Alcalde yetel cauildoob yetel Regidores ... ca dzibtic u hol c luumob xotan toon tumen ca yum kul uinicobi (...) " (Roys, 1939:72). Una traducción aproximada del párrafo anterior (en parte siguiendo la traducción al inglés de Roys), sería: " En el pueblo de San Pedro y San Pablo Tekom en este día 26 de Agosto del año de 1600 en el recinto de la audiencia, en el

kul (Ah Kul Tep, Ah Kul Balam, Ah Kul Noh, Ah Kul Tzotz, Ah Kul Euan, Ah Kul Ueuet, Ah Kul Kul Chi, Ah Kul Cetz, Ah Kul Cauich, Ah Kul Can, Ah Kul Coyí, Ah Kul Cab, Ah Kul Cal, Ah Kul Hau, Ah Kul Hoil, Ah Kul Ucan, Ah Kul Puc, Ah Kul Chuc) Holpop (Holpop Hau, Holpop Cach, Holpop Tun) (Roys, 1939: 424 y 426).

⁴¹ Los nombres conservan el apellido materno antes del paterno, pues la voz *na* (*na'*) significa madre: Nachan Dzul (hijo de una mujer de apellido Chan y un hombre de apellido Dzul).

⁴² Diccionario Maya Cordemex, 1980:132.

⁴³ En este caso en el pueblo de Tekom.

⁴⁴ Aquí Roys dice que seguramente se trata de una confusión porque sin lugar a dudas el documento es de 1600.

edificio del cabildo, nosotros los Gobernadores, Don Juan Dzul, Gobernador de Tekom, Don Pablo Cupul, Gobernador de Tixcacal, Don Fabián Cupul, Gobernador de Cuncunul con los Alcaldes, miembros del Cabildo y Regidores, ponemos por escrito los límites de nuestras tierras tal como fueron determinadas por nuestros señores los españoles... "(Roys, 1939: 73). Nótese que aquí, la forma para referirse en maya a los españoles es: *yum kul uinicobi* (nuestros reverenciados señores).

Es importante destacar en este documento que la "autopresentación" de las autoridades de los pueblos de indios se hace recurriendo a los nombres españoles⁴⁵ de los cargos, esto es, gobernadores, alcaldes, regidores etc. Posteriormente, como se verá más adelante, las autoridades indígenas se "presentarán" a veces con sus cargos en español pero también con sus cargos en maya. Incluso en el texto de este documento, quizá el más antiguo de la colección de los Títulos de Ebtún aparece nombrado un *batab* (*Batab Chulim*). Se trata muy probablemente de una persona que era autoridad en la época prehispánica, correspondiente al gobernador indígena o a cacique colonial.

Estos documentos conteniendo la relación de los antiguos pueblos (*lab kaajo'ob*) habitados antes de la congregación, aparecen como se vio, en el contexto de problemas de límites entre las autoridades de Yaxcaba de la provincia o cacicazgo de Sotuta y las de Ebtun y Kaua (provincia o cacicazgo de los cupules).

Vemos así que en Septiembre de 1600 los cinco pueblos cupules llegaron a un acuerdo de límites con los de Sotuta. En las versiones mayas de estos documentos aparecen dos términos que resultan muy interesantes. Primero, *Batab uchi* (refiriéndose a Don Juan Chi de Kaua⁴⁶), para decir probablemente que se trata de un gobernador de los tiempos antiguos, de la antigüedad, de hace tiempo.⁴⁷ Y segundo, la palabra maya *almehen* para referirse a los nobles.

⁴⁵ Aunque la palabra "cabildo" aparece mayanizada como "cabildoob".

⁴⁶ Otro documento de principios del siglo XVII se refiere a Don Juan Chi como *noxi Batab* y que Roys traduce como "testigo del pueblo de Kaua" (1939: 86 y 87). En una versión española de estos documentos Don Juan Chi es llamado *principal* (1939: 430). Por otro lado, el Diccionario Maya Cordemex menciona la expresión : *u no'ox batab*, y da como significado: los *ah kuchcables*, regidores, alcaldes, que tienen al cacique en medio y parece que los sutentan para que no se caiga" (1980:580).

⁴⁷ Según Roys, de 1669 en adelante los términos *batab* y gobernador se usan en los documentos en maya de forma indiferente para designar al gobernador del pueblo. Incluso en ocasiones después de la época colonial algún alcalde contitucional firmó un documento legal como *batab* (1943: 138).

Por cuanto a lo primero, podemos ver que la versión en español de este documento se refiere a Juan Chi como *Don Juan Chi* y lo llama *cacique de Kaua*⁴⁸ (el gobernador de Kaua era entonces *Don Alonso May* a quien los documentos en maya otorgan además la categoría de *almehen*). En relación con lo segundo, como nota el mismo Roys, (1939:14) los documentos en español no reconocen la condición de nobles (*almeheno'ob*) de los indígenas y sólo dan el título de *Don* a los reconocidos como hidalgos por el gobierno colonial. Por ello algunos de estos *almeheno'ob* (que no eran hidalgos) no aparecen en las versiones españolas de los documentos con el título de *Don*⁴⁹.

La palabra *almehen* según Roys "... is a close parallel of the spanish word hidalgo; it means literally, somebody of known descent (1939:16). Era un término que se aplicaba tanto para **nosotros** como para **ellos**: "ton con almehen" (nosotros los nobles), "yetel almehenob..." (con los nobles) (Roys, 1939: 88 y 86 respectivamente), pero siempre entre los mayas y no en la forma de referirse un español a un indígena.

En ningún documento en español aparece la palabra "noble"⁵⁰ para referirse a ningún maya, pero los textos mayas remarcan una y otra vez el carácter de *almeheno'ob* (cuando así era el caso) de gobernadores, bataves y principales. Incluso en fechas tan recientes, esto es, a principios del siglo XIX, los mayas siguen reconociendo en sus documentos a los de "linaje" noble. Así, en un reconocimiento de venta de tierras dado en Ebtún entre Ignacio Dzul y su madre por un lado, y los nobles mayas Dionicio, Juan y Julian Camal (por otro) se dice: "... Ten ygnacio Dzul yetel in mama Andrea tus cin kubic u conocimientoil in Solar kax yan Calahtzo lae tumen tin conah ti *almehenob'ob* Dionicio camal, yetel Juan Camal yetel Julian camal..." (Yo Ignacio Dzul con mi mamá Andrea Tus doy el reconocimiento de un solar que tengo en Calahtzo porque se lo vendí a los nobles Dionisio, Juan y Julian Camal (Roys, 1939: 332).

⁴⁸ Es probable que en el siglo XVI a los "señores naturales" del momento de la conquista, se les haya dado el título de cacique que al parecer traían los españoles de su paso por el Caribe.

⁴⁹ Sin embargo, no debe pasarse por alto que Diego Be que es llamado *almehen* en un documento maya de 1600 y no lleva el título de *Don* en la versión española del mismo, sí aparece en otro documento con cincuenta años menos de antigüedad, con el título de *Don* (compárense páginas 82 y 424) lo cual podría indicar que las formas de traducción también fueron cambiando con el tiempo, o que se trataba de otro Diego Be.

⁵⁰ La expresión era "señor natural".

En relación con el hecho de que en los documentos más tempranos del área cupul, las autoridades se presenten generalmente con el título de gobernador y aparezcan al final del documento registrados por el escribano como gobernadores, hay que comentar que, en ocasiones, aparece también en el texto la palabra *batab* que era, como se ha visto, el nombre del máximo gobernante de un pueblo maya en la época prehispánica, es decir que era, como diría la legislación de indias, un "señor natural" o un "cacique", como llamaron los españoles a estos gobernantes del momento anterior a la conquista (véase Roys, 1943:135). Así, en una conferencia de las autoridades municipales de Tekom, Cuncunul y Tixcacal de agosto 30 de 1600, el gobernador de Tekom (Don Juan Dzul) aparece también como *batab*, no sucediendo lo mismo en el caso de Don Fabian Cupul y de Don Pablo Cupul gobernadores respectivamente de Cuncunul y Tixcacal. Esto quizá indique que Don Juan Dzul además de ser gobernador, descendía de "linaje de batabes" y así era reconocido por el pueblo. A final del documento todos aparecen enlistados por el escribano como gobernadores con excepción de Don Juan Chi (*batab uchi*)⁵¹ de Kaua.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la forma de **autopresentación** de las autoridades de los pueblos mayas incluyó invariablemente la palabra maya *batab* como autorreferencia de los gobernadores indígenas. Así: "Yn yamail yum Comisionado Don Antonio de Arza yume ton ca *Batab Ebtun yetel Batab Kaua yetel* Justicias yetel Regidores yetel escribano yetel u nucilob Cah Ca katic ti a tzicbenil yetel ca peticion... (Nuestro querido señor Comisionado Don Antonio de Arze : señor, nosotros el gobernador de Ebtún y el gobernador de Kaua con los justicias, regidores y escribanos y ancianos del pueblo requerimos su honor en esta nuestra petición...)"⁵² (cursivas mías).

A fines del siglo XVIII (marzo de 1798) Tekom autoriza se copien sus documentos para beneficio de los de Kaua y Ebtun de la siguiente manera: " ... *Batabil likul ti cah Ebtun yetel u chunthan yetel u Reg... yetel...*" (... el gobernador del

⁵¹ *Batab uchi* se refiere seguramente a algún personaje que había sido gobernador y que descendía de linajes de batabes prehispánicos. O también "antiguo batab". La voz maya *uch*, significa antiguamente, en los tiempos pasados (Barrera, 1980:896).

⁵² Año de 1775. solicitud de los Pueblos de Ebtun y Kaua para que se haga una copia de los

pueblo de Ebtun con sus jefes y sus regidores y su escribano...) Hay que enfatizar que en ambos casos líderes mayas se presentan con sus cargos mayas, a saber *batab* y *chunthan* (Roys, 1939: 114), (cursivas mías).

La autorreferencia de las máximas autoridades del pueblo como "batabes" no sólo es una constante en la mayoría de los documentos de la colección de Ebtún sino que incluso para 1819 en un documento referido a los pleitos por tierras de Cuncunul y Tekom (que se presentan como *canup cah*, como dos pueblos amigos, compañeros, etc.) contra los de Ebtún, vemos cómo las autoridades de ambas comunidades se dirigen al Defensor de los Naturales de la siguiente forma: "Toon con *Batab* yetel Justicias yetel Regidores Escribano canup cah on Tekom, yetel Cuncunul yn hach yamanob tzicbenil yum Defensor ti noh cah tiHo...." (Nosotros, el gobernador, justicias, regidores y escribano de dos pueblos asociados Tekom y Cuncunul. Mi muy amado honorable señor Defensor...." (1939: 222). Al final del documento el escribano registra los nombres y cargos de las autoridades indígenas presentes: por Tekom Don Silvestre May, *Batab* de Tekom, Julián Chay y Francisco Kauil, alcaldes, Juan Pot, Mariano Cocom y Aparicio May regidores, Bernabé Cocom, escribano y por Cuncunul, Don Juan Chan *Batab* de Cuncunul, Juan Yam y Mariano Aac Alcaldes, Angel Tamay, Luis Acc, Daniel Tamay e Ysidro Tamay, regidores, Juan Tuz, escribano (1939: 224), (cursivas mías).

Por otra parte los documentos en español relativos a estos pleitos y procesos de tierras entre pueblos mayas suelen obviar la prolijidad y el desglose pormenorizado de todas las autoridades que se **autopresentan** en los documentos mayas. Así un documento en español en el cual el comisionado arriba citado Don Antonio de Arze acepta la petición de Kaua y Entun dice: "... Pueblo de Kaua en veinte días del mes de octubre de mil setecientos setenta ... yo el comisionado testigo de asistencia vista la petición que antecede de los principales de Ebtun y Kaua..." (Roys, 1939:70). Así, *batabes*, justicias, regidores, escribanos y ancianos del pueblo desaparecen para la administración española bajo una sola palabra, a saber, principales⁵³. La palabra principales solo es usada por los mayas cuando

documentos antiguos de los títulos de Tekom (Roys, 1939: 70).

⁵³ No debe dejar de mencionarse sin embargo que existen en esta colección algunos documentos que traducen documentos originalmente escritos en maya y que sí hacen referencia prolijamente a todas

escriben en castellano pero no en los documentos en maya (véase Roys, 1939: 178)

54

Es importante señalar que en la mayoría de los documentos en maya se hace referencia no sólo a las autoridades formales del pueblo desde el punto de la legislación española (gobernadores, alcaldes, regidores y miembros del cabildo) sino casi siempre también de forma invariable a otras personas de importancia que aparecen nominados como: los residentes prominentes de este pueblo⁵⁵ o *nucil cah* (los hombres principales)⁵⁶. En documentos del siglo XVIII aparecen denominaciones como *u nucilob cah*⁵⁷. No obstante Roys traduce casi siempre la palabra maya *nuc* como "principal", debe observarse que su significado léxico incluye de manera importante la idea de edad avanzada y/o de gente respetada. Así, el Diccionario Maya Cordemex incluye como una entrada *nukil*: ...los mayores, principales y más ancianos del pueblo en edad o en dignidad... (1980:582)⁵⁸.

En documentos de principios del siglo XVIII relativos a pleitos por límites de tierras entre los de Tekom y Cuncunul por un lado y los de Kaua y Ebtún por otro, encontramos por única vez en esta colección de documentos que las autoridades de estas comunidades se presentan colectivamente como "cabezas del pueblo" (*u polilob cah*). Así: "ti u cahal tikom de San Pedro y de San Pablo hele tu bulucpis u kinil Mayo ti hab mil setesientos ti hunmol on uay ti Audiencia yotoch mascab con Gobernador tu catzucil cah tekomb yetel cuncunul yetel alcaldesob cauidosob *u polilob Cah* Don Pascual may yetel Don Juan Hoil yume--lic ca mentic hunpel

las autoridades del pueblo indígena. Así por ejemplo una traducción de un reconocimiento de venta de un pozo que hace Diego Cupul a Lucas Tun dice en un fragmento lo siguiente: "Yo Diego Cupul natural que soy de este pueblo de cuncunul declaro la uerdad... en presencia de mi casique, alcaldes y Regidores..." (Roys, 1939:130). Cabe aquí llamar la atención en el hecho de que si el documento en maya (1039:122) se refiere al gobernador de Cuncunul (Agosto de 1665) como *batab*, la traducción en español habla de cacique. De todas formas parece ser una constante que cuando el documento es originalmente en español, las autoridades de los pueblos aparecen simplificadaamente aludidas como principales.

⁵⁴ En nuestros días es posible escuchar el que la gente se refiera a alguien de su propio pueblo o comunidad diciendo de él que "es un principal", esto es, una gente de respeto.

⁵⁵ Roys, 1939: 86 y 87.

⁵⁶ Roys, 1939:77-78.

⁵⁷ Roys, 1939: 70.

⁵⁸ Actualmente, una danza en una comunidad de la antigua región cupul tiene como personajes principales a los *x-nuci* (los viejos). Durante la danza los hombres viejos que son además "diputados" (funcionarios de las festividades en algunas comunidades de Yucatán) reciben cada uno a una mujer (hombre disfrazado de mujer) en virtud de su cargo.

petision... (1939: 94)⁵⁹. Existe una traducción en español de este escrito que dice lo siguiente: "El pueblo de tekomb en nueve de Mayo de mil setecientos años todos juntos en esta Audiencia del Pueblo Alcaldes Regidores y demás yndios antiguos de ambas parcialidades de tekomb y cuncunul Don Pascual may y Don Huan Hoil Señor Secretario traemos esta petission ..." (Roys, 1939). Nótese que al parecer el traductor entendió *u polilob cah* como "yndios antiguos de ambas parcialidades". Recuérdese que en documentos de principios del siglo XVI y en la segunda parte del siglo XVIII los ancianos del pueblo aparecían como *u nucil cah* o como *u nucilob cah*.

Llama también la atención que aparece aquí la idea de *tzuc* que como se verá, está presente ya en documentos de 1600 en el caso de Cuncunul, Tixcacal y Tekomb, pueblos que se refieren así mismos como *ah otochnal on hunpeli cahal ti ox tzuc* (residentes de un pueblo con tres asentamientos o tres partes). Resulta interesante observar que aunque Roys traduce la expresión *catzucil cah* como "dos pueblos", el documento en español, traduce *catzucil cah* como "parcialidades", palabra que podría significar tanto pueblo como barrio. Es importante aquí mencionar que una discusión interesante en etnohistoria maya se refiere en parte al significado de las palabras *tzucul* y *tzucub* que han sido definidas como a) el espacio territorial de un pueblo que formaba parte de un kúchcabal o jurisdicción, b) el vínculo entre los linajes dominantes de distintos pueblos (institución "parentil")⁶⁰. Al parecer para los españoles de la época la palabra significaba "parcialidad", unidad territorial, que seguramente estaba integrada por gente emparentada.

Desde otro punto de vista se tiene aquí una forma de identidad que incluye a más de una comunidad que se unen para luchar conjuntamente ("pueblos consortes", en los documentos en español) por los límites de sus tierras. De la misma manera se tiene el caso de los pueblos de Tixcacal, Cuncunul y Tekomb cuyos nobles (*alhemenheno'ob*) y autoridades se presentan como "residentes" (*ah otochnalo'o*) "de un pueblo con tres divisiones" (*hun peli cah ti ox tzuc*) y sujetos de

⁵⁹ Roys traduce lo anterior de la siguiente forma: At the town of San Pedro and San Pablo Tekomb, on this eleventh day of May in the year, 1700, we assembled here in the audience chamber of the municipal building, we, the governors of the two towns of Tekomb and Cuncunul, with the alcaldes and council members, the heads of the towns, Don Pascual May and Don Juan Hoil, my lord, we make a petition before you..." (1939: 95).

⁶⁰ Okoshi 1992:261-263 y Quezada 1993:45, respectivamente.

Pedro Cuello, Alguacil Mayor (Roys, 1939: 88). Interesa aquí que el texto en maya presenta a los tres asentamientos como siendo parte de un sólo pueblo, lo que quizá podría explicarse por el hecho de que las tres comunidades eran tributarias del encomendero Pedro Cuello⁶¹. Un caso semejante podemos encontrar, como se mencionó, en el siglo XVIII, cuando los "pueblos consortes" de Kaua y Ebtún se enfrentan a Yaxcaba por un litigio de tierras (Roys, 1939:70)⁶². Incluso en el siglo XIX los cinco pueblos cupules siguen enfrentados por motivo de sus tierras. Por un lado Tekom, Cuncunul y Tixcacal, por otro Ebtun y Kaua; sin embargo, aquí la palabra maya que se usa no es *tzuc* sino *nup* (amigo, familiar, compañero)⁶³. Vemos así, que en fecha tan cercana como 1918 aparecen identidades más abarcativas que la de la comunidad⁶⁴.

Por otro lado, cabe remarcar que casi todos los títulos españoles aparecen en los documentos en maya de manera mayanizada, incluso la denominación misma de "español" es dada en maya y no precisamente bajo la tan conocida versión de *dzul*⁶⁵ sino como *yum kul uinic*⁶⁶ (1939:72).

Llamaban también al gobernador español *halach uinic*,⁶⁷ al gobernador general *noh halach uinic*⁶⁸ (1939: 72 y 76) y al rey *Noh Ahau Ah tepal*⁶⁹ (1939: 76).

⁶¹ Por otra parte, quizá el propio Cuello estaba interesado en que se reconocieran los límites de las tierras de su encomienda, aunque el mismo Roys (1939) menciona que generalmente los beneficiados en los litigios de tierras eran los propios españoles pues los límites en litigio no suficientemente claros caían finalmente en manos de los hispanos y se convertían en estancias o ranchos de ganado.

⁶² El encomendero de Kaua y Ebtun era el mismo, al igual que el de Tixcacal, Tekom y Cuncunul, lo que seguramente contribuyó a crear a su vez lazos de "identidad" entre los pueblos puesto que a lo largo de los documentos cuando estos cinco pueblos no están enfrentados con los de la vecina antigua provincia de Sotuta, lo están los dos primeros en un bado y los otros tres en otro. Muy probablemente los encomenderos de los dos primeros pueblos eran a principios del XVII Esteban y Juan de la Cruz y, de los otros tres era Pedro Cuello, Alguacil Mayor de Valladolid.

⁶³ Diccionario Maya Cordemex, 1980:588.

⁶⁴ Según Nancy Farriss la política de la Corona Española de fomentar las "repúblicas de indios" (el cabildo indígena) fue un mecanismo útil para borrar cualquier lealtad más allá de la comunidad. Y la fragmentación de los mayas en pequeñas comunidades fue un hecho en los tiempos coloniales según la autora (Farriss, 1992:239). Vemos, sin embargo, que en los territorios cupules, por alguna razón, había posibilidades de alianza entre dos y tres comunidades.

⁶⁵ Extranjero de otro reino, advenedizo, español, forastero, encomendero, patrón, dueño (Diccionario Maya Cordemex, 1980:982).

⁶⁶ *Yum*: padre, señor, amo, encomendero. *K'ul uinic*: llaman así los indios a los españoles (*Yum k'ul uinic*: español, encomendero) (Diccionario Maya Cordemex, 1980:982 y 420).

⁶⁷ Obispo, oidor, provincial o comisario, gobernador, hombre de mando, de dignidad (Diccionario Maya Cordemex, 1980:175).

⁶⁸ *Noh*: cosa grande (Diccionario Maya Cordemex, 1980: 572).

⁶⁹ *Ahaw*, *ahawbil*, que debe ser tenido por rey, por príncipe. *Ah*, del género masculino. *Tepal*, majestad

La palabra maya *dzul* (*ts'uul*, según una de las grafías actuales en uso) que durante la mayor parte de la colonia utilizaron los indígenas para nombrar a los españoles aparece ya en documentos de 1638 en un reconocimiento de venta de un terreno que Diego Chay de Ebtun le hizo al noble (*almehen*) Diego Cupul de Cuncunul. En el transcurso del documento se habla de un pueblo antiguo (*lab cah*) llamado Panba perteneciente a la familia Tun de Cuncunul y del que dice el declarante (Diego Chay) sus ancestros "abrieron" allá el monte⁷⁰ y ahí estaban cuando los españoles hicieron las congregaciones de pueblos: "heix panba lah cah lae utial Ah tunob Cuncunulob tumen... cahan u kilacabilob ca moli cah tumen *dzulob* utial Ah tunob" (Panba es un pueblo antiguo, propiedad de la familia Tun de Cuncunul, porque sus ancestros estaban ahí cuando los pueblos fueron congregados por los españoles. Por esta razón es propiedad de la familia Tun) (Roys, 1939:122-3)⁷¹. En relación con la palabra indio o indio natural no aparece jamás en ningún documento en maya, existiendo solamente en los documentos españoles. Así una traducción al español de un documento maya (del cual sólo se conserva un pedazo casi ilegible) acerca de la venta de un pozo dice: "...y el nombre del yndio que vendió este poso es Diego chay natural de ebtún (Roys, 1939:130). La "decisión confirmando la propiedad de Jacinto Tun del paraje llamado Tontzimin" (año de 1711) manifiesta: "En la Ciudad de Mérida en veinte ... o de noviembre de mil setecientos y onse años el señor maestro de Campo Don francisco de salasar y Córdoba a cuyo Cargo esta el despacho de los indios destas provincias por nombramiento del señor gobernador y Capitan general dellas aviendo visto estos autos y lo que dellos resulta a fauor de don diego jacinto tun, indio natural del pueblo de cuncunul..."⁷² (Roys, 1939: 140).

Sin embargo, en algunos documentos que los indígenas presentan en español a alguna autoridad colonial sí aparece la palabra indio. Por ejemplo, en la petición que dirigen al gobernador los de Ebtún para que obligue a los de Cuncunul

(Diccionario Maya Cordemex, 1980: 3, 4, 785).

⁷⁰ "Abrir el monte", es colonizar, fundar.

⁷¹ El subrayado es mío. Nótese además que la palabra para ancestros es *kilacabilob*. El contenido del texto quizá puede indicar también que antes de la política de congregaciones (1552) cada asentamiento era habitado y/gobernado por un linaje, una familia, un *chiibal*.

⁷² Subrayado mío. Véase también las páginas 162 y 164.

a venderles a los primeros el paraje Tontzimin, los de Ebtún dicen: "Señor Ymtendente Gobernador y Capitan General Nosotros el Casique y Justicias del pueblo de Ebtun con el respeto que devemos ante V.S. decimos: Que como consta del papel que presentamos se halla un poso nombrado Tonzimin con sus tierras en el centro de las del Pueblo las mismas que vendieron unos yndios del apelativo Kinchantacu al comun del Pueblo de Cuncunul sin noticia de los principales de Ebtun...". Nótese también que en este documento escrito en español por el pueblo de Ebtún para dirigirse al Gobernador de Yucatán, aparecen también dos palabras usadas frecuentemente por los españoles en los documentos en su propia lengua, a saber, "cacique" (para referirse a lo que en su lengua llamaban los mayas *batab*) y la palabra "principales" para llamar al colectivo de las autoridades oficiales y autónomas de los mayas (*batabes*, *alcaldes*, *regidores*, y *ancianos del pueblo*)⁷³.

Así también en algunos documentos en maya que son acuerdos de límites de tierras entre pueblos, la frase que se utiliza para decir "...ningún otro hombre", esto es, *ma uyanal uinic*, frase que incluye la palabra *uinic* (persona maya⁷⁴) aparece en la versión castellana como "otros indios": "Lae Andres Col yan u col ti Chichi yetel Diego Ya, Diego Cach yetel ... Cocom yan oxolna lae Francisco Cach yojol chen yan lae baili...colnacob hibahun yan lae hebal *ma uyanal uinic bay*..." (Roys, 1939:430), (cursivas mías). En castellano: "... y que Andrés Col que tiene su milpa en el asinto Chichi y Diego Ya, Diego Cach y Francisco Cocom que está en una olla de cacao puedan hacer hay sus sementeras con que no entren otros indios a hacer allá sementeras (Roys, 1939:430 y 432)⁷⁵.

En los documentos en maya, la gente también se presenta como *Ah canal on ti*, "nosotros los residentes en", o es presentada o se hace referencia a ella por ejemplo como *Ah Yaxcabaob*, "los de Yaxcaba", *Ah Entunoob*, "los de Ebtun", o *Ah Kaua*, "los de Kaua" (1939:84 y 86.). En las versiones castellanas de algunos de estos documentos se traduce por ejemplo *Ah Yacabaob* (los de Yaxcaba) como "los indios de Yaxcaba" (Roys, 1939:438).

⁷³ Roys, 1939:178.

⁷⁴ Diccionario Maya Cordemex, 1980:923.

⁷⁵ Hay que aclarar que no se está comparando un documento en maya y su traducción literal al castellano sino el documento en maya y su versión en español.

Otra forma de identidad colectiva más abarcativa se refiere a la llamada provincia o cacicazgo, kúuchkabal. Así en Agosto 30 de 1600 los de Tekom, Cuncunul y Tixcacal aluden a sus tierras como formando parte de las de los *Ah Cupul uinicob* (de los hombres Cupul) (1939:78) En septiembre del mismo año en una reunión llevada a cabo en Sotuta con los de Kaua, Cuncunul, Ebtun, Tixcacal y Tekom por motivos de límites de tierras, el escribano se refiere a Don Juan Chi de Kaua como *ah otochnal tu cahal Kaua tu cuchcabal ah cupul uinicob* (residente en el pueblo de Kaua de la provincia de los Cupules)(1939: 86). En este mismo documento hay referencias a los *Ah Cupulob*, *Ah cupul uinicob*, (los Cupules), o los *Ah Sotutaob* (los de la provincia de Sotuta), (cursivas mías).

Esto es muy interesante desde el punto de vista identitario pues sustenta la idea que los habitantes de cada uno de las dieciséis provincias o cacicazgos existentes en el momento del contacto se percibían así mismos como distintos de los demás. Esto es, había representaciones acerca de colectividades más allá de la familia ("linaje") y del asentamiento (comunidad) mismas que parecen haber persistido cincuenta años después de la conquista. El mismo Roys (1939: 15) dice que las disputas del siglo XVII entre los de Sotuta y los de la provincia Cupul tuvieron el carácter de una disputa entre dos estados semi- independientes.

Otro aspecto importante se refiere al uso de la palabra *máasewal* en estos documentos antiguos pues, se ha dicho que macehual significaba hombre no noble (lo contrario de *almehen*). Sin embargo, en estos documentos de principios del siglo XVII la palabra macehual parece ser empleada por los mayas para llamarse en tanto "sujetos" a una encomienda. Por ejemplo, la expresión "... he tu xaman cetelace u luum ah Ebtunoob yetel ah Kaua u *maseual* Esteuan yetel Juan de la Cruz" (Al norte de Cetelac están las tierras de la gente de Ebtún y de la gente de Kaua, sujetos de Esteban y Juan de la Cruz (:86). En el mismo sentido aparece la palabra "maseual" en la Petición al Gobernador Diego Fernández de Velasco para confirmar un acuerdo de límites de tierras (la petición es de fecha 11 de septiembre de 1600). La frase en maya dice "... ton con almehen Don Juan Dzul Governador tikom Don Fabian Cupul Governador Cuncunul yetel Alcaldesob Regidoresob ah otochnal on humpeli cahal ti ox tuzc on tikom Cuncunul Tixcacal u *maseual* Pedro Cuello alguasil

mayor..." (nosotros los nobles Don Juan Dzul, Gobernador de Tekom, Don Fabian Cupul, Gobernador de Cuncunul con los Alcaldes y Regidores, residentes en un pueblo con tres partes, Tekom, Cuncunul y Tixcacal, sujetos de Pedro Cuello, Alguacil Mayor...) (: 88). Esto es, *máasewal* parece significar "sujeto".

En un documento en español de 19 de septiembre de 1600 que confirma los acuerdos entre los pueblos cupules y el pueblo de Yaxcaba, se cita la palabra *máasewal* referida a una categoría social de mayas y oponiéndola implícitamente a la de quienes tiene "ofisios" (autoridades diversas de los Pueblos). Así: "... y contra e tenor y forma de el auto no vallan ni pasen so pena de cincuenta pesos de horo para la real camara y de privasion de sus oficios/... gos y si furen maseuales de ...ma...".⁷⁶ Sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, *máaseual* es en nuestros días un etnónimo de los propios mayas en pueblos de las regiones sur y oriente de Yucatán y entre los mayas del centro de Quintana Roo, región que ocupan los mayas descendientes de la guerra de castas de 1847.

Finalmente llama en forma importante la atención que los documentos en maya casi de manera invariable empiezan citando el lugar donde se llevó o se lleva a cabo la reunión de autoridades indígenas pero no sólo citando el nombre del pueblo sino nombrando el de los santos patronos de los mismos. Tenemos así por ejemplo en el siglo XVII: " tu cahal San Pedro yetel San Pablo tikom ..." (en el pueblo de San Pedro y San Pablo Tekom) o "Uay ti cah San Francisco yaxcaba..." (en San Francisco Yaxcaba). Cabe llamar la atención en el hecho de que las versiones en español de estos documentos omiten **sistemáticamente** la referencia al nombre del santo patrono del pueblo (por ejemplo, véase, Roys, 1939: 78 y 82).

De lo que hasta aquí se ha venido presentando pueden sacarse algunas ideas conclusivas.

- a) Al momento de la conquista y colonización de Yucatán, una parte de la población que habitaba las tierras peninsulares había tenido la experiencia de contacto e incluso de subordinación respecto de otros grupos de personas a las que vieron, en su momento y quizá continuaban considerando en cierta forma, extranjeros (*ts'uulo'ob*). Se trata de los Xius que habían venido del

⁷⁶ La cita no se entiende muy bien, pues el documento está fragmentado.

ponente y que llegaron a ocupar una considerable posición de poder en la región peninsular al grado de que hegemonizaron la cultura y la sociedad en cuestión. Pues, al momento de contacto, cuando la última ciudad-estado de la Península había sido destruida y la población maya-hablante se encontraba agrupada en dieciséis "cacicazgos" (*kúuchkabalob*), sus líderes se preciaban de descender de los antiguos invasores "mexicanos" que había llegado del occidente.

- b) En este sentido, según presentan algunas fuentes coloniales, en el oriente de Yucatán, concretamente en la región dominada por "linajes cupules", la población hablaba la *ach maya*, la maya antigua o "verdadera maya", y en parte debido a esto era considerada por los habitantes de otras regiones, "gente baja y vulgar". Esto es, existía entonces una actitud de "exclusión" o categorización negativa en contra de la gente "más antigua" de la Península. En este sentido, algún autor ha dicho que en momento del contacto, "ser maya" no era algo muy positivo (Jones, 1989).
- c) Sin embargo, la frase "maya uinicob" (mayas) era polisémica porque también podía emplearse para hablar de todos aquellos que hablaban la lengua más antigua de esta tierra, el *maya than* y, quizá es en este sentido que el Chilam Balam de Chumayel dice que cuando llegaron los españoles, los mayas dejaron de llamarse mayas y fueron llamados "cristianos".
- d) Tenemos entonces que "lo maya" refiere casi siempre desde entonces a la lengua. Por un lado, la "verdadera maya" hablada en teoría por los más antiguos habitantes de la Península y la que quizá, ya con influencias nahuas, era hablada por los habitantes de las demás regiones o entidades políticas en las que se había "dividido" la sociedad maya con la caída de la ciudad-estado de Mayapán. A esta definición de la mayanidad, sustentada básicamente en la lengua, opusieron e impusieron los españoles a la población sujeta una "autodefinición" en términos culturales y sobre todo religiosos. Y por eso los mayas dejaron de llamarse mayas y empezaron a llamarse "cristianos".
- e) No obstante, otras formas de identidad colectiva subsistieron, sobre todo la identidad que aquí se ha llamado de "linaje". La autodefinición de la población

indígena en tanto que "Peches", "Cupules", "Moes". "Xius", etc, no cesó en toda la colonia y aún permanece en comunidades del oriente yucateco (Quintal, 2006). Estas autodefiniciones son importantes, como se puede ver en la Crónica de Yaxkukul ya citada, sobre todo porque aparecen ligadas a los "linajes" que gobiernan una comunidad, una "provincia", "cacicazgo" o *kúuckkabal*.

- f) En este sentido, cuando el "el linaje" que se autodefinía en éstos términos, era el que gobernaba un *kúuchkabal*, estamos en presencia no solamente de una identidad de "linaje" sino de una identidad "regional" o quizá incluso en una forma elemental de identidad étnica, surgida o resurgida ante la fragmentación política posterior a la caída de la ciudad-estado de Mayapán. Es en este sentido que los mayas del oriente de Yucatán, eventualmente se autodenominan ante las autoridades españolas y encomenderos como *cupul uinicob* ("los cupules", "hombres cupules", "los de la provincia de los cupules")
- g) La identidad local aparece una y otra vez en algunos textos que se acaban de glosar. Se trata de ese nivel identitario, re-forzado por la política de control y gobierno del imperio español que consistió en minar niveles organizativos amplios (por ejemplo el *kúuchkabal*) y apuntalar, en parte a través de la política de congregaciones, al pueblo (*kaa*) y el cabildo indígena, como instancia de interlocución entre indígenas y españoles⁷⁷. Con la política y la administración española se "confabuló" la iglesia católica, al poner a cada pueblo bajo la protección de un santo. De esta forma quedaron unidos los sentidos, comunidad, cabildo y santo(a) patrón(a). En la literatura arriba glosada, es frecuente que aparezcan expresiones como "ah Cuncunulo'ob" (los del pueblo de Cuncunul).
- h) Sin embargo, al parecer, algo no saldado o tal vez recreado por la política de congregaciones fue la persistencia al interior de los pueblos mayas, de unidades territoriales más pequeñas que podrían ser entendidas como barrios y que eran nombradas con la voz maya *ts'uk* y que suele ser traducida del maya al castellano como barrio o parcialidad. En nuestros días, ciudades

⁷⁷ Al respecto véase el trabajo de Restall, 1997.

como Mérida y Valladolid, entre otras, tienen barrios de larga data. En ciertos casos eran pueblos que fueron incorporados como barrios de poblaciones más amplias. En casi todos los casos, estos barrios de las ciudades peninsulares llegaron a tener un santo(a) patrón(a). No parece que haya sido esta la situación en los casos que aparecen como *tsuko'ob* (parcialidades) arriba citados. Pero como hemos dicho en la introducción, la organización de culto llamada *kuuch* aparece en nuestros días como una forma vigente de gestionar la veneración a santos en barrios de ciudades coloniales.

- i) Por lo que respecta a la identidad de "clase", vemos cómo es frecuente en Los Títulos de Ebtún que los miembros del cabildo indígena, se presenten en los documentos en maya dirigidos a las autoridades españolas, como *almeheno'on*, esto es, "nobles mayas". La lectura que puede hacerse de lo anterior es por un lado, que estos hombres mayas querían sostener ante los conquistadores su status de gente diferente respecto al resto de los habitantes de los pueblos y por ende quizá con derecho a privilegios; pero por otro y como contrapartida, se elevaban con esta autodenominación en tanto que nobles, por encima de los *masewalo'ob* de sus propias comunidades.
- j) No encontré sin embargo, en Los Títulos de Ebtún, en ningún documento en maya, mención alguna por parte de quienes participaron por varios siglos en los litigios que recogen los documentos que integran el texto, traducido y comentado por Roys, de la frase "maya uincob", hombres mayas, para autorreferirse o para hablar de indígenas de otros pueblos, de otros "provincias"⁷⁸. Además, para los personajes y autoridades españolas que aparecen en los "papeles" que venimos comentando, los mayas implicados fueron siempre "indios", "indios naturales" o "indios principales". Pero nunca mayas. Es probable que el autoetnónimo fuera ya entonces "macehual".

⁷⁸ En cambio en otras regiones, donde gobernaron incluso durante la colonia otros "linajes", sí aparece la autorreferencia, aunque escasa, de los participantes indígenas en los plietos y alegaciones, como "hombres mayas" (véase Quezada y Okoshi, 2001, *passim*).

4. Los mayas como mayas

Hace ya poco más de diez años, un antropólogo estadounidense, me preguntó, si yo sabía cómo fue que llegó a hegemonizarse en las disciplinas antropológicas, la idea de llamar mayas, a las poblaciones de descendientes de los pueblos originales que habitan la vasta región que incluye la península de Yucatán, Chiapas y Guatemala. Para la pregunta no tuve respuesta pero no dejé de sorprenderme tanto la pregunta como mi carencia.

Pero si los mayas tuvieron en esa palabra un etnónimo, lo cierto es que todo parece indicar que dejaron de aplicárselo. Y sobre todo, habría que preguntarse porqué los yucatecos, no mayas del siglo XIX y seguramente de los previos, parecían ignorar la existencia entre la población de un autoetnónimo. ¿No sabían los españoles y después los criollos y los mexicanos, que la población originaria se había autodenominado maya?

Pero ¿llamaron los cronistas y los frailes, mayas a los mayas?.

El estudioso más citado de la historia antigua de la conquista y colonización de Yucatán, Fray Diego López de Cogolludo dice en el siglo XVII:

"Esta tierra de Yucatán, a quien los naturales de ella llama *Maya*, fue gobernada muchos tiempos por un Señor Supremo, y el último descendiente de ellos fue Tutul Xiu, el que era Señor de Maní y sus comarcas, cuando voluntariamente vino a dar la obediencia, haciéndose amigo de los españoles ..." (1957, tomo I: 178, tomo I). Agrega que en tiempos previos a la conquista tenía esta provincia un rey y una monarquía cuya cabecera fuera la ciudad de Mayapán ("... de quien debía derivarse llamar a esta tierra *Maya*) ..." (1957:179).

El historiador por excelencia de los mayas del momento de la conquista, Fray Diego de Landa, reporta que en 1511, unos náufragos españoles, procedentes del Darién llegaron a las costas de Yucatán "... a una provincia que llaman de la Maya, de la cual la lengua de Yucatán se llama *mayathan*, que quiere decir *lengua maya* (1973:6).

Pero es sin duda la obra de Antonio de Ciudad Real, fraile franciscano que escribiera a principios del siglo XVII su Tratado curioso y docto de las grandezas

de la Nueva España, la que nombra una y otra vez a los habitantes de los pueblos de Yucatán, desde los de Tizimín en la costa nororiental hasta los de Conkal en la zona norponiente, indios mayas. Así del pueblo de Tixkokob, a unos cuantos kilómetros de la capital, dice:

"Es aquel pueblo de mediana vecindad, de gente muy devota, la cual con toda la demás de aquella guardianía son indios mayas ..." (1972, tomo II: 337). Esto es, para Antonio de Ciudad Real, maya era el nombre de la provincia, lengua maya el idioma e indios mayas sus habitantes.

Pero es poco frecuente que los historiadores de esa época se refieran a los habitantes de Yucatán como mayas, a quiénes, como se dijo, se referían simplemente como "indios".

Antes de finalizar la primera mitad del siglo XIX, John L. Stephens en su obra asienta que: "el país llamado actualmente Yucatán, era conocido por los indígenas, al tiempo de la invasión española, con el nombre de Maya, y jamás hasta aquel tiempo había sido conocido por otro, ... y hasta hoy, entre ellos, sólo le dan a su país el antiguo nombre de Maya. Jamás un indígena se llama yucateco, sino siempre macehual, o nativo de la tierra maya" (1984:142).

Stephens, sostenía que los vestigios enmontados de las antiguas ciudades prehispánicas, eran los restos de una brillante civilización cuyos descendientes eran los pobladores sometidos a servidumbre primero por encomenderos, después por estancieros y al momento por hacendados descendientes de los conquistadores. Sin embargo, los yucatecos sostenían que los "indios" y/o sus antepasados no hubieran podido construir ciudades como las que se sabían existían bajo los montes de la península. La controversia saldó finalmente a favor de Stephens, quien en sus Incidentes de Viaje a Yucatán, llama a los indios: mayas.

CAPÍTULO II

LOS DIACRÍTICOS DE LA IDENTIDAD ÉTNICA⁷⁹

Como se vio en la revisión de los conceptos, identidad e identidad étnica, no son sinónimos de cultura. De tal manera que la identidad de un individuo en tanto que parte o miembro de un grupo, de un colectivo o de una categoría social, es la representación de sí en situación. Pero se trata casi siempre de una situación que se da en contextos de contraste, oposición, diferencia. Esto implica por lo general exhibir cierto comportamiento o prácticas que se asumen por unos y otros como componentes de la relación interétnica. Algunos de esos comportamientos y prácticas constituyen diacríticos o emblemas identitarios.

Esto es, las colectividades, los grupos o las poblaciones que se asumen como compartiendo una cierta imagen de sí, expresan sus ideas de pertenencia a través de símbolos diacríticos.

Lejos de plantear que la identidad maya haya permanecido inalterada a través del tiempo y que se experimente de una manera homogénea entre la población maya, en este apartado se quieren ofrecer cuáles son según el punto de vista de esta investigación, las expresiones culturales que tanto para los mayas como para la población no maya, comparten aquellos como elementos de su adscripción étnica. Hay que destacar que en lo que sigue se pretende recoger algunos de los diacríticos que con variaciones a veces llamativas, constituyen expresiones de lo que podría entenderse como lo étnico maya.

En este caso lo que se planteará será, siguiendo a Adams, una visión externa de la etnicidad maya. La de una investigadora que "construye" su planteamiento a partir de lo que dice la gente maya y no maya y de lo que observa y escucha mientras vive en Yucatán y participa por épocas en diversos aspectos de la vida de comunidades mayas, sobre todo de las del oriente yucateco.

⁷⁹ Este capítulo se basa en parte en los materiales presentados en Quintal 2005b. Aquí se retoman y analizan desde el punto de vista de "etnicidades externamente definidas" de R. N. Adams (1995).

Hay en la Península de Yucatán diacríticos de etnicidad maya que son aceptados con relativo consenso de la población en general. Entre éstos, los más importantes son: la lengua, los apellidos, la indumentaria y la participación en prácticas culturales consideradas por propios y extraños como "tradicionales"⁸⁰.

1. La lengua maya en la Península

Los datos de población del año 2000, en el estado de Campeche, contaban a 93,765 personas, es decir, al 15% de la población de cinco y más años como hablantes de alguna lengua indígena. Del total de hablantes de lengua indígena, el 6% eran monolingües. Destaca el hecho de que del total de hablantes de alguna lengua indígena, el 81% eran hablantes de maya yucateco y el 19% hablaban alguna otra lengua indígena. O sea, en el año 2000, el 13% de la población de cinco y más años de Campeche, hablaba maya yucateco. Entre los otros grupos lingüísticos más representados en Campeche están el Chontal con 9% de los hablantes de lengua indígena, el Kanjobal (2.%), el Tzeltal (2%) y el Mame (1%). Todo lo anterior nos habla de una historia de inmigración indígena al estado, sobre todo de los últimos quince años, de gente procedente de Chiapas y de Guatemala principalmente.

Para el año 2000, un total de 173,592 personas de cinco años y más hablan en el estado de Quintana Roo alguna lengua indígena. Esto representaba al 23% del total. De la cifra arriba citada, el 7% eran monolingües. Un 94 % de la población de habla indígena, era mayahablante. Las otras tres lenguas indígenas más representadas en el estado eran: el Kanjobal, el Tzotzil y el Nahuatl. Por otro lado, no debe dejar de mencionarse que una parte importante de los mayahablantes, son migrantes mayas yucatecos que salieron de Yucatán hacia Can Cun y otras regiones turísticas y hacia el norte y sur del estado para formar los nuevos centros de población ejidal a partir de la década de los setenta.

⁸⁰ Véase también Bracamonte y Lizama, 2006.

Es en Yucatán, sin duda donde en la península se concentra la población hablante de alguna lengua indígena, con un total de 549,532, para el año 2000, que representaba el 37% de la población de cinco y más años. De este total el 8.74% eran monolingües. A diferencia de los otros dos estados de la península, Yucatán ha recibido menor población indígena proveniente de otras zonas del país, por lo que el 99.5% de hablantes de lengua indígena en el año 2000 era hablante de maya peninsular. Los otros tres grupos lingüísticos más representados son: el Chol (474 personas), el Zapoteco (con 319 hablantes) y el Mixe (283 personas)⁸¹.

A nivel nacional el estado de Yucatán, concentraba en el año 2000 el mayor número absoluto de hablantes de una lengua indígena. Y en su capital, Mérida, el total de indígenas, desde el punto de vista del idioma, representaba el 14%.

Los datos del Censo de 2010 parecen evidenciar un descenso notable en el porcentaje de hablantes de lengua indígena en los tres estados peninsulares. Así Campeche registró el 12% de su población como hablante de lengua indígena (HLI), Quintana Roo al 17% y Yucatán al 30%.

Lenguas indígenas en la península de Yucatán (año 2000).

	Población de 5 y más años	Total de habl. de L.I.	Total de habl. de maya-yuc.	Total de habl. otras L.I.
Campeche	606699	93765	75874	17891
Q. Roo	755442	173592	163477	10115
Yucatán	1472683	549532	447098	2434
Totales	2834824	816889	686449	30440

Tenemos entonces no sólo que en el estado de Yucatán⁸² se concentra el mayor número y más alto porcentaje de hablantes de maya yucateco, sino que también son sobre todo los otros dos estados de la península lo que han recibido mayor afluencia de hablantes de otras lenguas indígenas. Así, el estado con menor porcentaje de hablantes de maya era en 2000, Campeche con sólo el 12.50% de su población de cinco y más años y era el que mayor porcentaje de migrantes que habla otra lengua indígena había recibido en la península. Destaca además que los

⁸¹ Para un análisis del descenso del monolingüismo en el estado de Yucatán a partir de los datos de los censos de población, véase Güemez, 1994:3-17.

migrantes indígenas hacia Campeche y Yucatán lo son de alguna lengua de la familia mayance mientras que a Quintana Roo ha inmigrado también un número importante de hablantes de nahuatl.

Según el censo de 2010, un total de 824,670 personas de cinco y más años hablan alguna lengua indígena en la península de Yucatán. El 11% está en Campeche, el 24% en Quintana Roo y el 65% en Yucatán. Este último, sigue siendo el estado con más hablantes de maya en toda la península.

Esta concentración de mayahablantes en Yucatán tiene razones de carácter histórico-geográfico pero también de carácter social. Se tiene, en el primer caso, que desde antes del "contacto" las región más densamente poblada era aquella que desde de la segunda mitad del siglo XIX es el estado de Yucatán. Fue esta concentración demográfica en el poniente peninsular lo que quizá explique que los españoles fundaran su capital en Mérida. Por otra parte, fuentes de carácter histórico colonial nos hablan de la preponderancia de la lengua maya entre la población de esta región de la península⁸³, independientemente de su filiación étnica. Por ejemplo, documentos de fines del siglo XVIII, acerca de la enseñanza del idioma castellano en los pueblos y comunidades de la península, reconocen la amplia presencia de la lengua maya en todas las capas de la población colonial.

En relación con esto, documentos relativos al financiamiento de la enseñanza del español en comunidades mayas hacia fines de la dominación española dicen lo siguiente: "Dichas dotaciones me parece sería conveniente se eroguen de los productos de las Comunidades que cada pueblo contribuye como carga que ellos mismos se impusieron para beneficio de su común, y no es menos el que reciben en el establecimiento de las escuelas, y *sólo llevando a puro y debido efecto esta disposición se puede lograr la extinción del idioma yucateco, pues por mas diligencias que he proporcionado no he podido conseguirla a causa de hallarse muy arraigado entre los indios y vecinos, y como no hay maestros de quien valerme, es*

⁸² El 24.21 % de la población de cinco y más años de la Península habla maya yucateco. Del total de hablantes de esta lengua, en la Península, el 65.13% está en el Estado de Yucatán.

⁸³ Por otra parte, ésta fue el área que durante la conquista de la Península, fue sometida más temprano por los españoles.

la excusa que me dan quando les hago los cargos de no haber quién los instruya" (Rubio Mañé, 1943, tomo III: 205) (cursivas mías).

Ya fuere por necesidad de controlar a la población indígena o por el carácter complejo de las relaciones interétnicas en Yucatán, el hecho es que los yucatecos mayas y no mayas, hablaron durante gran parte de la historia de esta entidad del país, la lengua maya. Medio siglo después, el campechano Tomás Aznar Barbachano, va justificar la "necesaria" separación de Yucatán y Campeche, argumentando el carácter y la cultura atrasados de los meridianos, avasallados por el "influjo" de la raza y la cultura mayas y por ende incapaces de "civilización". Así en su "Memoria sobre la conveniencia, utilidad y necesidad de erigir constitucionalmente en Estado de la Confederación Mexicana el antiguo Distrito de Campeche", expresa:

"... así sucedió que en las poblaciones de lo que hemos llamado jurisdicción de Mérida, LOS DESCENDIENTES DE LOS CONQUISTADORES, los que nacían del cruzamiento de las razas y cuantos en ella vivían, ADQUIRIERON PRONTO LOS USOS, LAS COSTUMBRES, EL IDIOMA Y HASTA EL CARÁCTER DE LOS MISMOS INDIOS. En el interior del país, se les VEÍA HABLAR LA LENGUA MAYA, ignorando la castellana, dormir en la hamaca como el indio, usar el mismo vestido y alimento que éste, y hasta adquirir la desidia y suspicacia que parecen naturales a ESTA DESDICHADA RAZA; y que, acaso son fruto del vasallaje en que se la tenía. Rara era la casa donde desde el amo hasta el último niño NO SUPIESEN LA LENGUA MAYA, donde el amo no se entendiese con sus sirvientes domésticos en ese idioma, y donde otras costumbres enteramente indígenas no estuviesen admitidas. Las nodrizas y los pequeños sirvientes domésticos con quienes se criaban desde la infancia... eran de la raza indígena. Para conocer esto basta oírle(s) hablar el castellano CON EL MISMO ACENTO Y LOS MISMOS GIROS PECULIARES DEL MAYA. En fin tal parecía que LOS ESPAÑOLES HABÍAN VENIDO A ESA PARTE DE YUCATÁN A SER CONQUISTADOS POR LOS INDIOS" (Mena Brito, 1965, tomo I: 11-13) (las mayúsculas son el Mena Brito).⁸⁴

⁸⁴ Es muy probable que Tomás Aznar tuviera razón en sus descripciones de la "aculturación" maya de los conquistadores y sus descendientes, sobre todo por cuanto al idioma se refiere. Dudo sin

O sea que durante la colonia, la población de Yucatán, hablaba maya. En la ciudad de Valladolid, cuya élite vivía del comercio con las comunidades mayas, hasta entrada la segunda mitad del siglo XX una parte importante de sus habitantes hablaba maya. A principios de los noventa de este siglo, quien esto escribe, pudo escuchar en Valladolid, a la anciana madre de una de las familias prominentes, dar órdenes e instrucciones a sus empleados y empleadas en maya.

Me parece que en Yucatán, fue más bien la revolución mexicana y sobre todo la implantación de escuelas en comunidades indígenas a partir de los años treinta del siglo XX lo que, junto con la política indigenista y de incorporación, propiciaron y siguen propiciando la baja en el porcentaje de hablantes de maya en Yucatán. Quizá fue también la escuela, la que contribuyó a la negación vigente en nuestros días, del conocimiento de la lengua indígena. Es muy probable que muchos de quienes declaran no hablar maya sí lo hablen y que quienes digan hablar español, tengan una competencia bastante limitada en la lengua nacional dominante ⁸⁵.

Incluso entre los intelectuales indígenas de Yucatán, hablar maya puede ser a pesar de los cambios en la legislación sobre cultura indígena a nivel nacional, un estigma. Si bien es cada día más común que cuando se encuentran dos meridianos que hablan maya, lo hagan en este idioma, no es infrecuente tampoco que no hablen con sus hijos en maya o se la enseñen. Pero las cosas parecen empezar a cambiar en este estrato de la población maya. Cuando en 2001 y 2002, instituciones como el entonces Instituto Nacional Indigenista, organizaron encuentros para discutir los cambios en la política del estado mexicano hacia la etnia maya, los líderes e intelectuales se autocensuraron en sucesivas oportunidades. Y en vez de exigir la presencia de traductores maya-español, se concretaban a hacer sus intervenciones en español. Sólo en eventos realizados hacia fines del año 2002, se volvió frecuente entre los intelectuales y líderes mayas expresar sus ideas sobre política indígena y cultural en su propia lengua. Hoy ya no es excepcional que en

embargo, que los criollos yucatecos pensaron ni por error, que fueran ellos mismos "indios", a pesar de costumbres y lengua compartidas

⁸⁵ Miguel Güemez Pineda, investigador de la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán, comunicación personal, diciembre de 2002.

foros y encuentros en los que los protagonistas son mayas de organizaciones y de instituciones gubernamentales relacionadas con la educación indígena, los mayas hablen en su propio idioma y que tengan la cortesía con los monolingües de español de hacer traducciones de sus intervenciones.

Los padres de familias mayas sin embargo, no suelen valorar la enseñanza del idioma propio pues la experiencia les ha enseñado que conseguir trabajo en la ciudad, requiere aprender castellano.

EL estigma de hablar la lengua materna en público empieza actualmente a retroceder. Pero permanece ligado a la idea de que en realidad los mayas de hoy no hablan "la verdadera maya". Y ésta, es una autopercepción étnica.

Investigadores y hablantes reconocen la existencia de variantes de maya en distintas regiones de la península. En la región maya de Mérida (comisarías, municipios conurbados y próximos), dicen que los mayas del Camino Real (en el estado de Campeche) hablan "cantadito"⁸⁶. Los de la región llamada de "los Chenes" (Campeche) también notan esta diferencia respecto de los del Camino Real. En general, los mayas yucatecos de la zona ex henequenera (región maya de Mérida) y del sur, consideran que hablan una maya "mezclada" y "amestizada" y que "la verdadera maya", la *jach maya* se habla en el oriente, "por allá por Valladolid". Y los de esta última zona, piensan que la *jach maya*, "la maya antigua", "la legítima maya", es la que se habla en el centro de Quintana Roo, donde viven los descendientes de los sublevados de la guerra de castas⁸⁷. Pero sorprendentemente, los mayas de Quintana Roo (los *máasewalo'ob*) piensan que la *jach maya* se habla en Yucatán. Entonces habría que preguntarse que significan estos "deslindes" respecto de lo "auténticamente maya" por parte de la misma población maya peninsular.

En la segunda mitad del siglo XVI, como se vio, en fuentes coloniales, el encomendero Popolá, en el oriente del estado, a diferencia de los encomenderos de

⁸⁶ Según el lingüista maya Fidencio Briceño, esto quizá se deba a que en esta región predominaron durante el fin de la época prehispánica y la colonia, los descendientes del "linaje" Canul, que habían llegado en algún momento al Yucatán prehispánico procedentes del centro del país y aprendieron maya sobre la base de su idioma materno que era el nahuatl.

⁸⁷ La guerra de castas que enfrentó a criollos peninsulares y mayas durante más de medio siglo, estalló en el oriente del actual estado de Yucatán en el verano de 1847.

otras comunidades de la península, que reportan que sus encomendados hablan la lengua "llamada maya", dice, que "sus indios" hablan la *ach maya*.

Es posible, que realmente en esa zona se hablara un maya diferente al de aquellas regiones donde hubo contactos durante el clásico y el posclásico mayas, con grupos de conquistadores extranjeros, provenientes del poniente; es decir, del centro del país (los Xius y los Canules, por ejemplo) ⁸⁸.

Pero lo que es un hecho en nuestros días sobre todo entre quienes viven en ciudades o en localidades cercanas a éstas es que persiste la negación de hablar la lengua maya. Y que quienes reconocen hacerlo, tienen cierta tendencia a aclarar prestos que ellos no hablan la "verdadera" maya (la *jach maya*). Hay mayas, de todas las regiones de la península, que consideran que la "maya antigua", se habla con "groserías" y que por eso se debe evitar. En este sentido, "apartarse" de la *jach maya*, decir que se habla maya "amestizada" puede ser una faceta más de la negación a reconocerse como maya hablante y como maya: *para algunos preguntarles si hablan la jach maya, es un insulto*⁸⁹.

Para la población no maya del estado de Yucatán, los mayas que hablan español como segunda lengua, lo hablan "aporreado" (en verdad, con sonidos glotalizados); tal calificativo constituye una descalificación del español fuertemente influido por el idioma nativo.

La intensificación de la migración de yucatecos y mayas a los Estados Unidos, sobre todo desde principios del presente siglo, cuando el "atractivo" de la migración llegó a las pequeñas localidades del sur del estado ha propiciado la circunstancia que consiste en que cada vez más mayas hablen además del idioma indígena y español, inglés ⁹⁰.

No obstante en los diferentes foros y "consultas" que han sido organizados por instituciones de gobierno y por el congreso local en torno a las modificaciones

⁸⁸ Véase Okoshi, 2001: 213-228.

⁸⁹ Comunicación personal de Alejandro Cabrera Valenzuela, ayudante del Proyecto Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán". El realiza trabajo de campo sobre todo en la zona del oriente de Yucatán.

⁹⁰ El 8 de mayo de 2009 participé en un Encuentro acerca de derechos humanos y discriminación en la unidad Mérida de la Universidad Pedagógica Nacional. Durante este encuentro hizo uso de la palabra un joven maya que había tenido experiencia de migración a los Estados Unidos. Comunicó a los asistentes que se sentía muy orgulloso de ser políglota.

legales en materia de derechos indígenas, la oficialización del idioma maya ha sido una de las demandas más recurrentes y consistentes de las organizaciones indígenas, esta petición no ha sido satisfecha.

2. Los apellidos

La élite indígena, los llamados *almejeno'ob* reconocían patronímico y matronímico, como bien apuntó ya en el siglo XVI, fray Diego de Landa (1973). Y así, *Nachan Chel* era el nombre de una persona cuya madre (*na'* en maya) tenía apellido *Chan* y cuyo padre se apellidaba *Ch'el*⁹¹. Roys (1957:9), identificó a partir de la lista de tributarios casados de 1584 y 1688, lo que él llamó "los más numerosos grupos de linaje en seis provincias de Yucatán" y que creemos pueden ser tomados como patronímicos mayas: cincuenta y siete.

Si bien Roys, dice que estos apellidos se encontraban distribuidos por toda la península, en realidad antes como ahora, ciertos apellidos predominan en algunas regiones y otros, en otras. Y esto se debe en parte a que en cada una de las llamadas por los españoles "provincias", desde el inicio de la colonia, la élite gobernante estaba integrada sobre todo por hombres que compartían un apellido: así los Canul en el norponiente, los Cupul en el suroriente, los Pech en la que fuera la provincia de Cehpech.

Incluso en nuestros días, algunos apellidos están segregados por regiones e incluso por comunidades. Por ejemplo, en la famosa Chan Kom de Redfield y Villa Rojas (1934) predominaban y aún lo hacen, los Pat y los Cimé (Re, 1996). En Ek'Balam, los Ay y los Tuz (Cabrera y Quintal, 2000), en Hunukú, los Dzul, los Baas, los Cajum y los Pomol. Una investigación puntual sobre el asunto revelaría seguramente que algunos apellidos mayas tienen aún una distribución microregional que conserva los rasgos más característicos de la segregación de patronímicos del momento del contacto⁹².

⁹¹ Si la palabra fuera *Chel*, el significado sería "arco del cielo" (arco iris).

⁹² Véase para la época colonial, también, Kurjack, Lincoln y Repetto, 2001:252.

La migración a la ciudad de Mérida desde localidades mayas, sobre todo de la entonces zona henequenera, data de fines de los sesenta del siglo pasado. En aquellos años probablemente los mayas migrantes no tendrían teléfono y probablemente también en la próxima década tampoco tengan, porque todos usarán teléfonos móviles o lo que sea que esté "de moda". Pero una revisión del directorio de Mérida en el año 2002, arrojó más de ciento cincuenta apellidos (en este caso, patronímicos), mayas⁹³. Llama la atención la conservación de los apellidos indígenas entre la población habitante de Mérida, a pesar del racismo y la discriminación propios de los meridianos del norte de la ciudad, (y no sólo).

El cambio de apellido maya al español ha sido una estrategia de "tránsito étnico" ⁹⁴ ya documentada previamente en la literatura. Fue común ya a principios del siglo XX y ciertamente en los años treinta. Dado que hoy es de dominio público que constituye una estrategia de "ocultamiento" étnico, ha tendido a disminuir. Sin embargo, no cabe duda que aun actualmente en Yucatán, la frontera étnica está dada en gran medida por los apellidos. Sin embargo, en Quintana Roo, entre los descendientes de los rebeldes del siglo XIX, los apellidos mayas no tienen al parecer connotaciones estigmáticas (Gabert, 2001: 270).

Varias han sido las prácticas utilizadas para llevar a cabo el cambio de apellido, y aquí deberá entenderse sobre todo el apellido paterno. Porque el materno puede ocultarse más fácilmente reduciéndolo a una inicial. Una de ellas es la traducción: este es el caso de los apellidos Madera (Che), Rubio (Chel),

⁹³ Es obvio que esta "muestra" está sesgada porque no incluye en igual medida todos los patronímicos, sobre todo los propios de aquellas regiones del sur y oriente de Yucatán, cuyos habitantes indígenas migran menos que los de otras zonas a la ciudad de Mérida. Entre estos apellidos tenemos :Aban, Ac, Acal, Aké, Ayil, Ayim, Ayin, Baak, Baas, Bacab, Balam, Batúm, Baz, Be, Camal, Cab, Cach, Cachón, Cahuich, Cajum, Calam, Cam, Caamal, Can, Canché, Canul, Cat, Castul, Catzín, Cauich, Cah, Cem, Cemé, Cetz, Ciua, Cih, Cima, Cime, Citam, Cituk, Ciu, Cob, Cobá, Cocom, Cohuo, Cool, Coop, Coot, Cu, Cua, Cuc, Cuj, Cupul, Cutz, Cuxim, Cuy, Cuytun, Cuyuc, Chab, Chablé, Chac, Chalchi, Chale, Chan, Chay, Che, Chel, Chi, Chiklim, Chicmul, Chim, Chin, Chiu, Chuc, Chuil, Chulim, Chuma, Chumba, Chun, Chunab, Dzib, Dzul, Eb, Ek, Euan, Haas, Hau, Hay, Hiuit, Hoil, Hoy, Hu, Huchim, Huh, Huicab, Huitz, Huitzil, Ic, Icte, Ihuitz, Itza, Itz, Iuit, Ix, Kah, Kam, Kan, Kau, Kauil, Ke, Keb, Kinil, Koh, Koo, Koyoc, Ku, Kuk, Kumul, Kuyoc, Ma, Maas, Mac, Matu, May, Mex, Mis, Moo, Mukul, Mutul, Muy, Naah, Naal, Nabte, Nah, Nahuat, Nail, Nic, Noh, Oxe, Oy, Pacab, Pan, Panti, Pat, Peba, Pech, Pool, Poom, Poot, Puc, Quetz, Quetzal, Sima, Sulu, Tacu, Tah, Tamay, Tax, Tec, Tukuch, Tun, Tuyum, Tuyub, Tuz, Tzab, Tzec, Tziu, Tzuc, Tzum, Uc, Ucan, Uh, Uicab, Uitz, Un, Us, Uxul, Xaman, Xec, Xequé, Xicum, Xiu, Xool, Xuluc, Ya, Yah, Yam, Xama, Yc, Yeh, Yupit, Zabal.

⁹⁴ Véase Gabert, nota 22 (2001:270).

Caballero (Dzul), Estrella (Ek), Luna (Uh). Otra, es transformar el apellido maya en otro castellano que suene semejante: Canto (Can), Matos (Matu), Polanco (Pool), Tamayo (Tamay), Llanes (Yam). Una más, es traducir el nombre en maya y modificarlo hasta hacerlo coincidir con un apellido en castellano: Yerbes (Xiu que significa yerba) y Zapata (Ya', que significa zapote).

Esta estrategia, no busca tanto lograr la movilidad del sujeto desde posiciones subordinadas a las de élite sino que más bien funciona como un ocultamiento eficaz, *prima facie* de la ascendencia maya⁹⁵.

De todas formas, la sociedad yucateca y sobre todo su antigua elite, a veces hoy empobrecida, suelen ser ignorantes, discriminadores y racistas y se encargan cuando menos de hacer chistes a costa de quienes quieren, por la vía que estamos describiendo, cambiar su status étnico.

Además, la sociedad toda está permeada por ideologías racistas y antiétnicas. Así, en el campo yucateco, es muy popular un grupo musical que interpreta una canción acerca de un joven migrante maya a los Estados Unidos: el nombre del "héroe" de la canción es Juan Ek. La letra de la melodía es el cambio de nombre del personaje a Johnny Star. La canción es obviamente una crítica a las estrategias de "tránsito étnico"⁹⁶.

Sobre todo en ciudades de la península, aquellas familias que han logrado mejorar "su nivel de vida" buscan "blanquear" sus apellidos, contrayendo matrimonios principalmente con gente de patronímico español, aunque fuere de un estrato socioeconómico menor. En una ocasión, en una villa del oriente de Yucatán, una mujer cuya madre tenía como apellido materno uno maya, me platicó que su hermano había echado de la casa a su hija (sobrina de la informante) por contraer matrimonio con un joven de apellido indígena. El "airado" padre comentaba respecto de su hija: "¿... no está ella viendo que ya habíamos salido de **eso**...?" Esto es, habían eliminado de la familia, a través de matrimonios convenientes, el apellido maya de la madre, abuela de la joven.

⁹⁵ Para estrategias relacionadas con diversos tipos de estigma, véase Goffman, 1970.

⁹⁶ Véase Bartolomé (1997).

Pero quizá debería uno sorprenderse de que a pesar de las ideologías racistas y segregacionistas imperantes, mayas de pueblos y de ciudades "resistan", pues hoy como en los siglos XVI y XVII los mayas conservan los nombres de sus "linajes" ancestrales.

3. El vestido: hipiles y alpargatas

Un subtítulo como éste puede hacer evocar las críticas de los autores del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, a fines de los sesentas del siglo XX. Sin embargo, lo que los "magníficos"⁹⁷ buscaban era una crítica al culturalismo y al indigenismo imperante en la antropología de entonces. En este caso, voy a referirme a dos "rasgos culturales" que como diría Barth, son diacríticos étnicos o, para mencionar a Giménez, son elementos de distintividad identitaria. Son éstas, dos prendas de la indumentaria femenina y masculina respectivamente, que suelen aún en nuestros días, aunque cada vez menos, ser vistas por mayas y no mayas como elementos identitarios indígenas. Síntesis de la imposición española y la tradición y la creatividad mayas, no han dejado de experimentar cambios a través del tiempo y ofrecen características específicas microregionales a partir de un diseño básico compartido.

El huipil maya conocido regionalmente como "hipil", es un vestido formado por una tela cuadrada y sin ajustar al cuerpo y con aberturas para pasar la cabeza y los brazos. Lleva adornos por lo general bordados, en el cuello y en la orilla de la falda (Rejón, 1992 y 2004). Cuando salen de casa, las mujeres mayores suelen cubrirse los hombros o la cabeza con un rebozo. Son los llamados rebozos de "Santa María"; los más demandados en tonos de café, morado, rojo oscuro (rojo quemado), verde o negro. Según la población maya femenina del sur de Yucatán, las mujeres mayas de Quintana Roo se distinguen de ellas porque no llevan rebozo. Es posible que esto se deba a que la incorporación del rebozo como prenda de la

⁹⁷ Habrá que decir para beneficio de los investigadores jóvenes, así se llamó a los autores de este pequeño libro que cambió en parte la historia de la disciplina (Bonfil, Nolasco, Olivera, Valencia y Warman).

indumentaria maya femenina, sea posterior a la guerra de castas. Así, las mujeres mayas yucatecas que huyeron con los rebeldes a las entonces selvas quintanarroenses, no portaban rebozos, pero sí muy probablemente algún tipo de "toca" de algodón.

Se considera que "hipil" y justán "tradicionales" son blancos, blanquísimos, con bordados de colores en cuello y orilla. Sin embargo, en algunas comunidades del oriente del estado de Yucatán y en Quintana Roo, es común ver hipiles hechos en telas de colores pastel (azul, rosa, amarillo, lila), complementados con medios fondos de nylon elaborados industrialmente cuya orilla de encaje sobresale por debajo del hipil a manera de justán.

Completan la vestimenta, zapatos de plástico de la industria nacional, zapatillas de imitación de piel o el famoso y casi inusual calzado de la mujer maya; el llamado "carro negro" elaborado de alguna tela de color oscuro; es bajo y cerrado. Hoy es propio de los pies de mujeres ancianas.

El atuendo femenino maya como ocurre en muchas otras culturas, incluidas las urbano occidentales, constituye una expresión de la edad, el estrato social, la región e incluso la comunidad a la cual pertenece la persona que lo usa. El tamaño del bordado (el ancho) del "hipil" y la calidad del adorno de la orilla del justán hablan del estrato social de la mujer. Un hipil decorado en el cuello y el ruedo (orilla) con "tira" (cinta estampada de origen industrial o pedazos de telas floreadas) es sin duda la versión más pobre y modesta de esta prenda; por el contrario los hipiles matizados (con el adorno bordado en variedad de colores y tonalidades de un mismo color) de hilo contado (punto de cruz) de algunas mujeres del sur de Yucatán, no son sólo obras de arte, expresan, para que no quepa duda, el nivel social de quien esta prenda lleva⁹⁸. Además en Yucatán, los hipiles muestran la región de Yucatán de donde proviene quien lo viste⁹⁹.

El estereotipo es que las mujeres mayas llevan el pelo largo, recogido tras la nuca con un zorong (t'uuch); contribuyen a mantener el pelo lejos del rostro,

⁹⁸ Basta contemplar a las esposas de los costudios de las zonas arqueológicas del sur del estado, del Instituto Nacional de Antropología en Yucatán, cuando llegan con sus esposos a las oficinas a cobrar o a buscar documentación, información, etc.

peinetas y/o cintas de colores o adornos de flores artificiales de manufactura local y elaborados para el consumo popular. No obstante que la "tradicción" es llevar el pelo recogido y el rostro despejado, es cada vez más común que las jóvenes traigan el pelo sin atar y suelto hasta la altura de los hombros.

Las mujeres mayas, consideradas por las y los mayas adultos, como mujeres elegantes, llevan alhajas de oro: anillos, pulseras (pulsos y esclavas), cadenas, medallas y aretes¹⁰⁰. Como es el caso del hipil, existen variantes regionales de alhajas: pulseras, cadenas, aretes. Las técnicas de producción son diferentes en la región de Mérida, la del sur y sobre todo en la del oriente. No obstante crisis y cambios religiosos, las alhajas siguen siendo para la mayoría de las mayas de Yucatán a) un mecanismo de ahorro, b) un símbolo de prestigio y riqueza legítima y c) un aspecto importante del "precio de la novia".

El hipil maya ha experimentado en los últimos veinte años transformaciones que dependen en cierta forma de la utilización de dicha prenda por las clases medias y altas urbanas y como efecto de la comercialización de "ropa típica" para el turismo. Pero también las propias mujeres de las localidades mayas hoy sin lugar a dudas, al tanto de las modas, incursionan con diseños nuevos que pronto se generalizan en la comunidad y la región. Ejemplo de esto son los hipiles de mujeres de comunidades mayas del sur de Yucatán cuyos justanes hasta el tobillo dan otra apariencia al "tradicional" hipil maya¹⁰¹.

Puede decirse que la idea de que los hipiles son iguales en toda la Península es parte de el *habitus* (Bourdieu, 1988) discriminador de la población no maya que tienden a desdibujar las diferencias culturales entre los mayas.

Las mayas visten el llamado "terno", atuendo de tres piezas (hipil con cuello y justán) símbolo de la identidad femenina regional (Millet y Quintal, 1994) durante las celebraciones religiosas en honor de los santos patronos y la "vaquería". Esta última, es un baile tradicional de las comunidades mayas yucatecas; es una

⁹⁹ Para una propuesta de la distribución regional de los tipos de hipiles en Yucatán, véase Terán, 1988.

¹⁰⁰ Para un estudio sobre la joyería tradicional de Yucatán, véase Terán, 1994.

¹⁰¹ La primera vez que ví un hipil de este tipo fue en fotografías que de un ritual tomó Iván Solís, investigador a contrato del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, que trabaja la región sur del Estado de Yucatán.

representación de las actividades asociadas a la cría de ganado, propia del Yucatán colonial, en el marco de las estancias ganaderas del noroccidente del Estado (Pérez Sabido, 1983). Se difundió por toda la península¹⁰² con rasgos y significados diversos no obstante su aparente homogeneidad. Los rebeldes de la guerra de castas, refugiados en las selvas de Quintana Roo, llevaron consigo esta costumbre de bailar la vaquería en honor del santo patrón.

El terno es una prenda muy cara, por eso es poco frecuente que las mujeres mayas poseen un "terno". Cuando la ocasión lo requiere, por ejemplo, cuando la joven maya ha hecho "promesa" de bailar la "vaquería al santo", acostumbra alquilarlo o pedirlo prestado a familias de mayor ingreso o de la otra etnia, quienes suelen portar esta indumentaria también, en ocasiones excepcionales relacionadas con lo religioso o con la política regional (por ejemplo, durante la visita de líderes y funcionarios a las comunidades; en Mérida, durante las fiestas del carnaval ¹⁰³).

Un "terno" de raso blanco bordado, rebozo y azahares, velo de tul y zapatillas del mismo color suele ser el traje de novia de muchas mujeres mayas. Sin embargo, cada vez es más común que las jóvenes mayas vistan ropa de novia *catrina*: largas faldas y crinolinas, zapatillas de tacón y sofisticados tocados. Después de la ceremonia, la joven vuelve a vestir su "hipil", según las características de su edad, estrato y microrregión.

Pero por otro lado y quizá como consecuencia de la migración internacional, en el sur de Yucatán se reportan casos en los que las mujeres jóvenes que permanecen en las comunidades, celebran sus XV años vestidas con llamativos ternos adquiridos con los recursos que, por lo general, los hermanos que trabajan en los Estados Unidos les envían para tal efecto ¹⁰⁴.

El turismo ha transformado al terno en "uniforme de trabajo" de las jóvenes mujeres empleadas de algunos elegantes restaurantes y hoteles de Mérida y de las zonas arqueológicas. Pero también de las jóvenes de los "ballets regionales"

¹⁰² En Campeche se baila vaquería en las comunidades de las regiones conocidas como "Camino Real" y "Chenes".

¹⁰³ Para un estudio reciente del carnaval de Mérida, véase Reyes, 2003.

¹⁰⁴ Información de campo de Iván Solís del proyecto Etnografía. Este investigador lleva a cabo trabajo de campo sobre todo en K'ancab, Tekax, sur de Yucatán.

del Ayuntamiento y de la Universidad que varias noches a la semana, son parte de los "atractivos" que ofrece la ciudad a los "visitantes".

Actualmente, la migración femenina a las ciudades de Mérida, Can Cun la Riviera Maya, donde las mujeres trabajan por lo general en el servicio doméstico y la asistencia cada vez mayor de las niñas mayas, a la primaria y la secundaria, han acelerado el abandono del "hipil" maya. Desde la perspectiva de los hombres y mujeres de la propia etnia, este cambio es algo "natural" y merecedor de escasas críticas.

Es probable que pronto asistamos a una situación en la que las mujeres mayas, como otras mujeres yucatecas, usen el hipil y el terno, como prendas propias para las fiestas, para la promoción turística y para los días de intenso calor.

Puede decirse que entre los hombres mayas la indumentaria tradicional ha prácticamente "desaparecido". El atuendo de aquellos viejitos que aún visten calzón largo y camisa de manta, delantal de cotín a rayas, sombrero de palma, y alpargatas de cuero, sólo se ve en quienes habitan ranchos y comisarías muy apartados en las regiones sur y oriente de Yucatán.

Los hombres adultos suelen vestir pantalones de poliéster de colores oscuros y camisas de colores pastel. Cuando son campesinos y no demasiado pobres, sombreros de palma y alpargatas¹⁰⁵ de cuero completan el atuendo. Los jóvenes, como los de otras regiones del país, casi todos con experiencia migratoria a las ciudades, incorporan a su vestuario ropa de mezclilla, playeras estampadas, gorras y llamativos zapatos tenis, esto es, la moda.

Sin embargo, en la vida cotidiana, en las tareas del campo, de la industria de la construcción y otras actividades económicas a las cuáles se dedican los hombres de la población maya, la condición, el diacrítico de lo indígena, es el calzado. A saber: las alpargatas o las sandalias de plástico de la industria nacional.

Como las mujeres, algunos hombres mayas también visten en algunas ceremonias, "a la usanza regional": pantalón, guayabera o filipina blancos, sombrero de palma y alpargatas "chillonas" para bailar jarana durante la vaquería; aunque es más común observar a los jóvenes vestidos a la última moda de Can Aun sacando a

¹⁰⁵ Sobre la producción de alpargatas en el oriente del estado véase Quintal, 1991.

bailar a una "vaquera"¹⁰⁶ de elegante terno a quien rinde tributo por su pericia en la danza, "coronándola" no con sombrero según la costumbre, sino con gorra biesbolera del Hard Rock Café.

Para su boda, los hombres que pueden permitírselo, usan traje, corbata y zapatos, según puede apreciarse de fotografías a veces prolijamente guardadas en álbumes de recuerdo.

Y están por supuesto los miles de hombres y mujeres que no llevan ninguno de los vestidos adscritos hace más de quinientos años a la etnia maya. Ataviados con las prendas que para ellos crea la industria de masas y sin sospechar que visten de manera especial, la población no maya sabe "distinguirlos"¹⁰⁷ e identificarlos, desde una perspectiva etnoclasista, como "gente de pueblo", pobre, asalariada y/o de ascendencia indígena.

En este sentido con respecto al vestido, los no mayas, incluyen entre la población étnicamente connotada a gente que probablemente no se considerara ría así misma, maya.

4. La cultura maya y el trabajo

El trabajo de Re (1996) sobre los mayas de Chan Kom, planteaba que el núcleo de la identidad maya, es ser milpero. Es muy posible que esta afirmación pueda aplicarse a los mayas del oriente de Yucatán, donde los hombres de muchas comunidades se definen a sí mismos con *kolnalo'ob* (milperos). Incluso en la región donde dominó por varias décadas el cultivo del agave, los mayas cultivaban de manera cotidiana algunos mecates de milpa para el autoconsumo¹⁰⁸. Hoy es

¹⁰⁶ Una "vaquera" es una mujer vestida de terno (traje regional de Yucatán) y sombrero, para bailar en la "vaquería" (baile tradicional de Yucatán, síntesis de "sones mayas" y la jota española). Para más información sobre el terno como traje regional de Yucatán, véase Millet y Quintal, 1994.

¹⁰⁷ Véase sobre las estrategias de las clases dominantes para marcar su distancia respecto de las dominadas Bourdieu (1988).

¹⁰⁸ Para un análisis del tema de ejidatarios y campesinos de la región poniente del estado de Yucatán, véase el libro *Yucatán: ejidos sin campesinos* de Othón Baños (1989). No debe dejar de mencionarse el seguro impacto que el Programa para el Campo (Procampo) y sus pagos por hectárea de milpa cultivada, han tenido sobre la producción de maíz a nivel peninsular, pero sobre esto todavía hace falta mayor investigación. Lo que sí se ha observado en campo, es que este

cada vez más raro encontrar campesinos y aún familias mayas que dependan sobre todo de los productos de la milpa. Los mayas de la península son campesinos y agricultores que dedican sus tierras también a la producción comercial. Además en las tres entidades peninsulares, producen miel de abejas para el consumo regional y para la exportación a mercados europeos y hay mayas dedicados a la ganadería Pero sobre todo, en las últimas tres décadas los mayas se han vuelto migrantes a las ciudades. En Campeche, Can Cun, Playa del Carmen, Cozumel, Mérida y varias ciudades de los Estados Unidos, los mayas migrantes se ocupan, por lo general en trabajos de escasa calificación ocupacional¹⁰⁹. Los sueldos que provienen de trabajo asalariado, intentan completar el "gasto familiar" y a veces incluso obtener algunos "satisfactores" de la industria mundializada: televisores, "minicomponentes", cablevisión, "sky", etc.

La presencia de la milpa en el sur y oriente de Yucatán y en el centro de Quintana Roo sobre todo, ha permitido la reproducción de rituales de carácter agrícola asociados a la producción de maíz de temporal. En algunas de estas ceremonias sobre todo en las de petición de lluvia (*Ch'a Cháak*) y las de agradecimiento después de la cosecha (*Janlikol*: comida de milpa y *Wajikol*: pan de milpa), la presencia del *jméen*, sacerdote maya, es indispensable.

En prácticamente todas regiones de la Península, donde la gente habla maya, rituales del ciclo de vida como el *jéetzmeek* se llevan a cabo en las niñas a los tres meses de nacida y en los niños a los cuatro; se trata de una ritual de carácter familiar que constituye la "fundación" de la persona maya. Otros rituales como el pago del "precio de la novia" que recibe diferentes nombres según las regiones es hoy más bien propio de localidades mayas pequeñas en los tres estados de la Península. Los rituales de curación como el *K'eex*¹¹⁰, están vigentes si bien adaptados y resignificados a partir de las nuevas realidades que a los

programa generó desde sus inicios graves tensiones entre los mayas de las comunidades y de estos con la población no maya que recibe también "apoyo" del PROCAMPO. (Quintal, 2001a: 167).

¹⁰⁹ Para más información sobre migración internacional de mayas yucatecos, véanse los trabajos de Fortuny (2004) y Cornelius, Fitzgerald y Lewin (2008). También Quintal y otros (en prensa) analizan la movilidad por motivos laborales de mayas peninsulares al interior de la misma península y hacia los Estados Unidos.

¹¹⁰ Véase Bartolomé, 1988: 234-252.

mayas de hoy les toca vivir¹¹¹ y como veremos, organizaciones indígenas de la península, han "construido" su identidad en parte en la participación y celebración de este tipo de ceremonias y rituales.

La gente no-maya, desconoce casi siempre el significado de estas prácticas, pero sabe que en el campo, las personas tienen "costumbres" diferentes a las de la ciudad y las consideran por lo general "atrasadas", algo que debe superarse, aspectos sin importancia de la vida de los campesinos, signos del atraso que caracteriza a la población rural. Esta idea descalificadora se expresa claramente cuando los no-mayas se refieren a la población maya del campo, como "gente de pueblo"¹¹².

El trabajo.

Si bien sobre todo los mayas mayores siguen haciendo milpa como actividad principal, los adultos jóvenes y los hombres jóvenes, que migran de forma pendular y/o estacional a las ciudades, se ocupan también en otros trabajos. Por lo que aquí cabe la pregunta de cómo se hará posible, dadas las características de la socialización de los hijos de ejidatarios y campesinos, niños que pasan un tiempo importante de sus días en la escuela y cuando el padre no tiene práctica regular de hacer milpa y el niño no tiene por hábito acompañarlo por las mañanas a la milpa, para las nuevas generaciones adquirir la compleja calificación y el dominio de habilidades y aptitudes que implica el cultivo de maíz de milpa. Sin dejar de mencionar la disminución de oportunidades para adquirir e interiorizar saberes y cosmovisiones que sustentan el cultivo del campo en poblaciones mayas.

Por lo anterior habría que preguntarse que tan generalizable es la afirmación de que la identidad básica del maya consiste en ser milpero.

¹¹¹ Antes, durante el *jetzmeq*, la madrina daba a la niña para que tomara en las manos instrumentos propios de las labores domésticas de una mujer maya y lo mismo se hacía con el niño (recibía machete, coa, etc.). Hoy en todos los casos, los infantes, independientemente de su género, deben tomar entre sus manos con ayuda de sus padrinos y madrinas, lápiz y cuaderno, para que aprendan, cuando crezcan, a leer y a escribir. Un maya de Sihó, Yucatán, me platicó en septiembre de 2002, que él había sabido de una antropóloga extranjera, madrina de *jetzmeq*, de una niña maya, que le había puesto a su ahijada entre las manitas, una *lap-top*, porque aspiraba a que la niña de grande fuera a la universidad.

¹¹² Véase Quintal, 2001b. Nótese que el apelativo es "gente de pueblo" (que viene de o que vive en los *pueblos*) y no "gente del pueblo" (lo que connotaría algo más clasista, más político).

Los datos de trabajo de campo nos hablan de las estrategias de la población "rural" para sobrevivir (Baños, 1989) en las cambiantes situaciones producto de la política neoliberal. La debacle del henequén en la región noroccidental, la crítica situación de la citricultura en el sur, el apoyo estatal a la actividad pesquera en las costas, la implantación de maquiladoras en la zona metropolitana y más recientemente en algunas pequeñas villas y ciudades, el crecimiento de la ganadería en el nororiente a expensas de terrenos antes dedicados a la milpa, el fomento del turismo en la región del oriente a partir del auge de Can Cun y Chichén Itzá (Quintal, 2000) son algunos de los procesos que permiten explicar el rasgo definitorio de la fuerza de trabajo indígena: la polivalencia.

El trabajo asalariado de hombres y mujeres tiene lugar en las ciudades donde se desempeñan como peones, albañiles, empleados domésticos y otros trabajos en su mayoría no calificados (aunque en Can Cun y otros puntos del Caribe Mexicano algunos indígenas logran especializarse en ciertos oficios como los de plomeros, electricistas, ebanistas, comerciantes en pequeño, etc.) o en las localidades donde se ocupan en la elaboración de ropa bordada, el urdido de hamacas, la cría de animales y la producción de frutales y hortalizas.

En los años noventa del siglo pasado, la implantación tanto en la ciudad de Mérida como en la cercanía de algunas localidades con población campesina, de plantas maquiladoras de ropa, que han aprovechado inicialmente la fuerza de trabajo femenina sujetándola a procesos de trabajo sumamente intensos han permitido la sobrevivencia de las familias de ejidatarios a costa de una redefinición de papeles sociales al interior de la unidad doméstica.

Milperos, hortelanos, ganaderos, apicultores, cazadores, pescadores, jornaleros agrícolas, comerciantes, sastres, panaderos, albañiles, peones, cargadores, carpinteros, electricistas, plomeros, taxistas, jardineros, empleados de hoteles y restaurantes, veladores, son algunas de las versiones y generalmente más de una a la vez, que asume la fuerza de trabajo masculina maya.

Si nos acercamos a los censos de los últimos veinte años con relación a la población económicamente (PEA) en el sector secundario, en municipios y localidades con amplio porcentaje de población maya hablante, vemos cómo aquel

aumenta. Dado que el trabajo de campo permite constatar que en estas poblaciones no hay ni maquiladoras, ni fábricas, pero sí evidencia de migración masculina pendular, por ejemplo a la Riviera Maya, la conclusión que parece más lógica es que este crecimiento aparente de la PEA del sector secundario en poblaciones mayas, sobre todo en el oriente de Yucatán, se debe a que los habitantes de éstas, censados en sus pueblos, declararon como ocupación, su trabajo en el sector secundario (industria de la construcción sobre todo) en las ciudades del Caribe mexicano (véase apéndice con datos estadísticos).

A continuación se presenta parte de una entrevista con un ejidatario-taxista de una pequeña localidad de campesinos mayas en el oriente del estado. Si bien no puede decirse que el caso sea "típico", sí ilustra sin embargo, algunas de las situaciones de vida y de trabajo que experimenta la población rural de una de las regiones del estado, sometida a las dos fuerzas económicas más dinámicas, a saber, el turismo y la ganadería capitalistas. Alfonso Kauil Ku y su familia viven, por cuestiones de trabajo, en tres poblaciones simultáneamente: Quejbalam, Temozón y Cancún¹¹³.

Ella.- ¿Pero tú, donde naciste?

Alfonso.- Yo nací en Sta. Rosa

Ella.- ¡Ah!, ¿sí?

Alfonso.- Pero no Sta. Rosa de aquí cerca, hay otra Sta. Rosa que es Sta. Rosa Rancho, yendo para Temozón, de Sta. Rosa pueblo como a dos kilómetros, yo allí nací.

Ella.- ¿Y porque así?

Alfonso.- Este...es que mi papá trabajaba en un rancho y él estuvo trabajando en ese rancho 15 años y...aunque él tenía su parte acá, su parcela, aunque...no estaba emparcelado pero...

Ella.- Tenía su derecho aquí en el ejido.

Alfonso.- Si, tenía su derecho, pero él estaba acostumbrado a trabajar bajo patrón, a ganar su salario que es de \$8 a la semana.

Ella.- Sta. Rosa era rancho ganadero o... ¿que había allá...?

Alfonso.- Es un rancho, es un rancho ganadero; entonces yo me crecí allá porque pues desde cuando fui niño me quedé allí con el señor con el dueño del rancho.

Ella.- ¿Quién era?

Alfonso.- Se llamaba don Hernildo Aguilar, de Temozón; entonces nos quedamos allá porque... pues allí trabajaba mi papá; pero lo que pasó es que él se fue al

¹¹³ Los nombres de las personas y de los lugares exceptuando los de Temozón y Cancun han sido cambiados.

chicle, o sea se dedicó al chicle, cada temporada llega, cada seis meses, cada tres meses regresa y nosotros ... no había donde, mi mamá sí sabía que tenía su parcela mi papá, pero nosotros no lo podíamos trabajar porque estábamos muy chicos todavía; entonces pues empezamos a trabajar, yo empecé a estudiar aquí en Sta. Rosa, en lo que es Sta. Rosa ahorita; la señora, la esposa del dueño del rancho me enseñó a hablar español, me dijo que yo vaya a Sta. Rosa, a vivir a Sta. Rosa y me entregaron en la escuela, entonces empecé a estudiar, pero no terminé ni mi primer año y dejé de ir, no podía porque tenía que caminar bastante de Sta. Rosa a Sta. Rosa (hay dos Sta Rosas), entonces ella es la que se encargó de enseñarme con piedritas. Allí con ella es bastante el trabajo pero sí hay... hay comida. Lo que ella hace, a estas horas siempre pone, ¿que será?, un cuarto kilo de frijol en el polvo, y me pone a escorarlo a recogerlo y me dice: los vas contando de a cinco y lo vas poniendo en un pomo, así me enseñó, voy recogiendo el frijol que está en el polvo y lo voy poniendo en el pomito. Entonces ya cuando yo termine eso me dice: tienes que ir a recoger huevo, en gallineros grandes, son gallineros grandes así que tenían hecho, trae los huevos y tienes que contarlos, tienes que ponerlos de a cinco, entonces los voy recogiendo y los voy trayendo de a cinco. O sea, así empecé y en poquitos aprendí algo, aprendí a hablar, aprendí de todo, porque yo en realidad en la escuela no hice mucho tiempo.

Yo llegué solamente hasta el segundo año.

Ella.- ¿Pero, cuándo vino a vivir tu papá aquí a Quejbalam?

Alfonso.- Bueno mi papá entonces regresó. El se fue a un viaje largo a un lugar que se llama Espíritu Santo; es de acá de Can Cun, más para atrás. Entonces sí llevó un sufrimiento allí, porque pasó un ciclón cuando ellos estaban allá y sí hicieron allá más de seis meses, más de lo que es la temporada, y no había que comer, solo remojaban las tortillas de una semana, de una quincena, de un mes, eso comía y cuando regresó entonces ya nosotros ya estábamos grandes entonces, nosotros estábamos trabajando yo y mi hermanito Santiago el que está en mi casa también, ya no había tanta preocupación porque nosotros ganábamos y yo recuerdo que cuando empezamos a trabajar, que es en una época de siembra, allí empezamos la vida que tenemos hasta hoy con la ayuda de Dios. Esa época su papá de esta doña María tenía una milpa cerca de X-Hail de cien mecates y entonces él estaba buscando a sembradores y le dije sí voy yo y mi hermanito y nos fuimos a sembrar. Esa hora, nosotros la siembra... yo siempre sembraba yo hasta seis kilos de maíz, bien sembrados, no pasa de lo que es siete semillas que le pongo, siete, seis, es lo que siempre ponemos y esa vez sí sembramos parece que como ocho o diez kilos ese día y no nos pagó. Lo que pasó que el tenía una camada de cochinitos y me dice: "quieres un cochinito, te doy un cochinito", y me dio una marranita. Y esa marranita, le dije a mi mamá se va a quedar como mamá de otros. Creo que a la vuelta de una buena temporada dio como diez cochinitos y allá empezamos. Nosotros estamos trabajando, traíamos maíz para los cochinos, así empezamos.

Ella.- ¿Estabas trabajando así tu propia tierra o estabas trabajando con otros?

Alfonso.- ¡No! yo trabajaba con otros, yo no tenía parcela, yo todavía no había ingresado (al ejido).

Ella.- ¿Estabas a jornal o qué?

Alfonso.- Estaba yo a jornal, sí, yo ganaba un día allá, una semana allá y yo fui atrás de Tizimín a chambear. Cuando alguien se está yendo a trabajar allá yo me voy con ellos, yo y mi hermanito nos vamos. Creo que nosotros éramos los más pequeños que nos íbamos tras de esos señores pues nos poníamos a chambear. Entonces cuando regresó mi papá nosotros teníamos hasta cochino, la casa... pues no había tanto problema.

Ella.- ¿Aquí en Quejbalam?

Alfonso.- ¡Aquí!

Ella.- ¿Pero como lo hiciste, sólo con tu mamá te pasaste del rancho aquí?

Alfonso.- Sólo con mi mamá, cuando regresó mi papá ya hasta habíamos hasta empezado a amarrar la casita, porque él había empezado, pero como llegó la temporada y él se tenía que ir pues se quedó solo así el esqueleto de la casa, nosotros pagamos que se corte el huano porque nosotros no lo cortamos también, con el dinero que estábamos ganando empezamos a pagar que corten el huano, empezaron a traer el huano empezamos a ponerlo todo, cuando regresó ya faltaba poco para que termine la casa, entonces ya habían cochinos allí, ya hay bastante, ya hay avances cuando regresó. Y me dice, ya que ahorita podemos trabajar prefiero trabajar con ustedes me dice, si me vuelvo a ir, pues yo quiero ir con ustedes juntos todos y pues así lo hizo. Nos animó y nos fuimos todos, pero no al chicle, entonces sí nos fuimos aquí por Chetumal, en un rancho, a trabajar porque ya nosotros sí trabajamos, y nos fuimos con mi mamá. Entonces hubo un cambio, empezamos a llevar gente a trabajar en ese rancho, nos pagaban, pagaban a la gente que iba allí a chapear, a cosechar elote, a cosechar frijol. Hicimos un año, íbamos cada mes, luego nos regresábamos. Pero entonces resultó que a mi no me gustó, porque es un lugar muy cerrado, es de acá antes de Bacalar, nos desviamos a 20 kilómetros; puro monte, donde había mucha caoba. Entonces agarró él un pedazo de terreno allá, ese ejido se llama K'anlu'um. Le dieron su parcela allá, pero lo que pasó es que siempre que cae la lluvia se llena de agua lo que es el terreno, entonces aunque hay sembrado, todo lo que es el sembrado se hecha a perder, entonces le dije, pues yo no me quedo. Me gusta el ambiente acá, la vida que tenemos acá, y regresamos otra vez acá. Cuando regresamos a él no le gustó porque siempre tenía problemas con mis tíos.

Ella.- ¿Con cuáles?

Alfonso.- Con mi tío Lupe, con mi tío Ramón, porque mi papá tomaba. También porque cuando están tomados se juntan y como están tomados allí empieza el problema, empiezan a pelear entre ellos. Entonces mi abuelito, papá de mi papá, estaba vendiendo un terreno que es de aquí por Temozón, entonces me dice, si quieres yo te lo puedo vender, yo te lo voy a dejar a ti si quieres, pero júntame un dinero, son \$40 esa hora. Sí te lo compro le dije, nada más dame un buen tiempo para que yo consiga el dinero, y sí lo esperó. Se lo pagué. Entonces dijo mi papá vámonos, no quiso quedarse acá con ese problema de mis tíos. Nos fuimos a vivir cerca de Temozón. En Temozón, donde está la báscula como a cinco mecates, ahí está el terrenito hasta ahora. Tiene una rejollada que tiene muchos sembrados: hay mango, hay naranja dulce allá, hay de todo. Está bonita la rejollada, junto a la rejollada está el pozo. Pero fue mi mamá entonces quien no quiso quedarse allá y dijo: no me gusta. Porque, pues hizo un buen tiempo allá y hizo sus pavitos y todo eso, pero salen en la carretera y allá los majan, sus cochinitos salen en la carretera,

porque el terreno está en la orilla de la carretera, y los majan. Y volvimos a regresar aquí otra vez Quejbalam y nos establecimos acá.

Ella.- ¿Y tu abuelito aquí estaba?

Alfonso.- Sí, estaba aquí... pero mi abuelito no hace poco que regresó aquí otra vez. Se fueron a un rancho aquí cerca en Pocoboch, tenía su terreno propiedad de él. Pero como tenían problemas, con sus hijos que empezaron a exigir que se lo dividan todo eso, pues agarró y dividió todo el terreno, apenas agarraron su terreno, lo vendieron, y parece que hasta el de él, ya no hay. Parece que nada más queda donde está lo que es de su hijo, su ranchito.

Ella.- ¿Pero tu papá ya no toma?

Alfonso.- No, ya no toma mi papá, lleva ahorita como cuatro años que no toma, ya no toma. Pero ¡cómo tomaba ese señor! El se acostumbró a ir en el chicle porque por temporadas de fiesta en Temozón, en estas épocas, ya empiezan a dar enganche para el chicle y el siempre iba en Valladolid para agarrar dinero para el chicle, para el enganche.

Ella.- ¿Pero ya estaba la gente aquí?, ¿no había nada?

Alfonso.- No, no había nada.

Ella.- ¿Pero sí ya hacían sus milpas aquí?

Federico.- Sí pero no llegaban acá, siempre salían allí por Yohactun allí donde está el ak'abts'ib¹¹⁴ que le digo, allí siempre hacen milpa porque acá muy pocos llegan, acá los que siempre llegan a hacer sus milpas son don Jorge, mi suegro, Don César, son como cuatro o cinco personas que son los que llegan aquí, pero todos los demás allá cerca hacen su milpa. Salen de X-Hail y como a dos o tres kilómetros de allí hacen milpa. Acá había bastante monte, y monte alto. Todos los que venían acá llevaban buena cosecha, Don Jorge, cuando hacía acá su milpa, trojes grandes hace, de a cien de a ciento cincuenta sacos, levantan bastante cosecha ellos, entonces fue cuando la gente se animó para venir acá; entonces Don Jorge empezó a decir, no... si allá hay bastante monte para tumbar. Hay buena tierra, todo lo que es esta parte es *boxlu'um*¹¹⁵ y ahí, donde se pone la semilla pero... está seguro, no como ahorita que hay que ponerle su fertilizante, hay que ponerle mucho empeño para que de bastante; fue cuando entonces empezaron a venir las gentes a vivir aquí.

Ella.- ¿Hicieron acá sus casas?

Alfonso.- ¡Aaaah!, los últimos que vinieron fueron Don Roberto y Don Carlos; son los últimos que llegaron porque no querían venir porque, pues según ellos dicen que ellos fomentaron X-Hail.

Ella.- ¿Ellos fomentaron X-Hail? ¿Ellos eran de Temozón o de dónde eran?

Alfonso.- Eran de aquí de por Pocoboch.

Ella.- ¿No eran de Temozón?

Alfonso.- No, no, ellos eran de cerca de Pocoboch. Esos Don Carlos y Don Efraín son hermanos, mi abuelito es Don Efraín, Don Carlos es su hermano. Entonces ellos..., esos señores no eran pobres de antes, su papá de ellos tenía bastante ganado, como le dije, tenían ese terreno que está cerca de Pocoboch. Entonces lo

¹¹⁴ "Cueva con escritura antigua".

¹¹⁵ Este tipo de tierra que recibe su nombre porque es tierra oscura, es famosa en la región por su fertilidad.

que pasó que vendieron un pedazo... es que don Carlos vendió su parte. Entonces el que no vendió su terreno fue mi abuelito, se quedó él allí. En cuanto a Don Carlos vendió su parte tuvo que salir de su terreno o sea de donde vivía, se fue a vivir a X-Hail, así empezaron, en X-Hail con ese señor que se llama don Manuel que es su papá de Don Jorge ... hace tiempo que murió; ellos llegaron primero, así creció la familia.

Alfonso.- (Cuando algunos de los antiguos parcelarios de acá se fueron a vivir a Can Cun) fue cuando entré yo (al ejido), porque yo entré en su parcela de Don José, es en la que entré a trabajar, cuando ellos salieron, pues se quedó un buen tiempo que no hay nadie que haga esas fajinas que ellos hacían, fue cuando dijeron, aquí hay otros jóvenes que pueden hacer sus fajinas y como yo desde antes aunque no soy parcelario siempre digo voy hacer mi fajina, siempre cuando van a abrir mensura, cuando van a abrir camino yo les voy a ayudar. Cuando pedí entrar, me dijeron no hay problema porque tú siempre colaboras con nosotros, y así rápido entré, ni estaba mi papá cuando entré, no estaba él, cuando regresó del chicle... ya se hizo la asamblea, cuando nos representamos todos... y él me preguntó: ¿y tú por qué entraste? O sea que no le pareció bien a mi papá porque ya era otra fajina y era otro gasto, era otra junta, es lo que a muchos no les pareció bien, pero yo le dije no hay problema yo puedo pagar mi fajina y mi junta, yo lo puedo dar, porque cuando él no estaba yo cubría su fajina y sus juntas, yo lo cubría, no había ningún problema, aunque él no esté no había ningún problema. Pero cuando yo entré pues automáticamente se dobló lo que es la junta, lo que es la fajina, no había que hacer una había que hacer dos fajinas. Entonces le dije, no hay problema yo puedo hacer mi parte. Cuando vinieron los supervisores para ver cuantas vacantes hay, cuántas personas ya murieron, cuántos todavía existen, me dicen ¿que quieres?, quieres seguir, quieres que se te ponga tu nombre en la lista para que se lo mande a la Reforma Agraria, si tú vas a seguir colaborando, nosotros te ponemos en la lista y yo le dije que sí. Así me pusieron en la lista y ya creo que al año vino mi certificado, llegó mi certificado agrario y ya soy parcelario sí, así fue mi ingreso.

Ella.- ¿Y ese Don Carlos tenía propiedad también o es él siempre estaba ahí prestando tierra y no tenía nada?

Alfonso.- El tenía propiedad, lo que pasa que lo vendió sí, o sea que ellos son dos hijos nada más, mi abuelito y él; en cuanto su papá de ellos murió, el terreno se les quedó a ellos, es un terreno grande, es aquí cerca de Pocopoch.

Ella.- ¿Y es como rancho así?

Alfonso.- Sí es como rancho, se llama X-Panbilch'en.

Ella.- X-Panbilch'en.

Alfonso.- X-Panbilch'en, era como rancho.

Ella.- ¿A quién le habrán vendido el terreno?

Alfonso.- Lo compraron esos señores que son de Popoboch, esos (son) ricos de Can Cun ahorita, sí. Pues estos señores compraron, su papá de ellos lo compró no ellos, su papá de ellos que se llama Don Pablo compró una parte, de lo que le tocaba al señor Don Carlos, es lo que compró él, hizo un rancho allá, le puso zacate y todo eso. Y el resto se quedó, o sea la parte que le corresponde a mi abuelito no lo vendió, lo que hizo pienso que está bien lo que hizo, lo rentó al mismo señor, le rentó el otro pedazo y este señor al mismo tiempo lo cerró, le puso alambre y todo

eso y al ponerle alambre pues ya este señor al transcurso del tiempo que creo que tardó como diez años y dijo, "no ... este terreno es de mi pertenencia, yo le tengo cerrado y cada mes o cada año te estoy pagando la renta y a mi me corresponde y se le quedó a él.

Ella.- ¿Tú terminaste la primaria?

Alfonso.- No, no terminé.

Ella.- ¿Hasta que año llegaste?

Alfonso.- Yo llegué solamente hasta segundo año.

Ella.- ¿Hasta con tus estudios de educación de adultos?

Alfonso.- Hasta con el de adultos. Eso no lo estudié acá porque lo estudié en Can Cun, empecé en Cancún, pero cuando entré en el taxi, ya dejé de estudiar.

Ella.- ¿Pero ya sabías leer y escribir?

Alfonso.- Ya sabía.

Ella.- ¿Desde que eras muchacho aprendiste a leer y escribir?

Alfonso.- Sí, yo ya había aprendido porque yo desde que salí de acá, cuando me fui a Can Cun pues ya sabía hablar, ya sabía hacer un poco de cuentas. Entonces cuando llegué allá, pasaron unos señores y me dijeron ¿quieres?... de tarde, de mañana... a la hora que también Usted pueda seguir con nosotros. Pues empecé con ellos pero no pude porque trabajaba yo doble turno. Es que el patrón cuando fui a trabajar me dio un carro para que yo trabaje solo, entonces no podía ir.

Ella.- ¿Y cómo aprendiste a manejar?

Alfonso.- Pues, yo aprendí porque compré mi carro... yo sólo. Cuando estuve chambeando en Can Cun lo agarré a un primo. Me dice ¿quieres el carro? yo te lo doy. ¿Cuánto? Por ochocientos... pero esa hora son ocho millones o si no por ochocientos me lo dio. Entonces le digo: pero no se manejar. "No hay problema, me dice, este carro está fácil, es automático", y así aprendí. Mi cuñado ya sabía manejar también. ¿Cómo no vas a aprender?, me dijo.

Ella.- ¿El hijo de don César?

Alfonso.- Sí, a él lo enseñaron aquí en Temozón, por un muchacho que es taxista de aquí de Temozón se llama Miguel; él lo enseñó. Entonces una vez cuando me quedé sólo en Can Cun con mi esposa, le digo: que hacemos tenemos el carro y no se manejar le digo, agarré un bote y fui a llenar gasolina en la gasolinera, lo traje se lo eché y arranqué el carro y empecé a manejar solo con ello hasta acá.

Ella.- ¿De veras?

Alfonso.- Y lo traje.

Ella.- ¡Uay ¡ qué arriesgado...

Alfonso.- Pues llegué. Como es automático, no hay que ponerle velocidad, solamente pisarlo y que salga el carro solo y frenar, es todo lo que hay que hacer. Eso fue un viernes santo, no había mucho tráfico, esa hora no había mucho tráfico, esperé hasta las doce de la noche cuando me quité en Can Cun, venía yo despacio, despacio, veníamos platicando, hasta que llegue en Temozón. Y ya. Y así aprendí. Entonces empecé andar solo con el carro y listo. Ya en otra ocasión cuando aprendí a manejar standard porque no me lo querían dar. Yo compré la camioneta, yo tenía la forma de comprarlo, pero lo que pasa que si yo aprendo a manejar pues esos chavos (que me vendieron la camioneta) ya saben que voy agarrar mi carro porque es mío. Entonces esa hora estábamos viniendo de acá a Can Cun, entonces me dijo mi cuñado: "¿quiere ir?, allí está la camioneta, llévala". Pero yo no sabía

manejar standard entonces, sí se manejar, pero solo automático. Me dice: "no hay problema lo mismo como se maneja un automático pues es lo mismo con una standard". Está bueno, pues yo ya sabía manejar, ya sabía yo hacer mi alto todo eso ya lo se, pero no se cómo poner la velocidad, que primera, que segunda, que tercera, cómo va a desarrollar la máquina. Y empecé a moverlo solo, así cuando estaba parado la máquina, empecé a mover lo que es primera, segunda, nada más lo estoy tanteando, yo no se. Y ya fui arrancando, lo arranqué y empecé a salir, ya se controlar la guía, también no hay problema, puse segunda, pues aún así no encontraba la velocidad, yo no sabía donde estaba tercera, sonaba la caja cuando metía yo tercera y no entraba. Empecé ya ir a segundas, sólo la velocidad que ya entró, y así lo voy pensando cómo va a entrar tercera, y hasta por fin con la ayuda de Dios, tercera y ya empecé a ponerle cuarta, así aprendí a manejar.

La milpa

A pesar del trabajo en actividades agropecuarias de tipo comercial, de la migración y de la incorporación de la familia al mercado de trabajo urbano y la creciente importancia del dinero para la reproducción de la unidad doméstica, los hombres mayas que pueden hacerlo cultivan milpas como garantía de la alimentación familiar.

Si bien en las últimas décadas, en parte debido a los problemas de agotamiento del suelo y a la necesidad de facilitar los trabajos del campo para dedicarse a otras actividades que proporcionen dinero en efectivo, los campesinos han empezado a utilizar fertilizantes y herbicidas, puede decirse en principio que la mayoría de los mayas yucatecos de hoy cultivan la tierra como sus ancestros. Al respecto nos dice Landa:

"Siembran en muchas partes, por si una faltare supla la otra. En labrar la tierra no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrar, y desde mediados de enero hasta abril labran y entonces con las lluvias siembran, lo que hacen trayendo un taleguillo a cuestas, y con un palo puntiagudo hacen un agujero en la tierra y ponen en él cinco o seis granos que cubren con el mismo palo. Y en lloviendo, espanto es cómo nace" (1973: 40)

El cultivo de maíz de milpa, tal y como se llevaban a cabo en muchas comunidades mayas del oriente, del sur y del centro de Yucatán hasta los años sesenta del siglo XX, es una actividad económica compleja que incluye un conjunto de conocimientos, habilidades, creencias y aptitudes para participar reproduciendo y

recreando sistemas organizacionales y normativos aprendidos por transmisión oral de generación en generación. Durante su infancia y adolescencia el campesino yucateco interioriza el saber, la experiencia productiva y reproductiva de casi tres mil años del pueblo creador de una de las civilizaciones más admirables en la historia de la humanidad. Las características de los distintos terrenos de uso agrícola, sus potencialidades y limitaciones según época, tipo de producto, variedad del mismo, etc., las fases de rotación de cualquier terreno, las fuentes de agua disponibles en el entorno de la comunidad, del ejido, el manejo diestro de una variedad de instrumentos de trabajo (hacha, machete, coa, bastón plantador) y la habilidad para darles mantenimiento y tenerlos a punto para la labor agrícola, el dominio y la ejecución de una serie de rutinas de trabajo (rozar, tumbar, chapear, hacer trampas para ciertas plagas de la milpa, cazar animales depredadores y venenosos, plantar maíz y otras clases de productos agrícolas), el conocimiento del monte, de las cuevas y de los lugares faustos e infaustos, de los que son amables con el ser humano y los que pueden ser peligrosos, la interpretación del lenguaje del viento y de las fases de la luna en relación con las diversas prácticas agrícolas, el desciframiento de señales metereológicas a través de la observación del comportamiento de ciertos animales, la forma de tratar a los compañeros, a las autoridades del ejido, lo que se espera del milpero y los derechos que tiene en función de su pertenencia a una comunidad, a un ejido, sus deberes hacia las deidades del monte, de la lluvia y los dueños de los animales, la manera apropiada de conducirse en una ceremonia, de dirigirse al *jméen*, etc., son sólo algunas de las muchas, pequeñas y grandes enseñanzas que solía recibir el niño maya desde muy temprana edad ¹¹⁶.

La producción de maíz con base en el sistema roza-tumba-quema implica el cultivo de maíz, frijol, calabaza, ibes, macal, camote, yuca, chile y tomate, en un terreno, durante dos años consecutivos y obliga a un período de barbecho que va de cuatro a cincuenta años, para la recuperación de la fertilidad del suelo. Las principales prácticas agrícolas que conforman el proceso de trabajo de la milpa son

¹¹⁶ Un estudio ejemplar sobre la milpa de los mayas es el de Terán y Rasmussen (1994). Véase también el interesante trabajo de Domínguez Aké, 1996.

las siguientes: 1) *Ximbal kax*. Esto es, la selección del terreno (literalmente: pasear el monte), durante los meses de agosto y septiembre, 2) *Holch'ak*. Apertura de una brecha para marcar el terreno elegido (entre agosto y octubre), 3) *P'is*. medición del terreno; esta actividad se lleva a cabo con un instrumento llamado en maya *p'isibche'*, es una vara de 3.30 metros de largo, en algunos lugares se utiliza una soga de veinte metros de longitud, 4) *Kol*. Tumbiar los árboles del terreno. Primero se corta las matas delgadas con coa (*hanch'ak*) y posteriormente con hacha los árboles grandes (*ch'akche'*), 5) *Mis hal che'*. Barrer la guardaraya, o sea, limpiar los límites norte y oriente del terreno de hierba y hojarasca para evitar incendios durante la quema, 6) *Tok*. Quemar cerca de la llegada de las lluvias, el monte previamente tumbado y ya seco, 7) *Pak'al*. Sembrar maíz, frijol y calabaza (entre mayo y junio), 8) *Lo'che' paak*. Desyerbar o chapear la milpa para eliminar retoños y hierbas que puedan perjudicar el crecimiento de los sembrados, 9) *Wats'*. Doblar la caña del maíz maduro para proteger la mazorca de los pájaros y la lluvia, 10) *Hoch*. Cosechar, generalmente a partir de septiembre (Arias, 1995: 192).

En la actualidad, la pérdida de productividad de las tierras, la competencia que hace la escuela a la formación del futuro milpero, la "revolución" en los patrones de consumo en la zona, la oferta de empleos pagados en Can Cún y en la Riviera Maya, han significado el cultivo de maíz en cantidades pequeñas y básicamente para el consumo familiar.

5. Una dimensión clave de la etnicidad en la Península: "raza" y discriminación

Ya se ha visto en la revisión teórica cómo un aspecto de la dominación o subordinación de las poblaciones conquistadas por las nacientes potencias coloniales y la globalización emergente en el siglo XVI, consistió en racializarlas. Se apuntó además que el prejuicio racial, suele negar a los dominados por esta vía, la opción de integrarse a la población y la clase dominantes. En los años setenta, el trabajo de Alicia Barabas (1979) señaló de manera clara que las

relaciones interétnicas en Yucatán estaban signadas por el racismo y la discriminación de la población yucateca hacia la etnia maya. En los últimos años, a partir de las discusiones generadas por el movimiento zapatista y sobre todo debido a las que se han dado en torno a la llamada Ley Indígena y la necesidad de implementarla en esta región de México¹¹⁷, la sociedad política y reducidos sectores de la sociedad civil han llegado e entender y a admitir que el racismo y la discriminación étnica, han jugado y aun juegan un papel importante en la explicación de la situación actual de la población maya peninsular.

Si en el siglo XIX todavía era usual entender a la sociedad peninsular como conformada por dos razas diferentes, en el siglo XX, la "raza" dejó de ser un criterio explícitamente utilizado para describir y hablar de la gente en la península. En este sentido el trabajo de Hansen y Bastarrachea sobre Mérida en los años treinta del siglo XX, plantean, con exceso de optimismo, que los criterios racial y étnico ya no eran importantes para definir el estrato al que pertenecía una persona: para Hansen, Mérida había dejado de ser una sociedad de castas y se había convertido en una sociedad de clases donde, indicadores tales como la educación formal y el nivel de ingresos, definían la posición de los meridianos en el sistema de estratificación social (1984)¹¹⁸.

Si bien es cierto que el color de la piel y los rasgos físicos ya no son realmente una barrera para la movilidad social, económica y política, ya vimos cómo el criterio de tener apellidos mayas o españoles, orienta y define las prácticas de elección de pareja a nivel de clase media y de la élite. Los integrantes de ésta, incluso son selectivos en relación a la "calidad" del apellido español que se posee: tener un "buen apellido" es requisito mal disimulado, para la membresía

¹¹⁷ Campeche y Quintana Roo, han modificado sus respectivas constituciones para considerar la cuestión étnica, en Yucatán, los cambios a la ley estatal están todavía en proceso. En Campeche funciona en las comunidades la figura del "representante indígena"; en Quintana Roo, también ha sido implementada la figura de "juez tradicional", consideradas ambas en las constituciones estatales. En Quintana Roo además, se han llevado a cabo "peritajes antropológicos" para integrar expedientes de indígenas guatemaltecos presos en México (comunicación personal de Lourdes Rejón Patrón).

¹¹⁸ Véase también sobre el trabajo de Hansen en Mérida, Quintal y Fernández (1993).

en determinados clubes y para el "ingreso" por la vía matrimonial a ciertas familias¹¹⁹.

Como se verá en el capítulo IV los mayas en general no son conscientes de esta discriminación¹²⁰. Se preguntó a mayas con relativa formación escolar, incluso profesional, si consideraban que en Campeche, Quintana Roo y Yucatán había discriminación y mayoritariamente la respuesta fue "no". Cuando se insiste, preguntando por ejemplo: ¿por qué los "del centro"¹²¹ no se casan con la gente de los barrios?, ¿por qué lo tratan mal en la ciudad?, ¿porqué no habla Ud. en maya cuando va a la ciudad?, los entrevistados consideran que existen razones "naturales" para explicar tales situaciones como, por ejemplo, el no tener dinero o un "buen apellido", no hablar bien español o sólo hablar maya. En fin, los estereotipos, impuestos por el grupo dominante, durante un proceso de dominación y colonización de las consciencias que dura ya más de quinientos años, eran hegemónicos entre los mayas.

Otro tipo de estrategia investigativa, que incluía la reflexión con los informantes en torno a historia regional, derechos humanos y constitucionales, dio en ocasiones lugar a una toma de conciencia profundamente dolorosa, por parte de los mayas.

Una de las constataciones del proyecto arriba citado fue que así como la élite de Yucatán del siglo XIX y la clase media de nuestros días, en toda la península, piensan que *los mayas* que construyeron las ciudades, algunos de cuyos vestigios son "patrimonio de la humanidad", se "fueron" a algún lugar misterioso y que los indígenas de las comunidades de la península no tiene ninguna relación histórica ni "racial" con aquellos; igualmente los propios mayas de la actualidad ignoran en su mayoría, incluso quiénes han cursado estudios de

¹¹⁹ Hasta la primera mitad del siglo XX, el matrimonio de una persona de la élite tradicional (los descendientes de los hacendados) y una de la nueva "burguesía" yucateca-libanesa era impensable.

¹²⁰ Véase Gabbert, 2001.

¹²¹ "Ser del centro", significa en las villas y ciudades de Yucatán y Campeche, ser de "buen apellido", tener dinero, piel clara, etc. No ser indígena.

primaria y secundaria, que son los descendientes de los mayas constructores de pirámides.¹²²

En el marco de este proyecto, en un taller con mayas del sur de Quintana Roo cuyo tema era "cultura e identidad", un campesino habitante de un ejido quintanarroense y que había emigrado allá procedente del oriente de Yucatán, me comentó que un maestro de escuela le había dicho que era *un misterio* a "donde se habían ido los mayas". Después de trabajar con ellos durante cuatro horas sobre temas de historia y civilización mayas, yo le pregunté: ¿entonces, donde están los mayas? "Aquí estamos", respondió.

Situaciones como las descritas permiten ver que las prácticas discriminatorias son aceptadas por la población que las padece porque las considera "naturales", porque piensan que siempre han sido pobres, sin instrucción, sin poder.

Pero es quizá en la zonas turísticas del Caribe Mexicano, lugares de gran concentración de migrantes de diferentes regiones indígenas y mestizas del territorio nacional, donde los estereotipos raciales se expresan en forma abierta y descarnada, como se pudo ver en una investigación llevada a cabo en las "regiones"¹²³ de Cancún, Quintana Roo. Y fue en las zonas turísticas de Quintana Roo, donde la población *mexicana*¹²⁴ empezó a utilizar la frase "*los mayitas*" para referirse a la población migrante indígena de la península: *los mayitas*, son descritos como chaparros y cabezones. "Son feos", "son erizos", dicen de ellos los mexicanos del centro y norte del país. Por debajo de "*los mayistas*", están sin embargo, "*los chiapanecos*" y "*los guatemaltecos*" pero en estos casos, los diacríticos utilizados para identificar a estos segmentos de la población migrante no son raciales sino que refieren a la indumentaria y a la ocupación, básicamente¹²⁵.

¹²² La manera en que se enfoca la historia colonial, en forma acrítica y colonialista no permite a los estudiantes mayas de las comunidades, apropiarse de una identidad asertiva a partir de su propia historia tal y como la han documentado las disciplinas histórica y antropológica.

¹²³ El estudio fue llevado a cabo por el investigador a contrato del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Alejandro Cabrera Valenzuela. Las "regiones" constituyen la zona más pobre de la ciudad. Son lugar de vivienda de migrantes de extracción popular de diferentes partes de México. El desequipamiento urbano y la violencia propias de estas "regiones" contrasta flagrantemente con las condiciones que imperan en la "zona hotelera".

¹²⁴ Migrantes no indígenas y/o no yucatecos.

¹²⁵ Véase también el trabajo de Alicia Castellanos sobre el tema (2003: 35-142).

6. Breves comentarios

Es muy probable que ni mayas ni no mayas de Yucatán, coincidan totalmente conmigo en la presentación acerca de los diacríticos de la identidad étnica que se acaba de presentar. Algunos o muchos mayas dirían que generalizo, pocos no mayas, se reconocerán como discriminadores.

He intentado mostrar cómo casi todos los diacríticos reconocidos en la región por gran parte de la gente maya y no maya, están y han estado siempre en proceso de redefinición de sus contenidos. Así, para los hombres, la indumentaria juega cada vez menos el papel de un diacrítico étnico y lo es más de clase social. Y la femenina está probablemente en vías de hacerlo. Aunque ambas poblaciones implicadas, reconocerán que la denominación "gente de pueblo", que podría aplicarse en Yucatán a los hombres mayas a partir de su manera de vestir, connota no sólo lo clasista sino sobre todo, lo cultural "atrasado", lo que remite al pasado.

Y esta manera de referirse a los mayas ("gente de pueblo"), y que se da en situaciones en las que son exhibidos cualquiera de los diacríticos arriba señalados (y otros), es aceptada por los propios mayas como la forma que, con una sola frase, describe quiénes son, cómo hablan, donde viven, qué futuro les espera y/o cómo y que deberían cambiar u ocultar, para "dejar de ser de pueblo" o al menos, para dejar de ser tratados como tales.

CAPÍTULO III

ACERCA DE LOS ETNÓNIMOS Y DE LAS CATEGORÍAS ÉTNICAS DE Y PARA LOS MAYAS¹²⁶

1. Mestizos, mayeros y macehuales

Ya se ha visto que algunos autores plantean que el contenido de un etnónimo significa por lo general básicamente "ser humano" (Cardoso, 1992; véase también Erikson, 2004). La voz maya para "ser con apariencia humana", es *wiinik*. De ahí que en algunos textos de la época colonial escritos con caracteres latinos, entre ellos, los llamados Chilán Balames en varias ocasiones ya citados en este trabajo, aparezcan frases tales como *máaya wiiniko'ob* (hombres mayas). Sin embargo, por casi un siglo, en las regiones más pobladas de Yucatán y en ciertas zonas del estado de Campeche, los mayas han respondido al etnónimo de *mestizo*. En este capítulo, se intentará un acercamiento a la historia de esta denominación que se usó primero para denotar a una categoría social producto de matrimonios entre españoles y mayas y después como etnónimo para hacer referencia a los mayas de ciertas zonas y comunidades de la península de Yucatán.

Se parte de la idea de que la manera en que se nombra a, o se autonombran los grupos y categorías sociales étnicas y, en general, cualquier grupo social (y las personas¹²⁷) expresan la dialéctica autoimagen-heteroimagen derivadas, conquistadas, rescatadas a partir de las relaciones interétnicas que sostiene con otro, dicho grupo o categoría social. En el caso que aquí se trata, interesa sobremanera el tema, porque en la península de Yucatán tal heterodenominación, después asumida como propia, ha tenido un efecto importante en las ideas que acerca de la población maya tiene la población yucateca no maya y también en relación con las diversas imágenes que en

¹²⁶ Para mostrar cómo los heterónimos son asumidos por la propia población a la que se le imponen, retomo aquí una parte de los materiales presentados en Quintal 2005b.

¹²⁷ Guardadas las proporciones puede entenderse lo anterior en términos de lo planteado por Butler (2008:208-239), de lo que significa asumir un nombre.

algunas poblaciones bi-étnicas de la entidad tienen los mayas y sus descendientes de sí mismos.

Visitantes e investigadores nacionales y extranjeros no dejan de expresar su perplejidad ante el hecho de que en Yucatán, el etnónimo para nombrar a quiénes los antropólogos llaman mayas, ha sido y es, en cierta forma aún, *mestizo*¹²⁸.

En 1979, Alicia Barabas escribió un excelente trabajo que definía ya el contenido de los diferentes etnónimos en la península de Yucatán. Dicho trabajo ha inspirado y orientado reflexiones de investigadores extranjeros que no han resistido la tentación de emprender como tema de estudio el contenido de los etnónimos en esta región del sureste mexicano (Hervik, 1995: 5-43)¹²⁹. Sintetizando información ya publicada sobre el tema¹³⁰ y la obtenida en campo, este apartado quiere ofrecer, el significado, el sentido y el contenido de algunos etnónimos que se utilizan y que norman y/o guían las relaciones interétnicas en la región.

El capítulo I se ha acercado ya a denominaciones relativas a formas de identidad colectiva; pero lo hizo sobre todo desde la región del oriente de Yucatán habitada y "controlada" en la época prehispánica y en parte, en la colonial, por el "linaje" de los cupules. Enseguida se intentará recuperar otros etnónimos desde un marco geográfico y temporal más amplio.

Para empezar, los conquistadores europeos llamaron a la población nativa de gran parte de América, *Indios y naturales*. Estas heterodenominaciones fueron también comunes en Yucatán. Los españoles distinguieron entre indios y "señores naturales" o "hidalgos". Los segundos, como han mostrado ya diversos investigadores¹³¹ tenían ciertos privilegios, entre ellos, no pagar tributo, tener una *india* y un *indio* para su servicio doméstico y que le fuera cultivada una milpa por otros indios de la propia comunidad. En Yucatán, *natural*, es un heteroetnónimo

¹²⁸ En este trabajo se pondrá en cursivas *mestizo(a)* para hablar de los mayas. Se verá cómo devino un etnónimo, la palabra *mestizo*, que nombraba hasta el siglo XIX, al producto de la mezcla racial y cultural de los tiempos coloniales.

¹²⁹ Ideas previas sobre el tema aparecen en Thompson, 1974.

¹³⁰ Véase También Hansen y Bastarrachea, 1984.

¹³¹ Roys, 1943; Quezada, 1993 y Quezada y Okoshi, 2001.

extinguido. Por otro lado, *indio* era incluso durante el siglo XIX, en Yucatán, una heterodenominación usada por la élite y no tenía únicamente el sentido despectivo que hoy tiene, cuando cualquier categoría social de la península de Yucatán la usa de forma insultante para nombrar a alguien que muestra, por su comportamiento, tener escasa instrucción formal y maneras que la cultura hegemónica no considera "civilizadas"; cabe agregar que incluso para la mayoría de los mayas de nuestros días, la palabra *indio* alude a una realidad inexistente: "ya no hay indios", declaró un informante.

Individuos de una reciente clase media y mayas en proceso de descaracterización étnica¹³², por ejemplo, los obreros que trabajan en el industria de la construcción y que tienen contacto con patrones y empleadores de estrato alto, suelen reconocer lo limitado de su educación, y lo poco rebuscado de sus formas de consumo, de su manera de hablar o de sus gustos, llamándose en broma *wiiros*. Hombres que viven en comunidades mayas pero que trabajan en la ciudad de Mérida, no tienen empacho en decir de sí mismos con auto-ironía: ... *sí, yo soy wiiro*. Esta es, al parecer, una manera menos autodenigrante de reconocerse "inferior" o poco instruido, que si se usara la palabra *indio*¹³³. *Wiiro* proviene probablemente de *wíinik*, que significa hombre.

Esta voz puede tener otros significado. Por ejemplo, en Campeche, en la región de los Chenes, una mujer de la élite dijo *wíinik*, para referirse a los mayas que todavía usan pantalón de manta, camisa blanca, delantal de cotín, alpargatas de cuero y sombrero de paja.

En el carnaval de Mérida¹³⁴, el lunes, durante el desfile nocturno llamado, "noche regional" es común observar a los miembros de algunas comparsas vestir "disfraz" de *wíinik*. Paradójicamente son los miembros de las capas urbanas obreras y asalariadas, descendientes de la población maya yucateca, quiénes

¹³² Véase Bartolomé, 1997.

¹³³ Véase el concepto de indentidad "entregada" que utiliza Erikson para referirse a los afrodescendientes avergonzados de sí mismos en los Estados Unidos.

¹³⁴ Para algunas propuesta acerca de la relación carnaval-traje indígena, en Yucatán, véase Millet y Quintal, 1994.

"portan" estos trajes durante el "paseo de carnaval"¹³⁵. El desfile, que ha sido leído por Reyes (2003) como un "*ritual de inversión*", es presenciado por familias enteras de los diferentes estratos sociales de la capital. Por supuesto, la lectura que del desfile hacen los diferentes "públicos" es seguramente diversa: para algunos representa a los antepasados de quien ese día no hay por qué avergonzarse; para otros, significa el recuerdo de servidores útiles y dóciles del ayer y que la revolución mexicana les arrebató al "liberarlos"; para la mayoría quizá, evoca un pasado sólo conocido a través de la recuperación que de él ha hecho el discurso oficial en función de sus necesidades nacionalistas.

Por otro lado, informantes que se autodefinen como *descendientes de los mayas*, gente instruida (profesores, ingenieros, intelectuales locales), consideran que **los indios no existen**. Para algunos, los *indios* eran aquellos con los que se "encontraron" los españoles en el siglo XVI y que usaban penachos de plumas y flechas. Para otros, son los que vestían como los *wiiniko'ob* (plural de *wiinik*) arriba descritos. Pero, se piensa, eso es cosa del pasado: "... ahora la gente ya se ha civilizado un poco ...".

Pero si regresamos a la colonia, se tiene que a quienes los españoles denominaban indios, se llamaban así mismos, en su propia lengua, *almejenob'ob* si eran de algún linaje "noble" o dominante, o *maásewalob'ob* si eran comuneros.

Sólo en forma excepcional, en algunos documentos coloniales escritos en lengua maya por los propios mayas, aparece la forma *maya wiiniko'ob* (hombres mayas) como autoetnónimo¹³⁶. A principios del siglo XIX, en documentos de la familia Xiu, puede verse el etnónimo *máasewualo'ob* en frases como "u *defensor yetel* u *abogado maseualoob*" ("del defensor y abogado de los macehuales"). Pero por otro lado, en el siglo XVIII aparecía otro etnónimo: "ti *señor ca defensor*

¹³⁵ Hasta los años ochenta del siglo XX, el Club en teoría más exclusivo de Mérida, celebraba una "noche regional" el lunes. Las hijas de los hombres mejor situados de Mérida vestían ternos y alhajas de oro. Sus parejas masculinas vestían "filipinas" o guayaberas de lino. Hoy este club ya no lleva a cabo el baile regional de los lunes del carnaval meridano.

¹³⁶ Véase algunos documentos que aparecen en el trabajo de Quezada y Okoshi (2001), por ejemplo los que ocupan las páginas 102 y 127. También aparece una idea semejante en el Chilam Balam de Chumayel (Roys, 1933).

general coon maya uinicoon ("el señor nuestro defensor general de nosotros los hombres mayas)¹³⁷.

Además, los mayas coloniales que "vivían bajo campana" y "con policía", reconocían la existencia de otro tipo de gente a la que los españoles llamaban *indios huidos*, fugados a la selva o no reducidos a poblado. Los mayas, los llamaban en su lengua *tepche'o'ob*: salvajes, montaraces, "rodeados por la selva"¹³⁸.

Pero puede afirmar con bastante confianza que durante gran parte de la colonia, el siglo XIX y en nuestros días, en algunas zonas de Yucatán y Quintana Roo, hombres y mujeres mayas se han concebido y se conciben como *máasewales* (macehuales), aunque la población yucateca de las ciudades nunca los llamó ni los llama de esta forma. Hoy, son los hombres y mujeres adultos de las regiones sur y oriente de Yucatán y de la zona centro de Quintana Roo, en la oficialmente llamada "zona maya".

Por otra parte a fines del siglo XIX, algunos yucatecos de la élite, aprenderán que los indios se llaman a sí mismos macehuales y que en "realidad" son mayas. A mediados del siglo XIX, se publican los libros sobre Yucatán del viajero y explorador J. Stephens. Hacia fines de la segunda mitad del siglo XIX, el historiador y obispo de Yucatán, Crecencio Carrillo y Ancona, retoma una afirmación del citado viajero: *Jamás un indígena se llama yucateco, sino siempre un macehual, o nativo de la tierra Maya* (1984:141). Carrillo y Ancona, entendió que a quiénes él y los demás yucatecos de Mérida, Valladolid y Campeche, denominaban *indios*, se nombraban así mismos *máasewalo'ob*. Sin embargo, la población yucateca no maya, no usa nunca este autoetnónimo para referirse a los mayas. Y en general, mayas o descendientes de mayas que habitan el *hinterland* de la capital yucateca, tampoco lo usan.

Se ha dicho, que la palabra macehual, es un nahualismo que llegó a Yucatán con los españoles que habían pasado antes por el centro del país; sin embargo, Peter Hervik en una nota a pie de página de su trabajo "Las categorías

¹³⁷ Véase Quezada y Okoshi, documentos de las páginas 167 y 127 respectivamente.

¹³⁸ Véase sobre el tema Bracamonte, 2001.

sociales de Yucatán" (1995:14) dice citando a Roys (1967), que la palabra "masewal": ... es un término derivado de la palabra nahua: macehualli. Antes de la conquista se refería a la gente pobre, los plebeyos, quiénes estaban obligados a pagar tributo y no podían desempeñar cargos públicos o políticos. Y agrega: La palabra era utilizada, en este sentido, por los constructores toltecas del templo de K'uk'ulkan y del juego de pelota de Chichén Itzá, hacia el año 900 D.C. y por lo miembros de la aristocrática familia de los Xiu, alrededor de 200 años mas tarde.

Si el término fue impuesto a la población nativa de Yucatán por los extranjeros del centro durante el postclásico, devino étnico y es utilizado aún como etnónimo no sólo, como es común aceptar, por los descendientes de los rebeldes mayas del siglo XIX, que se refugiaron y construyeron una sociedad alternativa en las selvas de Quintana Roo, sino también – como se dijo ya -- por la población maya del sur y suroriente de Yucatán.

Sin embargo, por lo general en el norte y poniente de Yucatán, en la zona del Camino Real y en la región de Los Chenes en el estado de Campeche, los mayas, tiendan a pensarse ellos mismos y a ser denominados por "los otros" con el término *mestizo(a)*. En Campeche, el etnónimo es, *mestizo(a) yucateco(a)*.

Este etnónimo, destaca en Yucatán principalmente el vestido, la indumentaria, a saber, el *hipil* en la mujer, las alpargatas en el hombre y, el sombrero (quizá). Se considera que los(as) *mestizos(as)* hablan maya y viven en los pueblos. Cuando el llamado *mestizo* tiene como alguno de sus apellidos, uno español, se considerará por encima de sus demás parientes y vecinos¹³⁹. Actualmente, el cambio de indumentaria en la población joven que migra y que asiste a la escuela es algo previsible y esperado. En el hombre, los cambios son mucho más obvios, de tal forma que en nuestros días es posible hablar de *mestizas*, pero es cada vez más difícil referirse a alguien como *mestizo*; sin embargo, las alpargatas y el sombrero, permanecen en muchos hombres, sobre todo en aquellos que continúan sembrando milpa. Los *máasewalo'ob* del centro

¹³⁹ Véase la nota de Gabert, citando a Redfield : Un hombre –especialmente un hombre viejo- puede tener una piel muy oscura, hablar sólo maya, vivir en las afueras de Dzitas en una pobre choza, usar calzoncillos blancos y delantal del pueblo rural y por causa de su apellido español, mirar a sus vecinos con apellidos mayas desde arriba (citado en inglés) (Gabert, 2001:270).

de Quintana Roo piensa que los de Yucatán se distinguen porque usan sombrero mientras que ellos usan gorra¹⁴⁰.

Rasgos sutiles permiten a los miembros de la etnia reconocer a un(a) *mestizo(a)* a pesar de los "revestimientos": por un lado, el tipo de joyería tradicional que continúa usando la mujer; por otro, los *ex mestizos*, se dice, llevan la camisa por afuera del pantalón.

Resulta importante hacer mención aquí de una concepción de lo "mestizo", que llegaron a compartir las tres categorías sociales básica de la sociedad colonial y la independiente: blancos, mestizos e indios. En esta concepción "los mestizos" eran una categoría intermedia producto de las uniones legítimas o ilegítimas de un blanco y una india. El único rasgo que este sector tenía en común con el de los blancos era un patronímico español; con el conjunto de los indios compartía el apellido de la madre y la cultura. Sin embargo, su vestimenta era ligeramente diferente a la de la población india y sobre todo, su ideología era de ser gente por encima de sus parientes maternos indios. Los criollos del siglo XIX, tendían a verlos como gente más trabajadora, "digna" y confiable que los indios¹⁴¹.

A fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX los mejor situados de esta categoría, fundaron sus propios clubes sociales (sociedades coreográficas) en los que se reunían en bailes anuales y durante los festejos del carnaval. Hasta principios de siglo, solían bailar danzas emblemáticas de este grupo, como la llamada "lanceros", un baile de salón típicamente occidental. En las primeras décadas del siglo XX algunos, empezaron a autodenominarse "mestizos finos", para distinguirse de otros, cuya relación con los mayas, con los indios, eran mucho más obvia¹⁴². El antropólogo yucateco Juan R.

¹⁴⁰ Esto no corresponde a la realidad; realmente en Yucatán mucha gente que se siente cultural y emocionalmente ligada a la población llamada *mestiza* usa "gorra" en vez de sombrero, incluso gente de cierta edad que tiene como ocupación principal, el trabajo agrícola.

¹⁴¹ Aunque como se verá durante gran parte de la colonial se veía con suspicacia a los mestizos y se prohibía su residencia en pueblos de indios.

¹⁴² Como se verá más adelante hay en Yucatán agrupaciones religiosas de objetivos ceremoniales (los gremios) que se llaman así mismas: "gremio de mestizos y mestizas" o "gremio de mestizas finas". Estos nombres hacen referencia a la autopercepción de la gente que originalmente formaron estas agrupaciones. Los *mestizos*, no eran ni blancos ni indios. En este sentido retomamos el trabajo de Bastarrachea (1988:sp): "Repasando todo lo que he mencionado antes resulta sorprendente que la cultura mestiza de Yucatán hubiera sido tan poco estudiada ... Posiblemente fue confundida con la cultura de los indígenas mayas, ya que éstos siempre parecían más

Bastarrachea¹⁴³, quien se considera así mismo como "mestizo ideológico"¹⁴⁴, ha mostrado (1988), cómo estos clubes, antes vigorosos en ciudades y grandes villas como Mérida, Espita, Ticul, Tekax, han venido a menos¹⁴⁵. Más adelante se verá como con la revolución la voz mestizo, pasó a tener otro contenido.

El término *mayero* es de origen más reciente y ha llegado a ser émico. Refiere en nuestros días a toda persona que habla maya. Pero los matices aparecen según las diferentes regiones indígenas de la península y también según el nivel de instrucción de quien lo utilice. Para quiénes, en la zona ex henequenera de Yucatán, se consideran *descendientes de los mayas*, toda persona que hable maya es mayero. No llega entonces a ser en este sentido, un término étnico, pues mayero es también por ejemplo, quien aprende la lengua porque le interesa, por motivos de trabajo, etc. En cambio, en el sur y sur oriente de Yucatán, *mayero* es quien tiene la maya como lengua materna, *quien la aprendió de niño*.

Pero por otro lado, para los *máasewal'ob* de Quintana Roo, *mayero* es el maya yucateco. Es probable que como etnónimo haya tenido este origen; a sea, los mayas de Quintana Roo, los descendientes de los mayas yucatecos rebeldes de la Guerra de Castas, llaman a los de Yucatán *mayeros*. Y así llaman también a quiénes han poblado el sur y el norte de Quintana Roo y que provienen de Yucatán.

interesantes debido a las fantásticas ruinas de edificios que construyeron sus antepasados en toda la Península de Yucatán. Sin embargo, hoy en día curiosamente la palabra indio casi no se emplea. Mestizo, en cambio es usada a menudo para designar asimilativamente a grandes núcleos indígenas. Sin embargo mestizos e indios conocen la diferencia".

¹⁴³ El mto. Juan Ramón Bastarrachea es autor junto con Assael T. Hansen del libro Mérida: de ciudad colonial a Metrópoli Industrial, publicado por el INAH y agotado. Participó en el equipo que junto con Barrera Vásquez elaboraron el Diccionario Maya Cordemex y es autor de otros diccionarios en Maya. Ha sido colega con aportes invaluable en los diversos trabajos de etnografía maya del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹⁴⁴ Define así Bastarrachea al "mestizo ideológico": Constituyen un pequeño grupo que ha tenido mucho contacto con la cultura no-mestiza, incluyendo la oportunidad de efectuar estudios superiores. Cada uno de ellos ha tenido que resistir y aún más, ha tenido que reforzar o cultivar su propia cultura, para así poder servir de prototipo a sus vecinos, parientes y amigos. Han tratado de presentarse como lo que consideran un 'ideal' de lo que debe ser un 'mestizo', tanto en su conducta personal como en su estilo particular de vestir" (1988:s.p).

¹⁴⁵ El, sin embargo, sigue asistiendo a los bailes anuales de la sociedad de mestizos de Ticul, "La Gardenia". Los padres de quien esto escribe, asistieron en alguna ocasión "vestidos de mestizos" al baile de carnaval de Mérida, organizado por una sociedad coreográfica de mestizos. A estos bailes asistía gente mestiza, con antepasados mestizos o personas que cultivaban alguna amistad con la gente mestiza.

Tenemos entonces, que los *máasewalo'ob* de Quintana Roo llaman a los macehuales de Yucatán: *mayeros* ¹⁴⁶.

Los mayas, de la llamada "zona maya de Quintana Roo", descendientes de los sublevados del siglo XIX, se llaman a sí mismos *máasewalo'ob*, pues conservan el etnónimo con el que se autoreconocían en sus comunidades del sur y oriente de Yucatán, en el momento de la guerra, antes de tener que refugiarse en la selva. Pero se tiene también que los mayas yucatecos de hoy, de las regiones sur y oriente de Yucatán, suelen entenderse como macehuales (en maya *máasewalo'ob*).

Un "etnónimo" que ha caído prácticamente es desuso es el de *jwi'it'*. Palabra de origen nahuatl, probablemente llegó a la región desde el postclásico. El significado central de la palabra parece ser "pluma" y podría haber aludido a los mayas que usaban taparrabos adornados con plumas (Hervik, 1995:13). "*Máasewales*" del oriente de Yucatán refiriéndose a personas "de antes", que vivían en la selva de Quintana Roo y que no tenían ningún contacto con la "civilización"¹⁴⁷, usan a veces la denominación *Jwi'it'*.

En Quintana Roo, en las zonas de turismo y migración, ha "surgido" una nueva "etnia": la de *los mayitas*. El nombre refiere a la población maya yucateca migrante que habita las ciudades turísticas del Caribe mexicano y es utilizado como insulto por los mestizos mexicanos de otras partes del país que han migrado al Caribe mexicano. El "etnónimo" tiene carácter ampliamente racista y ningún maya se llama así mismo de esa forma.

Por otro lado, los mayas sólo por excepción se llaman *maayas*. Esto sucede por ejemplo entre los intelectuales y maestros indígenas y entre la población de

¹⁴⁶ Según Otto Schumann los hablantes de Itzá en Guatemala, son conocidos como *mayeros*. Y agrega que la maya itzá hablada en San Andrés es la más parecida a la maya yucateca, lo que se explica por el hecho de que ese lugar fue punto de reunión de indígenas de Campeche, Quintana Roo y Yucatán, que venían al Petén huyendo de las catástrofes de la guerra de castas. Los Itzaes llamaron a esta población "refugiada" de la guerra, *campechanos*. "Los Itzá indican que los 'campechanos', que llegaron en esa época, recibieron ayuda de los mayeros del Petén en las contiendas ..." (en Barrera, 1980:34). Es quizá esta relación entre mayeros del Petén y "campechanos" de toda la península de Yucatán contra los rebeldes del siglo XIX, lo que explica que los *máasewalo'ob* de Quintana Roo llamen a los mayas yucatecos *mayeros*. Véase también los trabajos de Jesús Lizama (1995 y 2000).

¹⁴⁷ Denisse Brown, dice que la gente de hoy de Chemax, pueblo maya del oriente de Yucatán, llama "indios" a los mayas rebeldes de la guerra de castas (2001: 9-21).

aquella zona "impactada" por la labor de XEPET (Radio Peto, La Voz de los Mayas), de La Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (antes Instituto Nacional Indigenista). Después de más de veinte años al aire, su programación en lengua maya sobre diversos temas ha contribuido a "crear" una identidad *maaya* entre los habitantes de la región más sureña del estado de Yucatán¹⁴⁸. También, al parecer, se llaman *maayas* desde hace mucho, los habitantes de Chan Kom, pueblo famoso en la antropología internacional por el estudio que Redfield y Villa Rojas de la Institución Carnegie. Quizá estos mayas supieron que eran *maayas* a través de los investigadores de la Carnegie; muy probablemente se autodenominaban previamente *máasewalo'ob*.

Actualmente la "fama" internacional y global de la civilización maya del clásico y del postclásico, de sus vestigios restaurados, de sus historia glíficas descifradas, de sus conocimientos arqueoastronómicos descubiertos, han contribuido a poner el nombre de esta etnia, en los medios de difusión a escala planetaria y han permitido el crecimiento de la industria del turismo. Hoy, cada vez más y más mayas, que leen, que se conectan a través de todo tipo de medios electrónicos con el resto del mundo, saben que son o que descienden de los *maayas*. Este etnónimo avanza en el contexto contemporáneo de patrimonialización por propios y extraños de los logros de una de las antiguas civilizaciones más creativas y exitosas del mundo.

Para los mayas miembros de las organizaciones indígenas de la Península el asumirse *mayas* pasa por un proceso previo de estudio de la historia y la cultura de los mayas prehispánicos y coloniales y por una toma de conciencia y reafirmación ideológica de la identidad étnica. Ser maya entonces es según un informante "una responsabilidad muy seria": la responsabilidad de fortalecer las tradiciones. *A nosotros nos ha enseñado don Marcelino que no hay otra alternativa más que continuar con la tradición, con la costumbre... ser maya es ser responsable de su propia cultura, de su propia forma de ser, de resaltar los valores*

¹⁴⁸ Véase también la tesis de Mijangos (2000).

*propios como mayas, el de dejar el camino éste [] de la contaminación []el camino del ts'uul ...*¹⁴⁹

Los mayas, llamaron *ts'uulo'ob* (extranjeros) a los españoles desde el momento del contacto. Esta forma de llamar a "los otros" ya había sido usada por los mayas, la población "nativa" de Yucatán, cuando durante el postclásico llegaron los Xius procedentes del poniente, presumiblemente del centro de México. Muy probablemente desde esa época señalaba a un grupo no sólo extranjero sino también provisto de poder, invasor. Llamaron también a los españoles *españoleso'ob*, *cristianoso'ob*, *sac wiinko'ob* (hombres blancos), *chac wiinko'ob* (hombres rojos)¹⁵⁰. Con el tiempo *ts'uul* devino el nombre de la etnia dominante de la colonia y después de los dueños de las haciendas¹⁵¹ y habitantes blancos de las ciudades y villas de Yucatán y Campeche. Se considera que los *ts'uulo'ob* son patrones, poderosos, blancos, ricos y tiene "buenos apellidos". La esposa de un *ts'uul* suele ser denominada *xunam* (señora). En nuestros días el carácter de etnónimo de la palabra se ha ido desvaneciendo. Así, no se habla sólo como antaño de *k'as ts'uul* (medio *ts'uul*), para referirse a aquel que exhibe algunos de los diacríticos propios de los *ts'uulo'ob*, sino también de *poch ts'uul* para llamar a quien tiene aspiraciones de *ts'uul* o que quiere llegar a *ts'uul*¹⁵². El sentido se ha ampliado hasta designar al patrón, al que contrata trabajadores, al "amo" (según el lenguaje de las haciendas henequeneras de antaño). Por otro lado, además, si un miembro de la comunidad indígena sale y estudia, consigue un mejor nivel de ingresos y compra un coche (una camioneta, como la que se usan de taxis colectivos) puede ser considerado *ts'uul*, por su propia comunidad. Los *ts'uulo'ob* nunca se llaman así mismos de esta forma.

¹⁴⁹ Entrevista con un miembro de la organización Máakan Xóok, en Carrillo Puerto. La entrevista fue llevada a cabo por Génner Llanes, en 2001, cuando era investigador a contrato del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH.

¹⁵⁰ Los mayas de Yucatán y Quintana Roo llamaron también "hombres rojos" a los investigadores del proyecto Carnegie en los años treinta, véase Sullivan, 1991.

¹⁵¹ Aquellos a quienes el gobernador de Yucatán, Salvador Alvarado, de origen sonorenses y que llegó a la región en 1915, llamó "la casta divina".

¹⁵² En el español cotidiano de Yucatán, ampliamente permeado por el idioma maya, se dice que alguien está *poch* cuando tiene deseos o ganas de algo: "estoy *poch* fiesta" (tengo ganas de ir a una fiesta).

Otra manera de aludir a los no indios es el apelativo *catrín*. Para algunos investigadores (Hansen y Bastarrachea, 1984) *catrín*, es quien no viste traje indígena sino ropa citadina, occidental, y sobre todo, zapatos. Para Hervik, el *catrín* es el *mestizo* que ha cambiado de indumentaria o el hijo del *mestizo* que ya no viste como indígena (1995). Para los que, como se verá mas adelante, se definen como *descendientes de los mayas* y para los *máasewalo'ob* del sur y oriente de Yucatán, es el que usa *flux*¹⁵³, corbata y camisa de manga larga. Según los primeros, la palabra *catrín* está en desuso y llegó a Yucatán, durante el gobierno constitucionalista y popular de Salvador Alvarado. Denominaba, entonces, por contraposición a los *indios* y *mestizos*, a quienes vestían zapatos, pantalones, corbata y saco o levita. Hoy muchos mayas, cuando se casan por la iglesia católica visten *flux*. Es poco común escuchar que alguien se defina así mismo(a) *catrín* o *catrina*. Aunque mayas sí suelen usar este "etnónimo" para referirse a quienes llevan traje occidental.

Los *máasewales* de Yucatán y de Quintana Roo, llaman *wuaches* a dos tipos de gente diferente. Para los primeros un *j-wuach* es un soldado. Se dice que la palabra es onomatopéyica y que replica el sonido de las botas de los soldados de la federación que frecuentemente llegaron a Yucatán en la segunda mitad del siglo XIX. Para los segundos, los *wuaches* son todos los no macehuales: yucatecos (que no son *mayeros*), campechanos y gente de cualquier parte del país. Sobre todo, yucatecos y campechanos son mal vistos por los *máasewalo'ob* del centro de Quintana Roo¹⁵⁴.

El carácter relativo y polisémico de estos términos queda claro en el hecho de que para los yucatecos de Mérida, sobre todo los de las clases media y alta, los *wuaches* son todos los que provienen de fuera de la península. El estereotipo es que el *j-wuach*, es engreído y abusivo.

La llegada de cada vez más personas de otras regiones del país a Yucatán, ha hecho surgir un nuevo apelativo colectivo, el de *yucas*. Es el nombre que los mexicanos no yucatecos dan a éstos.

¹⁵³ Ignoro por qué, pero es la forma en que en Yucatán se llama al traje, al saco, a la "levita".

¹⁵⁴ Comunicación personal de Teresa Quiñones, investigadora del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio.

2. Los mestizos yucatecos

Una pregunta que sigue siendo pertinente en cualquier trabajo sobre relaciones interétnicas en el sureste peninsular, tiene que ver con el por qué, en gran parte de esta región, se suele llamar *mestizos* a los mayas, etnónimo que los propios indígenas aceptan.

Durante el período colonial en la península, se reconocieron básicamente tres categorías étnicas, basadas principalmente en criterios de carácter racial, a saber, blancos, mestizos e indios, además de aquellas que comprendían a individuos productos de otras mezclas raciales: mulatos, pardos y chinos.

Se llamaba blancos a las personas venidas de España y a sus descendientes nacidos en América; tenían apellidos españoles, vestían ropa de corte occidental y zapatos, vivían en las ciudades y villas principales de la península, casi siempre en el centro de las mismas.

Los mestizos eran el producto de relaciones muchas veces ilegítimas entre un blanco y una india¹⁵⁵. Cuando el matrimonio era legítimo o cuando el padre reconocía al hijo, llevaba éste apellido español. Durante gran parte de la colonia, a los mestizos les estaba prohibido vivir en los pueblos de indios pues eran considerados mala influencia. Los hombres usaban pantalón pero en el caso de las mujeres la indumentaria era semejante a la de sus madres indias aunque confeccionada con materiales de mejor calidad y adornada de forma más vistosa¹⁵⁶. Los mestizos eran "blancotrópicos" y buscaban ir eliminando por sucesivos matrimonios, su pasado genético y social indígena.

En Yucatán, los mayas conservaron desde el inicio de la colonia, sus apellidos prehispánicos. Los indios vivían en pueblos, dedicados a la agricultura, pagaban *tributo* y otras cargas de carácter religioso y civil. Vestían el traje que les fue impuesto por los frailes españoles: los hombres calzón de manta y camisa sin

¹⁵⁵ Como se verá más adelante, a principios de la colonia y quizá hasta el siglo XVIII no era común el término mestizo, se prefería la denominación "gente" o "vecinos de color" y esta categoría incluía las más diversas "mezclas".

botones y las mujeres, "hipiles" de algodón con discretos adornos bordados alrededor del cuello y en la orilla; es probable que por lo general anduvieran descalzas.

Blancos e indios tendían a la endogamia étnica y mestizos, mulatos y pardos a involucrarse en uniones en las que hipo e hipergamia, se regían seguramente por consideraciones varias¹⁵⁷, entre las que el color de la piel, los apellidos, el status de ser hijo(a) legítimo(a) o natural y la riqueza, se combinaban y se balanceaban.

Para 1700 un documento sobre la población no indígena en el Yucatán rural en cuatro zonas o provincias, recabado por los miembros del clero regular, permite visualizar el incremento paulatino en el número de mestizos y "otras castas".¹⁵⁸ Además éste documento muestra cómo los no indígenas tenían todos, apellidos españoles.

En este documento, el listado de personas no-indígenas viviendo en poblaciones mayas para 1700 en cuatro "partidos"¹⁵⁹, explicita la categoría étnica, racial o de mezcla en los casos de matrimonios exógamos a la categoría. Se cuentan 64 casos de matrimonios de hipergamia femenina de mujeres indias, indias tributarias e indias hidalgas casadas con españoles y mestizos. No se encontró ningún caso de mujeres indias casadas con blancos, pero blancos¹⁶⁰ y españoles se casaron algunas veces con mestizas y un mestizo se casó con una blanca. Los(as) mestizos(as) se casaron indias(os) con mulatas(os) y pardos. Los mulatos se casaron con indias.

¹⁵⁶ Para intelectuales locales, el "terno", una variante más elaborada del hipil, era el traje propio de las mestizas (Trujillo, 1977: 321-340).

¹⁵⁷ Todavía en los matrimonios de la élite y no sólo, me atrevería a decir, se toman en cuenta distintos criterios culturales, de clase y "raciales".

¹⁵⁸ "Matrícula y razón individual del número fijo de los individuos no indios avecindados en los pueblos de la guardianía de Yucatán". Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de México, legajo 1305. Este documento es la base para un trabajo de Francisco de Lozano y Pérez Lila (1975), que a su vez he utilizado para elaborar el siguiente cuadro. Es un cuadro que con limitaciones en la medida en que sólo se tiene información para cuatro provincias, registra la población indígena de manera no sistemática y recoge información de pueblos a cargo del clero secular.

¹⁵⁹ Durante gran parte de su historia, la península de Yucatán estuvo dividida en "partidos" o jurisdicciones. Sus diferentes territorios incluían vasta regiones.

¹⁶⁰ Blanco refiere a español europeo, español por otra parte, alude a un producto de la unión de un blanco con una castiza (producto de la unión de blanco con india).

El cuadro que sigue muestra el total de la población no indígena viviendo en comunidades rurales en cuatro "partidos" de Yucatán. Es obvio que las categorías de mezcla racial agrupaban a mayor número de individuos en las villas y ciudades donde les era permitido residir.

CATEGORÍAS ÉTNICAS¹⁶¹

PARTIDO	CATEGORÍAS							
	IND	BLAN	MEST	ESP	NEGR	MULAT	PARD	CHINOS ¹⁶²
Costa y Beneficios bajos	22421	160	373	142	2	90	23	11
Sierra	19133	99	478	152	1	54	19	2
Camino Real	5732	71	155	9		105	6	1
Campeche		8	20			8	10	
Totales	47,286	338	1026	303	3	257	58	14
Porcentajes	96%		2%					

Si sumamos a todos los individuos no indígenas tenemos un total de 1999 personas de las cuáles 17 % eran blancos, 51% eran mestizos, 15% eran españoles, 13% mulatos, 3% pardos (la escasa presencia de chinos y negros hace casi imposible su presentación porcentual). De Lozano y Pérez Lila, aclara que la categoría "español" era una categoría de retorno y significaba los sucesivos matrimonios de mestizos en búsqueda de ascenso social esto es, representaba una cuarta generación del matrimonio de blanco con india (1975: 81).

De los datos anteriores se desprende que el 6.5% de los mestizos se casaron fuera de su "grupo" y lo hicieron por lo general con indias, hay dos casos

¹⁶¹ Mis totales no coinciden con los del autor del artículo que me sirvió de base para la elaboración de este cuadro. Yo contabilicé a partir de los listados de individuos del Apéndice I (Población no indígena en los pueblos de Yucatán, 1700).

¹⁶² Aquí "chinos" no se refiere a los nativos de la China. Los "chinos", eran el producto de una mezcla racial: probablemente de negro con india (resultado "zamba") y después con indio.

de matrimonio con "hidalgas", uno con "mulata"; dos mestizas se casaron con "chinos" ¹⁶³ y un mestizo se casó con una "blanca". El 6% de los mulatos se casó fuera de su "grupo" y lo hicieron principalmente con "indias"; tres se casaron con "indias hidalgas" y dos con mestizas. Muy pocos blancos y españoles se casaron con personas de una categoría racial y/o étnica de menor status.

Sin embargo, con el transcurrir del tiempo muy probablemente los matrimonios entre persona de diferente categoría étnico-racial se incrementaron y así, para fines del siglo XVIII por ejemplo, de los habitantes del partido de Mérida (27,829), el 53% fueron censados como indios, el 12.27% eran mulatos, el 11.81 % españoles, el .45% europeos y un 22.46% formaron un amplio grupo clasificado como "otros" (González Navarro, 1970: 40).

DISTINCIÓN DE CASTAS EN MÉRIDA¹⁶⁴

CASTA	TOTALES	PORCENTAJES
Europeos	126	0.5%
Españoles	3286	12.0%
Indios	14751	53.0%
Mulatos	3416	12.0%
Otras castas	6250	22.5%
Totales	27829	100%

La categoría "español" se refiere seguramente en este caso, a los criollos yucatecos; llama la atención por un lado, que no aparezca la categoría "mestizo" y por otro, el elevado número de "mulatos" y de "otras castas", refiriendo quizá esto último a los mestizos y que representarían así al 22.5% de la población y siendo así la segunda categoría más numerosa después de los indios.

Además, este mismo censo menciona el tipo de tropas disponibles en cada uno de los "partidos" que integraban la Intendencia; destaca el empleo de las categorías "blancos" y "pardos" para hablar respectivamente de las Milicias Disciplinadas de Blancos y de las Milicias Disciplinadas de Pardos. Los pardos eran entonces el 27% del ejército permanente de la provincia de Yucatán a fines

¹⁶³ Probablemente "chinos" y "pardos" nombraban al mismo tipo de gente. El registro a nivel localidad de este censo enumera "chinos" en algunos casos y "pardos" en otros.

¹⁶⁴ Censo de Población de la Intendencia de Yucatán, 1789-1795 (Rubio Mañé, 1942, Tomo I: 211).

del siglo XVIII (González Navarro, 1970: 40). Al parecer para fines censales, hacia fines el siglo XVIII, no eran norma usar la categoría "mestizo".

Otro sistema de clasificación censal conceptuaba a la población de Yucatán como dividida en dos: "indios" y "vecinos". Respecto de los indios, se consideraba dos grandes grupos: indios de los pueblos e indios de las haciendas. La categoría vecinos incluía a los blancos y a toda la población no indígena de los pueblos, villas y ciudades de Yucatán. Así, el censo de población escolar que, en respuesta a la real Cédula dada en Madrid el 17 de abril de 1789, se elaboró en cada región de la península, para el establecimiento de escuelas "del idioma castellano", suele distinguir en la población de edad escolar a "hijos de indios" e "hijos de vecinos". Y era frecuente la denominación "vecinos de color", seguramente para nombrar a los habitantes no indígenas de las poblaciones.

Así se dice del pueblo de Hunucmá, cabecera de partido:

"En el pueblo de Hunucmá, cabecera de Partido, hay trescientos indios bajo campana, y más de cuatrocientos vecinos de color" (Rubio Mañé, 1942, tomo III: 179). Cabe subrayar el alto número de "vecinos de color" que sobrepasa, en este pueblo distante unos veinte kilómetros de Mérida, al de "indios".

Otra clasificación étnico-racial que incluye a los mestizos aparece en un documento de 1790 aproximadamente. Se trata del informe de la Subdelegación de Campeche, sobre el mismo asunto de las escuelas "del idioma castellano":

"En igual escuela con los indios y bajo las mismas razones han de entrar los hijos de los *españoles, mestizos, pardos, chinos y morenos* de los pueblos quienes por falta de enseñanza y trato civil se crían ignorantes como los primeros, ..." (:212), (cursivas mías). Véase que sin embargo, en esta fuente sí aparecen los mestizos.

Si bien González Navarro (1970), ha querido enfatizar el predominio de la población indígena en todo Yucatán a fines del siglo XVIII, estos mismos datos pueden también apoyar la idea de que si bien había una considerable endogamia étnica, no dejaba por otro lado de incrementarse la población producto de la mezcla "racial". Así tenemos que, en la Subdelegación del Camino Real Bajo el 36% de la población eran vecinos y vecinos de color; en la Subdelegación del

Camino Real Alto el 19%; en la Subdelegación de la Sierra el 30%; en la Subdelegación de la Costa el 27%; en la Subdelegación de Tizimín y Chancencote el 26%, para citar algunos casos. Había también Subdelegaciones en las que la población de vecinos era exigua, por ejemplo, en la de los Beneficios Altos (14%). Y por otro lado, por ejemplo, si tomamos en cuenta solamente los datos de la Villa de Valladolid en la Subdelegación del mismo nombre, tenemos que el porcentaje de vecinos era del 47%.

Para fines del siglo XVIII habría que destacar que a) se mantenía la distinción para fines censales entre indios y no indios, b) quedaban incorporados todos los demás grupos étnico-raciales bajo la denominación de vecinos, c) se hablaba de "vecinos de color" para referirse a las castas, d) se iba dando un incremento de la población producto del cruce racial y e) empezaban a aparecer cada vez de forma más clara y distinguible en términos censales, los mestizos.

Las necesidades y vicisitudes de la guerra de castas (inició en 1847) y sus consecuencias han sido propuestas como una de las explicaciones de la "costumbre" de llamar *mestizos* a los mayas en gran parte de Yucatán. Así, se ha dicho que fue la decisión del gobierno de Yucatán, de conceder a los mayas que tomaran las armas contra los indios sublevados, el título de "hidalgos", lo que llevó a una elevación del status de estos *indios leales*, equiparándolos entonces en rango al de los mestizos. Y se agrega que de ahí se generalizó, el apelativo de *mestizo* para toda la etnia¹⁶⁵.

Habría que empezar con la pregunta, ¿quiénes habían sido los hidalgos durante la época colonial?, ¿y, quiénes fueron los hidalgos durante la guerra de castas?

Antes de la re-organización política en Yucatán emprendida en 1552, por el oidor Tomás López Medel, al "ejecutivo local", llamaron los españoles "cacique" y los indios *batabo'ob* (como en la época prehispánica) (Roys, 1943:137). Según Roys, es probable que durante la primera parte del siglo XVIII tanto el término cacique como el de señor natural, entraran en discusión en tanto títulos

¹⁶⁵ Véase al respecto el interesante trabajo de Alicia Barabas, 1979.

hereditarios en Yucatán y que los descendientes de los caciques hereditarios fueran entonces llamados hidalgos (Roys, 1943:141)¹⁶⁶.

Ya se ha señalado que los "caciques" o "señores naturales" y, según Roys, mas tarde "hidalgos" gozaban de "honras y privilegios", entre los cuáles el no pagar tributo, el disponer de "un indio y una india" para su servicio personal y que le labraran en forma gratuita y de parte de la comunidad cierta cantidad de milpa, son los más importantes.

En Yucatán el caso de hidalgo más conocido en la literatura etnohistórica, es el de los descendientes del llamado Francisco de Montejo Xiu, cuyo hermano saliera con sus hombres en el siglo XVI, a recibir en son de paz y con regalos, al conquistador Francisco de Montejo, a las afueras de Thó (después Mérida, la capital de Yucatán) (Roys, 1943:130).

De esta noble familia maya tenemos por ejemplo, en 1608, "La petición de don Pedro Xiu para que se les guarden sus honras y privilegios" de hidalgo. Un fragmento que el defensor de los naturales extiende a las autoridades de la provincia reza:

"A vuestra merced pido y suplico mande ver y proveer el dicho mandamiento de su antecesor y que en cumplimiento de él, el gobernador y alcaldes del dicho pueblo le manden a hacer en cada año una sementera de maíz para su sustento y [el] de su mujer. Y que le den en cada semana un indio y una india de servicio, y le hagan y reparen las casas de su morada cada que convenga, y le guarden las honras y libertades que les sean concedidas conforme al dicho auto poniéndole para ello las penas convenientes porque, hasta ahora han tenido mucho descuido y remisión de ello y pido justicia. Juan de Sanabria [rúbrica]" (Quezada y Okoshi, 2001:67).

Un privilegio especial de los caciques, señores naturales y/o hidalgos, era portar armas. Tal privilegio les era concedido en tanto se comprometían a participar en la reducción de los indios "huidos"¹⁶⁷, como se puede ver en la

¹⁶⁶ Sobre los caciques mayas del siglo XVI véase Quezada, 1993.

¹⁶⁷ A estos indios huidos llamaban los propios indios que vivían en pueblos y "con policía", *tepche'o'ob*, que quiere decir literalmente, "envueltos en el monte", o sea quienes vivían al margen del dominio colonial (véase Quezada y Okoshi, 2001).

solicitud de don Juan Xiu Cimé hecha por Nicolás Cancino, intérprete general, en mayo de 1662 (Quezada y Okoshi, 2001: 87).

Durante la guerra de castas, la sublevación indígena más importante y exitosa de América en el siglo XIX, el gobierno yucateco, desesperado por el avance de los "indios sublevados" del oriente de la península, ofreció recompensar con el título de hidalgo a los indios que se unieran en lucha contra los rebeldes. El texto de estos decretos, mencionados frecuentemente en diferentes obras sobre dicha guerra (Reed, 1971 y González Navarro, 1970), no aparece citado de manera extensa en ninguna. Y es el que sigue:

*DECRETO DE 26 DE ENERO DE 1848.*¹⁶⁸

Premios y Recompensas a favor de los Indígenas que contribuyan a reprimir la sublevación.

Santiago Méndez, Gobernador Constitucional de Yucatán, a sus habitantes, sabed: que en uso de las facultades extraordinarias que me concede el decreto de 14 del presente mes, y considerando que varios indígenas se hallan auxiliando voluntariamente con las armas en la mano ó con otros útiles de trabajo á las secciones de tropas del gobierno que están en campaña contra los sublevados, con el objeto de corresponder y premiar de algún modo sus importantes servicios, y también con el de estimular a los demás de su misma clase que permanecen indiferentes, á que imiten tan leal y patriótica conducta, observada por aquellos, he venido en decretar lo siguiente:

Atr. 1º. Los indígenas que auxilien á las tropas del gobierno á reprimir la sublevación de los de su raza, ya sea con las armas en la mano ó con sus servicios personales, para apoyar o facilitar las operaciones de dichas tropas, gozarán, mientras estén empleados en este servicio, el haber señalado al soldado de infantería, y exención de contribución personal; y si se inutilizasen ó murieren en acción de guerra, tendrán ellos ó sus familias opción á las pensiones que señala el decreto del 15 del corriente.

Art. 2º. Los que permaneciesen en el servicio hasta que se haya logrado reprimir la sublevación acreditándolo con certificaciones de los jefes á cuyas órdenes lo hayan prestado, apoyadas en las respectivas listas de revistas, serán declarados hidalgos y exentos de contribución personal por toda su vida (Aznar Pérez, 1851, tomo III:181-2) (cursivas mías).

¹⁶⁸ Recuérdese que la guerra de castas estalló a mediados de 1847.

Se ve así, que el mismo gobierno de Yucatán, concebía la participación de los mayas en la campaña de sometimiento de los sublevados, como la del enfrentamiento de unos mayas contra otros. Como ya se vio, durante la época colonial algunos hidalgos pudieron conservar sus armas argumentando que las necesitaban para salir a reducir *indios huidos a las montañas*. Pero en este caso, los mayas habrían de salir a "reprimir" a los "de su misma clase",... sin armas. Esto es lo que se puede ver de las "condiciones" bajo las que se empleó a los **hidalgos** del siglo XIX y que mostraban la desconfianza y la discriminación de la que aún en esos momentos, eran objeto los indígenas de Yucatán, por los "desesperados" blancos yucatecos.

CONDICIONES BAJO LAS QUE SE EMPLEAN Á HIDALGOS EN EL SERVICIO DE LA COMPAÑÍA, OBRANDO LAS SECCIONES SEGÚN LO DESTINE EL Sr. GENERAL EN JEFE.

- 1ª. Se presentarán armados con su hacha y machete, un saco, un calabazo y un mecapal, para prestar toda clase de servicios.
 - 2ª.- Recibirán su título de hidalgos, y una cinta que usarán en el sombrero que les servirá de distintivo durante de la campaña.
 - 3ª.-El gobierno concede una medalla de plata a todo el que se distinga por su valor y fidelidad en las acciones de guerra (Aznar Pérez, 1851:208).
 - 4ª.- Concluida la campaña y pacificado el país, el gobierno se compromete a devolverles sus escopetas, ya sean útiles o nuevas.
 - 5ª.- Las familias de las personas que salgan á campaña, recibirán socorros del mismo modo que las de las tropas.
 - 6ª.- Quedarán para siempre exentos de la contribución personal los indígenas que vayan a campaña.
 - 7ª.- Mientras estén sirviendo en los cantones, ó estén de marcha, recibirán su rancho como las demás tropas.
 - 8ª.- Los que fuesen criados adeudados, el gobierno pagará las respectivas deudas que tengan con sus amos, pudiendo ellos permanecer en las fincas ó establecimientos en que tienen sus casas.
 - 9ª.- Todo aquello que puedan coger al enemigo operando por sí solos, será exclusivamente de su propiedad, y siendo víveres, entregarán una tercera parte al proveedor para los gastos del cantón.
 - 10ª.- Si lo que tomen al enemigo fuera operando en unión de las tropas, el botín se repartirá entre todos los que concurran á la función, reservándose siempre para los gastos del cantón la tercera parte de lo que sea víveres.
- Mérida, 26 de mayo de 1848. Antonio García Rejón.

Esto es los indígenas mayas tenían que ir literalmente, "a la guerra sin fusil", pues los que eran de su propiedad habían de ser entregados, acudiendo así

el indígena, provisto de "hacha y machete" y preparados en esta forma para todo tipo de servicio: en breve, para abrir brecha y llevar carga a las espaldas. A cambio, recibía título de hidalgo y la exención al fin de la guerra, del pago de la contribución personal. Demanda ésta, que era una de las centrales de los rebeldes.

Llama la atención que los mayas en combate llevarían una cinta en el sombrero, presumiblemente para distinguirlos de "sus hermanos de raza" en rebelión¹⁶⁹.

Hay que detenerse un momento para hacer notar que el gobierno de Yucatán, ya no llama en estos decretos a los mayas, indios, sino *indígenas*. Y a los rebeldes, *sublevados* y como se verá adelante "bárbaros sublevados". Los mayas convocados en estos decretos aceptan la denominación *indígenas* y se aceptan como siendo parte de la misma "raza" que la de los "bárbaros sublevados".

Tres meses después de publicado el decreto concediendo premios y recompensas a los mayas que se unieron al blanco en combate, encontramos la primeras concesiones de hidalguía a mayas.

DECRETO DE 3 DE ABRIL DE 1848.

Concediendo el título de Hidalgos a los indígenas que concurrieron a defender Tunkás.

Miguel Barbachano, gobernador del estado de Yucatán, á sus habitantes, sabed: que con el fin de dar al cacique y demás indígenas del pueblo de Tunkás una prueba del aprecio con que el gobierno ha visto sus importantes servicios, como también su constancia y lealtad en la presente guerra, y últimamente, su patriótico comportamiento, uniendo sus esfuerzos á las tropas del mismo gobierno en la vigorosa defensa que éstas hicieron en aquel pueblo el día 1º. del que cursa, contra los bárbaros sublevados que lo asediaban, concurriendo los primeros á la salvación del parque en el forzoso e inevitable acto de ser evacuado; usando al

¹⁶⁹ Véase las "Presentaciones" de los indígenas del suburbio de la Mejorada en Mérida y de los indígenas del pueblo de Bokobá, ofreciendo prestar sus servicios al gobierno del estado en la lucha contra los "bárbaros": *"los que suscribimos, naturales y vecinos del barrio de la mejorada. Aunque de la raza indígena por su naturaleza, muy diversos en sentimientos y en deseos de los bárbaros que se han sublevado contra el Gobierno y contra las leyes, proclamando y llevando al cabo el exterminio y la desolación del país; no pudiendo ver con indiferencia la ruina del suelo que les dio el ser, y deseando dar una prueba evidente de sus ideas de orden y de paz, elevan a V.E. su humilde voz ... "* (Baquero, 1990:324).

efecto de las facultades extraordinarias que me concede el decreto de 14 de enero último, he venido a decretar lo siguiente:

Atr.1º. Al cacique y demás indígenas de Tunkás que concurrieron á la defensa de aquel pueblo el día 1º. del corriente, se les confiere el título de hidalgos.

Art.2º. Se dirigirá hoy mismo la iniciativa conveniente al Excmo. Consejo del Estado, para que el cacique y demás indígenas á quienes comprende la disposición anterior, sean relevados desde ahora del pago de la contribución personal (Aznar Pérez, 1851: 204).

En este sentido va también el siguiente decreto.

DECRETO DE 27 DE ABRIL DE 1948.

Eximiendo a los que se expresa de la contribución personal.

Los hidalgos, vecinos de los pueblos de Dzidzantun y Dzilam, Juan May, Eligio Canul, Antonio Chim, Santiago May, Juan Cab, Santiago Kiní, Norberto Kú, Raymundo May, Martín May, Francismo May, Gregorio Chan, Francisco Ek, Vicente Canché, Feliciano May, Eustaquio Chuc, Lorenzo Kiní, Hilario Cutz, Juan de la Cruz Pidsté, Andrés May, José María Uc, Román Ná, José María Chan, Laureano Noh, Luis Sulú, Juan de la Cruz Ná, Raymundo Zamá, Francisco Chablé, Luis Can y Luis Cot que voluntariamente concurrieron á la función de armas que tuvo lugar en la hacienda Dzitox el día 2 del corriente y de la cual salieron victoriosos las valientes tropas del gobierno, quedan desde esta fecha exentos del pago de contribución personal (Aznar Pérez, 1851: 206-07).

Sin embargo, la incapacidad del gobierno yucateco para detener la guerra, lo lleva a medidas como el siguiente decreto, en el que el privilegio más importante de los hidalgos de guerra, pierde sentido, al decretarse a fines del propio año el cese de la contribución personal. De ahí que ser hidalgo, no tendría ya ningún significado positivo.

DECRETO DE 7 DE DICIEMBRE DE 1949.

Se extingue la contribución personal.

Queda extinguida desde el día 1º. de enero de 1850 la contribución personal de uno y medio real que pagan mensualmente los yucatecos (Aznar Pérez, 185: 302).

Algo ganaron los hidalgos del siglo XIX. El ser distinguidos por sobre los demás indígenas para ocupar los cargos de caciques en las repúblicas de indígenas.

DECRETO DE 2 DE enero DE 1850.

Que los caciques sean de la clase de indígenas, prefiriendo a los hidalgos.

Los caciques de los pueblos, villas y ciudades, deben ser precisamente de la clase de indígenas, prefiriendo los hidalgos nuevamente agraciados con esta distinción, para lo cual serán desde luego removidos los que lo son y no pertenecen a la dicha clase (Aznar Pérez, 1851: 307-8)¹⁷⁰.

Pero ni el título de hidalgo, les concedió el derecho de votar. Como se ve en la siguiente orden, que además aclara que no por ser hidalgo se dejaba de ser indígena.

ORDEN DE 26 DE OCTUBRE

Declarando que no hay duda en un artículo constitucional sobre el derecho de votar de los indígenas.

Dígase al gobierno que los indios á quienes concedió título de hidalguía, no dejarán por esto de ser indígenas, *aunque ennoblecidos respecto de su clase*; y por lo mismo, según la constitución y ley de elecciones, no hay duda en que no deben votar los hidalgos que no sepan leer y escribir (Aznar Pérez, 1851:497), (cursivas mías).

Pero veamos que dice, sobre los hidalgos, el historiador yucateco de la segunda mitad del siglo XIX, Crecencio Carrillo y Ancona.

"Tal es la situación y estado actual de la raza indígena de Yucatán cuya marcha hemos venido observando desde muy atrás, y cuyo cuadro ahora completaremos con decir, que a consecuencia de los sucesos cuya clave y conjunto hemos presentado, se encuentra clasificada de la manera siguiente. En primer lugar: indígenas orientales que se mantienen en constante rebelión, y entre los que son aceptados de algún tiempo a esta parte, los hombres que desertan de las tropas del gobierno, los sirvientes endeudados que se fugan, los malhechores y toda clase de gente mala y perdida de las diferentes razas, como indios, blancos, mestizos, negros y mulatos: su cuartel general, es la población de Chan-Santa Cruz, y mantienen, con gran perjuicio nuestro, relaciones clandestinas de amistad y comercio con la posesión inglesa de Belice. En segundo lugar: indígenas del Sur, que se sublevaron en 1847, pero que en la actualidad se hayan pacificados. Celebráronse con esos indios los tratados de paz, el día 16 de Septiembre de 1853. Por ultimo, en tercer lugar: indígenas fieles que en gran número viven en paz en los Departamentos de la Península, habitando por lo común en poblaciones o rancherías y en fincas rústicas a manera de asalariados de los propietarios, o sólo como avecindados, retribuyendo con algún trabajo convenido la habitación que se les da, el agua y demás ventajas que se les proporciona.

Entre estos últimos hay una clase que se denomina de **hidalgos**, (negritas en el original), a causa de que el gobierno, en los luctuosos años en que se hallaba mas encarnizada la sublevación, premió con el título de hidalguía a los indígenas que oponiéndose a la barbarie y al torrente devastador de los de su misma raza,

¹⁷⁰ Sobre caciques en el siglo XIX, véase Rugeley, 1997.

servieron a la causa de la humanidad en aquellas críticas circunstancias,... . *Pero este título nobiliario casi puede decirse que lo tienen ya como sinónimo de plebeyo, porque son los mas atequiados en cada incursión militar ...obligándolos a marchar sirviendo de cargadores, abriendo con el machete el paso necesario en los montes, levantando atrincheramientos y sirviendo en todos los servicios de criados* (Carrillo y Ancona, 1950), (cursivas mías).

De lo anterior puede deducirse que ser hidalgo en la segunda mitad del siglo XIX, no significó, por lo general, un mayor status. Y es muy probable que no se equiparara tampoco su status al de mestizo.

Si se revisa la hemerografía de la segunda mitad del siglo XIX, se constata la persistencia de antiguas y coloniales categorías étnicas, incluso en la capital del ya entonces estado de Yucatán¹⁷¹. Esto es lo que se ve de un artículo publicado en La Revista de Mérida, titulado "Mérida al amanecer" y publicado el 20 de marzo de 1883.

"La ciudad de Mérida, capital del estado de Yucatán, va sacudiendo día por día el marasmo en que estuviera por luengos años dormida. Procuraré describir a grandes rasgos el movimiento de esta población en las primeras horas de la mañana. Desde el toque del alba se ven cruzar por sus anchas y rectas calles multitud de mujeres que se dirigen a los templos católicos, únicos que se conocen en el país (...). Los carros apostados en los términos de la población, comienzan a hacer su entrada a ella dirigiéndose unos al mercado público, otros a las casas de comercio, y los más a las habitaciones de los hacendados. De los pueblos y haciendas inmediatas, vienen hombres, mujeres y muchachos, trayendo en sus espaldas o en cestos en la cabeza frutas y legumbres de todas clases, aves, carbón, leña o pastura (...). Los artesanos con sus ropas limpias, se dirigen a sus talleres y los albañiles a las fábricas en que trabajan. Mujeres o muchachas, con cestas o tenates en la mano se dirigen al único mercado que hay en la capital, en el que diariamente se ven confundidos *blancos, mestizos, indios y negros* (...) Esta es la ciudad de Mérida, en las primeras horas de la mañana (...)" (cursivas mías mías).

Pero no sólo "la sociedad civil" se expresaba en términos étnicos raciales propios de la época colonial; lo mismo hacía "la sociedad política" como se desprende de este reporte¹⁷² del "Movimiento de Población de 1883 a 1892" en el

¹⁷¹ En el marco del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Ella F. Quintal y Martha Medina, coordinaron en 2001 una revisión hemerográfica acerca de noticias e información sobre mayas en Yucatán, para la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX. Recopilaron y capturaron la información María Teresa Quiñones y Geener Llanes (investigadores a contrato de dicho proyecto). Esta es una de la "fichas" que incluye dicha recopilación (no publicada).

¹⁷² Quintal y Medina, 2001.

que se nota sin embargo, la influencia del conocimiento etnológico reciente entre la élite local : "EL guarismo de nacidos de madres indígenas (*clasificamos así la raza maya*) equivale al 63% del total; siendo procedente de otras razas, es decir, la blanca y la mestiza el 37.5%. El número de fallecidos de la primera raza (indígena), 72,245 es el 64% del total de 111, 991; y de otras razas, 39,746 el 35%. Resulta pues, que la proporción es contraria al crecimiento de la raza maya en .8%, *mas debemos advertir que el cruzamiento cada día más continuado de ésta con las otras*, contribuye a borrar la línea que los separa entre sí para su clasificación etnológica" (cursivas mías).

La parte que se ha destacado muestra por un lado, cómo se empieza a llamar en Yucatán mayas a los indios y por otro, señala también la tendencia demográfica hacia un desdibujamiento de las fronteras "raciales" por razón del incremento de uniones mixtas.

Más adelante el Boletín de Estadística (1894, no.8) aclara la dificultad en definir ya para esas fechas quiénes son de raza indígena y quienes no. Y dice: 1ero. Clasifican las razas los oficiales del Registro Civil por los apellidos "... ateniéndose a la filiación del nombre o de la lengua a que pertenece dicho apellido; 2odo. Multitud de indígenas toman el apellido de sus patronos, ya por adopción antiguamente aceptada en las leyes, o ya porque al ser bautizados, el padrino, blanco, les impone su sobrenombre. Esto es hoy menos frecuente, por el cuidado que ponen los oficiales del Registro en corregir tales irregularidades; 3ero. Ningún blanco ni mestizo cambia su apellido propio por otro apellido indígena; 4to.El cruzamiento de la raza maya con la blanca, origen de la mestiza, efectúase entre padres blancos y madres indias y muy excepcionalmente entre padres indios y madres blancas, dominando por consiguiente los sobrenombres no indígenas.¹⁷³

Otro dato de la época apunta en el sentido de la dificultad creciente de distinguir a los indígenas de los no-indígenas: Cuando por virtud de una disposición, la circular de 10/dic/1870 se trató de ensayar la distribución de ejidos

¹⁷³ Quintal y Medina (2001). El sentido de la aclaración parece ser el de establecer que en realidad existe más gente de "raza maya" que la que se podría deducir del patronímico indígena de los censados puesto que algunos mayas llevan apellidos españoles y que los mestizos con apellido español podrían en realidad ser considerados mayas.

entre los padres de familia, dando a los ejidos toda la extensión legal (...) el Gobierno del Estado acariciando los mismos nobles deseos del Supremo Gobierno al dictarla, ha insistido en practicar la distribución (...) El Gobierno del estado ha hecho cuanto fue posible, quien sabe si haciendo alguna violencia a sus sentimientos, para llevar a efecto la proyectada distribución; más ni existen íntegros esos ejidos, ni el Supremo Gobierno ha fijado las condiciones posibles en que pudiese efectuarse. *Entre los padres o cabezas de familia (...) no hay cartas ni hay medida para saber quiénes son indios y quiénes no lo son*" (cursivas mías).¹⁷⁴

Que los mestizos, racialmente y socialmente entendidos, tenían a fines del siglo XIX un lugar "respetable" en la sociedad yucateca, incluso meridana, puede verse del siguiente anuncio¹⁷⁵ comercial de 1884:

"Para la Semana Santa tengan presente las familias que en casa de Pedro Cámara, hay un abundantísimo surtido de calzado francés para señoras y niñas. El cual se ha mejorado considerablemente con una caja más que acaba de recibir de París por el último vapor inglés, y que se darán a precios tan bajos como es posible. En esta última caja vinieron algunas docenas de estilo especial para MESTIZAS (...)"

Estamos para esas fechas en pleno auge de las haciendas henequeneras y Mérida se inicia como "ciudad industrial" (según reza el título del libro de Hansen y Bastarrachea, 1984); los "mestizos" tienen empleos, ropa y vida diferente de la de los blancos y también de la de los indios, que no usaban calzado.

Durante esta época se observa también una exaltación de la forma de vida de los mestizos. Constituían la clase obrera y el artesanado urbano y participaban a través de sus "sociedades", "círculos" y clubes, en la fiesta "profana" más importante de Yucatán: el carnaval. Veamos la siguiente nota¹⁷⁶ de La Revista de Mérida (04-03-1897):

¹⁷⁴ Ayer como hoy el "Supremo Gobierno" y el gobierno del estado encuentran algún problema para saber quiénes son los indígenas cuando se trata de implementar alguna medida en su favor. En este sentido sigue en Yucatán, la discusión para definir de quiénes se habla para efectos de los cambios en materia legal, en seguimiento de las modificaciones constitucionales de 2001, en relación con la cuestión indígena.

¹⁷⁵ Quintal y Medina, 2001.

¹⁷⁶ Quintal y Medina, 2001.

"Las sociedades de mestizos 'Paz y Unión' y 'Recreativa Popular', daban como siempre ejemplo de cultura y de decencia, mostrando ese orden y ese buen gusto que tanto admira a propios y extraños y que hace del pueblo yucateco un pueblo ejemplar por sus buenas costumbres y su espíritu de progreso".

Y para principios del siglo XX, los comentarios van en este sentido:

"Nuestra simpática y laboriosa clase obrera, se prepara también para recibir dignamente a Momo; ya algunos bailes que han organizado anuncian para el dios de la risa una espléndida recepción. Allí, en los elegantes salones de 'Paz y Unión' y 'Recreativa Popular', veremos en breve cruzar sonrientes, al compás de la danza languidcente o del vertiginoso vals, a las graciosas hijas de nuestro honrado pueblo, a las mesticitas de traje blanco... (11-02-1900)"

Para agosto de 1910 "las sociedades coreográficas y mutualistas de obreros" formadas, como se vio por mestizos, eran las siguientes: "Paz y Unión", "Recreativa Popular", "El Ateneo", "Unión Juvenil", y "Nueva Unión", "Beneficencia Obrera", "El Bien Recíproco", "Carrillo y Ancona", "la Fraternal", "Unión Fraternal Obrera", "Norberto Domínguez" y "Mutualista de Artesanos".

Pero lo que era la vida y el status del indio aún en pleno auge henequenero, puede verse en el siguiente anuncio¹⁷⁷, uno de los muchos que por estos años aparecieron de forma cotidiana en la prensa local:

"Dos sirvientes llamados Clemente Chí y José Mex han abandonado el servicio de mi finca Suitunchén, llevando consigo a sus familias. Y como me adeudan una suma de pesos que les anticipé a cuenta de trabajo, para los efectos legales doy el presente aviso, ofreciendo gratificar a quien me de noticia cierta del paradero de los citados sirvientes. Sotuta, Agosto 20 de 1883. Fernando Piña".

Buscados como delincuentes, "los mayas leales" no parecen gozar en el Yucatán de entonces de una vida buena.

En 1910, un prominente político yucateco, "preocupado" por la disminución de la raza indígena, consideraba que los indios de Yucatán sumaban, según el censo, 180,110. Quedaban incluidos en esta categoría los censados como a) "peones de campo" y b) los que no sabían leer y escribir (Revista de Mérida, 02-07-1910).

¹⁷⁷ Quintal y Medina, 2001.

Las diferencias entre indios y mestizos eran incluso entrado el siglo XX patentes. Los primeros, eran sobre todo peones de haciendas y los segundos, artesanos y obreros. Un extranjero que escribió sobre la Península en 1911, consideró que los mestizos constituían el grupo más numeroso del estado. Dos fotografías que se incluyen en el libro muestran, según el propio autor, una, a una "típica familia de indios mayas" y la otra, a "un grupo familiar mestizo". Varios elementos de la indumentaria de hombres y mujeres en una y otra imagen marcan la diferencia; entre ellas, dos son importantes: a) las mujeres indias llevan "hipiles", las mestizas, portan "ternos" y b) indios e indias de la fotografía van descalzos (Case, 1911).

Por otra parte, incluso para estos años, los mayas que habitaban el entonces territorio de Quintana Roo aparecían en la hemerografía de la capital yucateca como "indios sublevados", "indios rebeldes", "mayas rebeldes del oriente", etc.¹⁷⁸.

En 1915 llegó a Yucatán la revolución mexicana como "socialismo" y la política popular de los regímenes de Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto trajeron a muchos mayas libertad, calzado y letras. "Rasgos" todos éstos propios de los mestizos. También les trajo a algunos, nuevamente sus tierras ancestrales. Quizá entonces los indios empezaron a ser considerados *mestizos*.

Para los gobiernos populares arriba mencionados mayas y mestizos fueron sobre todo "compañeros campesinos y obreros". Entonces, los mestizos de las ciudades y sobre todo los de la capital cambiaron el traje tradicional regional por el "overol"¹⁷⁹ y se organizaron al igual que los mayas campesinos, en Ligas de Resistencia del Partido Socialista.

La política cultural de Carrillo Puerto, veía hacia 1923 en el traje, antes propio de los mestizos de Yucatán, solamente un traje regional digno de

¹⁷⁸ Quintal y Medina, 2001. El término *máasewalo'ob* con el que se autodenominan no aparece en la hemerografía "blanca"; tampoco el de "cruzo'ob" con el que los llaman hoy algunos investigadores.

¹⁷⁹ Véase Santiago Burgos Brito, 1968:89- 90. A propósito del carnaval a principios del siglo XX decía: *El barrio aquel tenía su aristocracia, su aristocracia de mestizos elegantes, flor selecta del cruzamiento de dos razas que unían en aquella la reciedumbre de sus componentes, su orgullo, su donjuanismo, y su elegancia. Mestizos como los de entonces ya sólo los vemos ahora en los*

"conservación". Lo anterior puede deducirse de las páginas de la revista semanal de La Liga Central de Resistencia del Partido Socialista del Sureste, adherida a la Confederación Obrera Mexicana y cuyo presidente era el Gobernador Felipe Carrillo Puerto. Este "Semnario de Lucha, de Información y Combate", "Semnario para obreros y campesinos", y que se ufana de ser "Portavoz del Oprimido", publicaba en sus páginas de septiembre de 1924 (en el Número 17), exhortos a los *obrer*os yucatecos para que eligieran a "su reina mestiza". Se trataba de un concurso "abierto" por el H. Ayuntamiento Mérida para elegir "... a la dama más hermosa que porte el atavío regional de "Mestiza yucateca". Y la convocatoria rezaba, en sus primeros párrafos de la siguiente manera:

"El H. Ayuntamiento de Mérida, con el deseo de estimular el noble amor a la belleza plástica, el gusto y la conservación de nuestros clásicos trajes y tocados regionales y el galante y caballeresco culto a la mujer, ha resuelto convocar en todo el estado de Yucatán un certamen público para decidir cual es la dama más bella de las que portan el gentil atavío de la "Mestiza Yucateca".

Nótese que el concurso era para elegir a una "reina mestiza". Aunque haría falta más información, se trataba quizá de elegir a quien presidiría las fiestas de carnaval de las sociedades coreográfica de mestizos. Esto es, propiamente hablando, se trataba de "elegir" a una "reina" del carnaval. De otra manera resulta difícil entender cómo un gobierno que se pretendía socialista, promoviera concursos de "reinas".

De todas formas queda claro que la idea del H. Ayuntamiento meridano tenía como parte de su política cultural el rescate del vestido de la población producto de la mezcla racial y el "sincretismo" cultural; había pasado éste a ser "materia de concurso", objeto de "conservación".

Es probable entonces que con la desaparición en el vida cotidiana del vestido propio de la "clase mestiza", sucediera que quiénes siguieron usando un vestuario semejante, casi idéntico a aquel, esto es los "indios", pasaran a ser llamados entonces *mestizos*, nombre con el que aún se nombra en Yucatán y Campeche a la población maya.

camavales de las sociedades obreras, como un disfraz que arriconna por algunas horas el overol, la guayabera y los pantalones de mezclilla.

Sin embargo, para estas épocas, los años veinte, se seguía hablando de indios y de mestizos. Esto es lo que vemos de un artículo breve publicado en la Revista Tierra¹⁸⁰, titulado La Xtabay¹⁸¹.

"En el camino de Tikuch a Valladolid ya entrando a esta bella y arcaica ciudad, que conquistara un día el recio corazón del sobrino de Don Francisco de Montejo, retornaba mi amigo Pedro, el orfebre del lugar, *de una jarana de indios y mestizos* en que había bailado, comido y bebido muy fuerte" (Mayo de 1923:7) (cursivas mías).

La voz indio no connotaba discriminación ni incluía un sentido ofensivo, para los socialistas yucatecos como sucede hoy entre la mayor parte de la población peninsular. Para los socialistas, indio, era aquel ser humano, explotado y oprimido sobre cuyas espaldas se forjó la riqueza de la élite peninsular. Eran los campesinos de la época a quienes el gobierno popular estaba en proceso de liberar, a través de la política de dotación de tierras y educación formal. Esto es lo que se ve en "EL Poema del Indio" incluido en la sección Lira Roja, del Semanario Tierra (número 15 de 1924):

"Pasaban los meses, los años también y él, por los burgueses y sus intereses, cortaba henequén. Hoy marcha al trabajo sin pena mortal, sin ir cabizbajo: justicia que trajo la gesta social" (:3).

El recorrido hacia el desplazamiento del etnónimo indio por el de *mestizo* eran ya completa en los años cincuenta del siglo XX, cuando el mismo semanario en una sección con fotografías titulada "Yucatán es una voz en todas las expresiones de sus gentes y de sus paisajes", muestra en una de ellas a una mujer maya recostada en una hamaca, el pie de foto dice: "Cuando la mestiza se recuesta y piensa..." (Noviembre de 1958:5).

Me parece, en síntesis, que el surgimiento y la generalización para gran parte del estado de Yucatán y del de Campeche del etnónimo *mestizo(a)* para llamar a los mayas de algunas regiones de la Península, viene de la época

¹⁸⁰ Este es el semanario de la Liga Central de Resistencia, que se ha venido citando.

¹⁸¹ La Xtabay, según los mitos maya-yucatecos, es una mujer indígena de larga cabellera que se aparece por la noche, recostada en una ceiba. Atrae a los hombres con su gran belleza y los deja locos o los mata.

revolucionaria y quizá de manera mas concreta de los gobiernos socialistas de Alvarado y Carrillo Puerto.

CAPÍTULO IV

ETNICIDADES INTERNAS: LOS MAYAS SEGÚN LOS MAYAS¹⁸²

Este capítulo es un intento de acercarse a las imágenes y representaciones que de sí mismos tienen mayas de diferentes regiones del estado de Yucatán. En este sentido se retoma la propuesta de Adams (1995) sobre etnicidades internas y su planteamiento acerca de que la manera pertinente de acercarse al contenido de la identidad étnica, sería preguntarle a los propios mayas.

Si se entiende que las identidades étnicas son producto de determinadas relaciones históricas (Cardoso, 1992) y tienen carácter contrastante y relacional, en el sentido a) de que son construidas, definidas y redefinidas en contexto y en relación con "los otros" y b) que se expresan en situaciones también de oposición, parece previsible que esta autoimagen o autorrepresentación que es la identidad étnica, esté en cierta forma definida por el carácter de las relaciones entre mayas y no mayas en los diferentes contextos regionales y que dicho carácter exprese la historia de dichas relaciones, que lo fueron desde la colonia, relaciones de poder y relaciones signadas por la fricción interétnica.

Este capítulo descansa de manera amplia en información que procede de entrevistas llevadas a cabo por dos investigadores a contrato del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Para el caso del equipo regional Península de Yucatán, en tanto coordinadora del mismo, elaboré un guión de entrevista que fue utilizado como guía para la investigación en campo (Quintal, Angelotti y Gómez, 2001). La información procedente de las entrevistas, sobre todo la de dos regiones

¹⁸² En este capítulo se organiza y se cita extensivamente información proporcionada a dos investigadores del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, a partir de un guión de entrevista elaborado por quien esto escribe, coordinadora del mismo. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas por los propios investigadores. Gabriel Angelotti realizó entrevistas en Halachó, Izamal, Tixpeual y Peto (poblaciones del poniente y sur de Yucatán), Jorge Gómez en Chikindzonot, Ekpetz, Mahas e Ichmul (comunidades del sur del estado de Yucatán). La información de los entrevistados se organiza y cita en bloques temáticos, si bien un bloque contiene afirmaciones de diferentes informantes. Aunque los materiales han aparecido previamente en otro trabajo (Quintal 2005b), aquí se re-elaboran en función del concepto de etnicidades internamente definidas de R. N. Adams (1995).

con características económicas y culturales diversas, fue organizada para su presentación en este capítulo de tal forma que mostrara a grandes trazos cual es la memoria que de su situación refieren los mayas de estas dos zonas de la entidad, cuáles son las autoimágenes que sobre ellos mismos y sus antepasados tienen y cual es el contenido que atribuyen a los etnónimos más comunes que en el estado se usan y ellos mismos aceptan, para denominarse.

1. Los indios no existen

El contexto y la historia

Las relaciones entre los mayas y los descendientes de los españoles fue en la región poniente Yucatán, desde la conquista más estrecha y desigual que en otras zonas de la península de Yucatán. Probablemente tuvo que ver con lo anterior el hecho de que fue también ésta, el área más densamente poblada en el momento del contacto. Los líderes indígenas de estas comunidades y regiones prehispánicas fueron los primeros en rendirse al conquistador hispano y los mayas quedaron así sujetos desde el inicio del régimen colonial, a diversas formas de explotación económica y de dominación cultural.

En la segunda mitad del siglo XIX, después de la guerra de castas fue ésta la región de las grandes y sorprendentes haciendas henequeneras, donde los *peones* y *servientes* indígenas eran tratados como *esclavos* y cuyas vidas y personas estaban a merced del dueño de la hacienda, del *hacendado*, del *amo*, del *patrón*, del *ts'uul*, todas éstas, maneras de nombrar, con connotaciones distintas, a los poderosos de la península.

En la segunda mitad del siglo XX la liberación de los peones de las haciendas, las políticas de corte popular del general revolucionario Salvador Alvarado primero y las dotaciones de tierras durante el período socialista de Felipe Carrillo Puerto después, propiciaron un mejoramiento en las condiciones de vida de la población indígena de esta región del estado de Yucatán.

Sin embargo, y no obstante el aparente carácter *étnico* de algunos de los programas de estos dos gobernantes, como las escuelas Mayas de Alvarado (Paoli, 2001), el rescate del glorioso pasado indígena que buscó Carrillo Puerto con su interés por Chichén Itzá y, el uso en público y político, que el muy recordado *yaxich* ("el de ojos verdes") de los mayas yucatecos, hacía del idioma indígena, en realidad, la visión que tenían del futuro de los mayas lo era de elevación del nivel de vida con homogeneización cultural¹⁸³, esto es, Carrillo Puerto, era un indigenista.

Para Salvador Alvarado la imagen querida del maya pasaba por el abandono de la indumentaria indígena y así, prohibió que los mayas usaran el *delantal de cotín*¹⁸⁴ característico de la vestimenta del maya yucateco (le parecía afeminado) y para Carrillo el futuro de la *raza* maya era el de campesinos y obreros socialistas.

A partir de los años treinta, el incremento de la escolarización del campo tuvo amplias consecuencias en el abandono de la lengua indígena y en la aceptación de un modelo civilizatorio que llegó a convencer a una parte importante de la población maya de que la condición y la cultura indígenas era algo que había que "superar".¹⁸⁵

Es en este contexto que pueden ser entendido el contenido de las representaciones étnicas de las mayas de esta región de Yucatán.¹⁸⁶

Mestizo-mayas, mayeros, mayas

En nuestros días, para los descendientes instruidos de los mayas, profesionistas y maestros, la palabra mestizo tiene ahora dos contenidos principales. Por un lado,

¹⁸³ Se suele hablar de Carrillo Puerto como un gobernante comprometido con los mayas (Mantilla, 2002:21-32). Sin embargo, y sin ser especialista en la vida y la obra de Carrillo Puerto, yo veo en este líder socialista yucateco, solamente una actitud de rescate del pasado glorioso de los mayas, tal como quedaba revelado a los contemporáneos del gobernante, en las "ruinas" de Chichén Itzá. El maya de carne y hueso tenía que ser "civilizado".

¹⁸⁴ Probablemente de *cotton*, algodón.

¹⁸⁵ Antropólogo(as) de todas las edades "padecen" este *habitus indigenista* tan difícil de autodiagnóstico (Quintal, 2005a).

¹⁸⁶ Se transcriben las entrevistas conservando las palabras de los informantes. En algunos casos los entrevistados hablaron un español muy influido por la lengua maya. Esta es desde mi perspectiva una más de las formas en las que en México se habla castellano. Cabe aclarar que a mí me atrae especialmente esta manera de hablar.

la palabra refiere al producto de la mezcla de dos razas, la hispana y la maya. Por otro, alude también a la forma local y regional con la que se nombra a descendientes, *amestizados* de las dos razas y a quiénes se reconoce principalmente por la indumentaria.

Destaca en estas imágenes acerca de lo étnico, una y otra vez, la idea de que los mayas de hoy, son producto de una mezcla, que no son "puros", que ya están "civilizados".

En lo que sigue se puede constatar esta representación de lo maya según el punto de vista de algunos entrevistados originarios de lo fuera hasta los noventas, la zona henequenera, en el poniente del estado.

"... porque no podemos decir nada bueno... puede ser una raza... o sea...yo lo veo desde el punto de vista de la conquista, ¿no? O sea que Colón es el que vino a echar a perder todo. Yo culpo a Colón que es el que vino por decir así, a desequilibrar a la raza maya. Pues a partir de que vino, los españoles... pues en la cruce de españoles con indígena sale el mestizo. Pues yo así lo veo, así lo entiendo y lo defino. El mestizo, o sea que es eso, prácticamente mitad maya, mitad español..."

"Todo mestizo es descendiente de maya. Es el maya yucateco por decirlo, o sea en este caso, es el mestizo-maya".

Pero no deja de reconocerse que esta denominación alude en Yucatán a una gente especial: *mestizo yucateco*.

"... ahora mestizo yucateco hay que definirlo, hay que definirlo, hay que subrayar ese mestizo yucateco que es de acuerdo a su atuendo. El hecho de que en verdad, tenga uno el hipil o huipil, que le dicen, pues ya uno es mestiza. Pero realmente eso es en cuanto a vestuario".

"Ahora en el mestizo... en el hombre, pues prácticamente se ha perdido, o sea actualmente prácticamente no ves un mestizo-mestizo,... ¿Por qué? Porque ya no nos vestimos como las señoras que todavía se ponen hipil. El hombre ha perdido no un poco, sino como el ochenta por ciento. Porque ahora su vestimenta es mezclilla, una cachucha, una playera... Me imagino que ha influido mucho la tele o los gringos y todo eso".

Ya se ha hablado de los cambios que hoy se observa por doquier en cuanto a la indumentaria maya. No obstante los propios mayas y sus descendientes pueden evocar y describir la manera *auténtica* de vestir del *mestizo*.

"... porque mestizo es el de prácticamente alpargatas, pantalón blanco, y decían mucho que antes incluso se ponían vestido..... era de cotín...era una marca de tela... El delantal. Ese era el mestizo verdadero..."

Se tiene así una descripción de alguien que prácticamente ya no existe, la del "mestizo verdadero", del "mestizo-mestizo", del "mestizo maya" Esta descripción del maya vestido con calzón y camisa de manta de algodón y sin botones, delantal de cotín, alpargatas y sombrero de palma corresponde sobre todo hasta principios de siglo XX a quiénes los yucatecos descendientes de los blancos y la élite meridana llamaban *indios*. Como ya se ha visto, es muy probable que hasta principios del siglo que acaba de concluir, algunos de los así descritos solieran reconocerse con el etnónimo de *máasewales*¹⁸⁷.

A diferencia de lo pensaba Salvador Alvarado y el informante arriba citado, para algunos otros mayas de hoy, el *delantal de cotín* propio de la indumentaria masculina estaba relacionado con pudor y cortesía, impuestos:

"... el mestizo es el que viste con traje yucateco... este traje antiguamente se usaba de manta: un pantalón largo, con una camisa de manta, nada más que está abierta, tiene para que entre la cabeza,... no tenía botones. Pero es de manta, (la tela) es cuadrada. Entonces así adelante la usan como si fuera falda. Así como un paño que se amarra... ¡delantal le dicen!... delantal le decíamos... es un paño de ropa que cubre así adelante. Y es que antiguamente como la gente no usaba ropa interior.... entonces como es transparente el pantalón, se usa el delantal".

Quisiera destacar antes de continuar las diferentes formas en las que los entrevistados se refieren a los *mestizos*: mestizos mayas, mestizos yucatecos, mestizos; es una hipótesis que la expresión *mestizos mayas* significa más que las otras dos, reconocer el carácter indígena de la categoría social así nombrada.

Por otro lado, la mujer tiende a conservar el uso del hipil tradicional. Y, sobre todo cuando viste una variante ceremonial del mismo, el llamado terno, resulta ampliamente admirada y respeta por los propios miembros de la etnia.

"En cambio la mujer lo conserva, o sea, lo que es la mestiza yucateca. Y cuando se engalana, es cuando vienen las fiestas populares y se pone el terno y deriva de eso la mestiza. También el hombre (se engalana) vistiendo de mestizo, con la excepción del delantal. En las vaquerías al señor lo vez con sombrero blanco, guayabera o pantalón blanco, alpargatas blancas...."

¹⁸⁷ En la zona de los "chenes" en Campeche, alguna mujer de la élite, llamó a la gente así vestida *wlinik*, voz que en maya quiere decir, persona.

Otros elementos del *traje tradicional de mestizo* son el sombrero, el sabucán (bolsa tejida de fibra de henequén) y el calabazo (recipiente natural para llevar agua). Todos ellos se relacionan con el tipo de trabajo que se considera desempeñaba la mayor parte de la población de la etnia, la de campesinos.

"Si era campesino cargaba también su sabucán y su calabacito. Entonces, ahora todo eso ha cambiado. Por ejemplo, ahora ya no se lleva sabucán, en lugar de sabucán llevan una bolsa y en lugar de calabazo llevan un porrón o un garrafoncito de esos de bebida, jugo, leche..."

Aunque el "rasgo" principal en la caracterización del *mestizo* es la indumentaria, actualmente, las mayas que han ido a la escuela tienen una visión más compleja de lo que constituye ser mestizo. Y en este caso como se ve, los apellidos juegan un papel central y también el fenotipo. Y llama sobre todo en este caso, la identificación del *mestizo* con el maya (maya mezclado) y con el *mayero*.

"Yo soy mestizo,... de raza no creo. Porque mis apellidos son totalmente mayeros. Por mis abuelos tal vez. Yo soy Canté y soy Mex. Mex es bigote, Canté muchos dicen que tiene muchas definiciones. Muchos dicen que es el lugar donde se almacena el elote, hay como tres o cuatro definiciones. Soy mestizo en el sentido que hablo maya. Y es que soy maya y que desciendo de una raza que ya está mezclada. O sea que no es tan pura. Pero... creo que la mezcla vino con mis abuelos. Pero allá sí estoy un poco confundido al respecto. Porque según mi papá mis abuelos eran güeros y altos. Entonces no se si esa palabra Canté es totalmente maya o es una variación en la pronunciación de los españoles. Porque por ejemplo, viene lo de Canto y el Canto no está considerado como un apellido maya sino que ya es mezclado, mestizo. Por ejemplo, mi hermano es güero pero como sale al sol y está quemado... pero en verdad si el no saliera al sol.... Mi hermana es chela (rubia)... pero no es de altura. Yo creo que están mezclados, están amestizados, están mezcladas las razas. (los de raza maya) somos chaparritos, negritos y gorditos".

Sorprende la importancia que la propia población maya atribuye al fenotipo e incluso al genotipo, en la definición de la etnicidad.

"... hay detalles, por ejemplo, el color de la piel. Pues el auténtico maya, como era antes, se reconoce por las características del color de la piel, como el *k'ankab* de la tierra roja. De ahí viene. Y al cruzarse con la raza española, pues surgió el color que tenemos"¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Léase y disfrútese el cuento de Don Domingo Dzul Poot (1996). El cuento se llama *K'ankabil Ok'* (el del pie hecho de tierra *k'ankab*, amarillo-rojiza).

Vemos de todo lo anterior, una idea bastante compleja en cuanto a ser *mestizo*: la presencia en las personas de elementos y características raciales y culturales atribuidas a dos tipos de gente diferente, a saber, blancos y mayas, les da la calidad de *mestizos*.

Otra manera de llamarse a sí mismos los mayas es con el etnónimo, *mayero*. El contenido de esta palabra es a veces bastante simple y escueto. Como se verá, en otras regiones del estado es mucho más abarcativo.

"... (mayero) es el que habla maya. Solamente porque habla maya. Maya es realmente la raza por decir así. Y ahorita, pues el idioma. Y mayero es pronunciar en maya".

Para la mayoría de quienes se autodenominan *mayeros*, la lengua que hablan está *amestizada*. Y suelen decir que en realidad, aunque son mayeros no hablan la *jach maya* (la verdadera maya, la maya antigua).

"La *jach maya* es la pura, creo que ya se desconoce. Es como el inglés. El problema es que estamos muy cerca de la ciudad. Ya nos absorbió prácticamente... tenemos mucha influencia de la tele, de la radio y todo. Yo tengo una cuñada que se casó en Carrillo Puerto¹⁸⁹ y ella da clases en la comunidad, no se que comunidad es. Hay palabras que dicen y que no sabe y es que ella sí sabe bien la maya. En Chiapas creo que es más pura la maya que queda. Por Palenque, creo que ellos están hablando un poquito mejor la maya. Y según me platican en Guatemala también. La hablan mejor. Es la que acá llamamos *uchben maya*, la más antigua. Es como la *jach maya*. *Jach maya* y *uchben maya* tiene el mismo significado, es maya antigua".

"Creo que faltan programas para que se rescate esa esencia que se pierde. Porque yo pienso que de acá a veinte años va a desaparecer la maya. Creo que hay un programa ahorita en las universidades... incluso en la SEP, va a comenzar a introducir la maya en las escuelas. Que va a ser en verdad oficial. ... yo creo que eso es muy importante, pues porque lo mucho o lo poco que se obtenga en la casa se fortalece en la escuela".

La información y la formación escolar, así como el tipo de relaciones interétnicas propios de la región a lo largo de la historia llevan a algunos descendientes de los mayas a una disección casi exquisita de diacríticos étnicos.

"... pues lo que pasa es que tiene una concepción distinta de lo que realmente es mayero. Mayero es aquel que habla maya, ese es el mayero. Pero también se le puede decir mayero porque conoce la maya, la habla. A pesar de que hable

¹⁸⁹ Ciudad del centro de Quintana Roo, es la antigua Chan Santa Cruz, capital de los mayas rebeldes de la guerra de castas.

español es mayero. El español que habla maya, es un mayero, independientemente que hable español; es mayero porque conoce la lengua maya. Por ejemplo, hay personas que se van a los Estados Unidos y se van... y se acostumbran a otras cosas, adquieren otros hábitos, otras costumbres, una forma distinta de vivir, sin embargo, cuando regresan a su (tierra) natal siguen hablando maya. Esa persona es mayera, aunque esté en los Estados Unidos. No tiene que ver para nada el cambio de costumbres..."

En esta concepción se puede *ser mayero* y no ser mestizo ni *mestizo*. Para algunos mayas incluso, *ser mestizo* no tiene que ver necesariamente con hablar la lengua maya, porque ésta ya no existe.

"... La auténtica maya ya no existe. Verdadera... no... no existe. La fusión de razas trajo como consecuencia pues ese cambio y además hay que considerar una situación muy especial, que las lenguas... todos los idiomas también evolucionan, pues hay que recordar que cuando iniciaron los mayas, de allá vino una maya antigua, de allá salieron dieciocho dialectos y de allá hasta ahora y con el paso de los siglos, fue evolucionando, cambiando. (Los *mestizos*) a veces hablan español y maya y a veces combinan el maya con el español. Hay que especificar que no todos hablan maya, casi todos hablan español ahora.

Y los entrevistados no dejan de tener claro que el llamado desplazamiento lingüístico que captan los censos es en parte el resultado del estigma de tener como lengua materna la maya.

"Bueno, aquí viene una cuestión que sí vale la pena subrayar. Hay mucha gente mestiza ... mestiza-mestiza, que aún sabiendo maya, a veces lo niega ... que bueno yo creo que es debido a ignorancia quizá de la gente. A veces se sienten marginados. Creen ellos que son marginados cuando hablan maya. (Creer)... que si se llegan a enterar que hablan maya... digamos de oriundo indígena, van a marginarlos en cuestión de trabajo, en cuestión de sueldo y todo eso. Por esa razón hay gente que sabe la maya y le preguntas ¿hablas maya? Y sencillamente lo niegan. Muchas personas reniegan de nuestra hermosa raza y eso es lamentable... hay gente pero no toda".

Pero además, los mayas informados y en contacto con instituciones y acontecimientos contemporáneos relativos a la defensa de los derechos indígenas saben que en algunos casos, hablar maya ya es una ventaja.

"Le comentaba al inicio de la plática que desgraciadamente hay gente que se sienten apenadas, piensan que los discriminarían, que perderían una oportunidad de trabajo y piensan ellos – equivocadamente- que si se enteran que hablan maya perderían oportunidades, pero sabemos que eso no es verdad. Al contrario, hoy en día, en la ciudad de Mérida cuando un joven, cuando alguien va a buscar trabajo, le ponen una especie de test que hay que llenar y ahí le preguntan si sabe

hablar maya, si dice que habla maya ... más tiene oportunidad. Porque hoy día la difusión que se ha hecho de la cultura, ha hecho que poco a poco se vaya levantando otra vez el espíritu de lo nuestro".

Ser *mestizo-yucateco*, *mestizo-maya*, *mestizo-mestizo* es también tener apellidos mayas. La discriminación que existe en la Península ha propiciado el cambio de apellidos¹⁹⁰ como paso necesario para el tránsito étnico.

"Aquí en Yucatán ha habido mucha libertad en cuando a eso... La gente tal vez, en algún momento dado, tal vez por vergüenza o no se por qué... o por la capacidad que ya tienen y sienten pues... que ya no deben llevar el apellido que realmente tienen, entonces lo cambian. El caso de un tío. Era Toribio Cauich y se lo cambió a González. En el Registro Civil... pagas una lana... no se cuanto y creo que no es ningún problema".

Llamar a alguien indio, significa a hacer referencia a una situación de total atraso y aislamiento, hoy prácticamente inexistente.

"Sí así es, pues en verdad, es el que está en verdad totalmente... el indio es el que en verdad no tiene capacidad, totalmente enajenado de la sociedad. Y ahorita... yo conozco todas las comunidades: no hay. La gente ... mínimo... tiene una tele, así chiquita y está viendo lo que está pasando. Ya no es indio porque ya entiende... a veces a un muchachito que no ha ido a la primaria, ya no lo engañas y yo creo que esa ha sido la ventaja. Entonces esos detalles creo que sí pasan en las montañas, allá en donde en verdad nacen y crecen así a lo natural, pues nunca tiene ninguna educación. Pues tal vez ellos... Yo creo que el indio aquí ya no existe. De verdad. El indio-indio-indio ya no existe".

Cabe aquí entonces destacar cómo por un lado, se habla de la existencia de una "maya antigua", de una "verdadera maya" que en Yucatán "ya no existe" y por otro se dice además que tampoco existen los indios.

"Refiriéndome a la época antigua, digamos hasta el siglo pasado, incluso dos siglos atrás, sí todavía quedaban algunos... con ese... rango dentro de la escala social. El paso de los siglos, del tiempo ha hecho que aquello vaya disminuyendo... ¡¡¡ es natural!!! ¿Ahora? ¿Auténticamente puros, puros, puros? Acá al menos en Halachó no hay. Ahora pues, en el estado de Tabasco, cerca del río Usumacinta, todavía hay como unidades de gente que se sienten todavía puros... ¡sí hay! Mas allá por el Petén, mas allá por Guatemala, sí hay".

En la zona ex - henequenera, aquella porción del estado de Yucatán, con

¹⁹⁰ Ya se ha visto en el capítulo anterior cómo los mayas tomaban el apellido de su patrón o de su padrino. Esto, supongo, era permitido por la Iglesia al momento del bautizo. En la segunda mitad del siglo XIX, con la instauración del Registro Civil, pudo haber ocurrido algo semejante.

mayor nivel de escolarización en comunidades rurales, se tiende a pensar que los mayas y los indios ya no existen. Pero los instruidos conocen y aceptan una relación entre los mayas antiguos y los *mestizos-yucatecos* y *mayeros* actuales, así como una continuidad de elementos culturales con cada vez menor presencia. El conocimiento y reconocimiento de continuidades y pérdidas, respecto a los logros de la antigua civilización maya, dependen de la información recibida en la escuela o a través de otros medios. Este contacto "exterior a la cultura" es también la explicación de las "perdidas" culturales.

"Bueno ... (mayas) puros ya no hay. Eso ya pasó a la historia. Descendientes de los mayas ... bueno ... un servidor de usted, verdaderamente mis abuelos fueron auténticamente mayas. ... algunos conceptos... algunas creencias persisten en algunas situaciones. Esto nos permite tener una visión de la gran cultura. Pero no todos han tenido esa suerte de tener escuela. El campesino, el ejidatario va a explicar lo que dicen los libros con conceptos diferentes por más que no haya leído. Ellos aprenden por tradición oral. Claro que las cosas van cambiando... van evolucionando. Y nada más que lo lamentable sería que desapareciera todo lo que queda de la gran cultura maya. En nuestro medio persiste afortunadamente ... todavía existe el respeto a la familia. Todavía no nos hemos deshumanizado... todavía quedan sentimientos, queda respeto a los padres. Nada más que la escuela que ahora tienen que recibir... poco a poco se van adaptando a la modernidad...."

Aunque también algunos empiezan a aprender que la escuela puede, con la inclusión reciente de materias como historia y geografía de Yucatán, ser un lugar de aprendizaje de las glorias del propio pasado.

"Ahora se sorprenden los jóvenes cuando, escuchan que los mayas conocieron la tabla de los eclipses. Ahora inclusive hay señoritas que en la escuela secundaria... se apasionan, se emocionan, cuando escuchan una hermosa leyenda maya. El cuatro de octubre pasado, para el aniversario de Halachó exhibimos una copia del Códice Dresde... una copia traída de Alemania".

Una forma aún usada en otras regiones de la península para llamarse así mismos los mayas, es la de macehual. Pero en esta zona de Yucatán, el término ya no se usa. Para algunos mayas yucatecos, los *maayas*, viven en el centro de Quintana Roo en la llamada "zona maya", son macehuales, mayas incivilizados.

"En cambio allá por la zona maya, allá todavía están un poco atrasados. Les falta todavía. Porque ahí todavía no hay tanta civilización todavía, todavía les falta. Ya más allá por el sur hay más mayas que aquí. Aquí hay mayas pero... ¿cómo le puedo decir? Están un poco más modernizados., tienen un poco mas de adelanto".

La complejidad de las imágenes que sobre sí y sobre los otros mayas tiene el informante que se acaba de citar, se nota en que cuando se le confronta preguntándole si se siente *maaya*, contesta:

"Pues, se siente uno como yucateco, como *máaya*, como indígena. Se siente uno orgulloso. Hasta con orgullo ¿eh? Soy *máaya*".

En esta región del estado, una manera de asumir "orgullo" por ser maya, viene del conocimiento, reciente en Yucatán, entre la sociedad toda, de las relaciones innegables hoy, entre los constructores de pirámides prehispánicas y los mayas actuales¹⁹¹.

"Yo voy a una ruina arqueológica y siento que ¡cuantas cosas hicieron mis antepasados, ¡mis abuelos cuantas cosas hicieron! ¿Será que nosotros lo podamos hacer?, seguir con el trabajo..., tallar la piedra... ¡cuánto trabajo hicieron! Y lo dejaron para verlo".

Algunos mayas reconocen en primera instancia que sí existe discriminación por motivos socioculturales.

"... sobre todo en las cuestiones jurídicas, donde... sinceramente se aprovechan de la ignorancia, porque en verdad no se pueden defender... o sea el procesado no sabe hablar español y el abogado que va en su defensa no sabe hablar maya".

No obstante son bastante sensibles a las cuestiones del fenotipo, los entrevistados no reconocen primad sacie la existencia de discriminación en Yucatán. Preguntar por el problema que significan para los implicados los matrimonios interétnicos, significa ocasionalmente recibir respuestas como la siguiente:

"... discriminación no hay. No existe discriminación aquí en Yucatán. No hay, no existe. Bueno al menos como lo vemos en otros países en forma más acentuada. Ese impedimento (el de tener apellido español y querer casarse con alguien de apellido indígena) nunca ha existido aquí en Yucatán: el amor todo lo puede..."

Quizá la discriminación sólo se entienda como tal en casos de flagrante injusticia o violencia física hacia los indígenas. La vergüenza y la autonegación

¹⁹¹ Hasta la primera mitad del siglo XIX, los criollos yucatecos negaban que hubiera una continuidad histórica y racial entre los constructores de pirámides y los mayas de la época (véase Stephens, 1984; Morales, 1987).

como maya no es deducida por éstos de situaciones estructurales y coyunturales de discriminación.

"Casi siempre, casi siempre, la mayor parte de los jóvenes entienden la maya. Pero en muchas ocasiones, la mayoría de las veces, vamos a llamarle así no quieren... como que piensan que hablar maya es '... ¡ah!, eso no es para nosotros'... precisamente se dejan llevar por la modernidad. Entonces no quieren hablar la maya. Aunque puedan hacerlo. Incluso jóvenes que residen en lugares donde se les habla en maya y ¡no, nomás no!, ¡no quieren! Piensan que es un retroceso. Piensan que deben avergonzarse de ello. Esa es la mentalidad que hay".

"Por ejemplo, si mi mamá es mestiza y yo soy maestro y... a veces nos vamos por ese lado ... pues no quiero que mis amigos sepan que mi mamá es mestiza. Todavía existen esas cosas".

Si bien la sociedad yucateca tiene muy presente el sentido de la traducción de apellidos mayas a españoles, no se reconoce la posibilidad de situaciones a la inversa. Aquellas en que el desprecio ejercido sobre el indígena haga surgir la positiva identidad maya. Este es el caso siguiente:

"Al contrario. Tenemos el caso de mi esposa. El abuelo de mi esposa es de apellido Burgos. Pero ella es Tzeel, porque (cuando) la abuela de ella concibió al papá de mi esposa, el padre (del niño) fue un señor de ojos verdes, grande, que en aquella época se imponían como vencedores. Era de apellido Burgos, concibieron un hijo, pero el señor de apellido Burgos no lo aceptó y cuando quiso aceptarlo, entonces surgió ¡el orgullo indio! Si la primera vez rechazó la paternidad, ¿ahora porqué? ¡Es Tzeel y se queda Tzeel!".

La mayoría de los mayas adultos y ancianos han oído hablar de la llamada "época de la esclavitud". Como esta información viene por tradición oral, por lo general no guarda una relación "fiel" con los hechos y períodos de la historia de Yucatán.

"El problema fue un estallido social porque los 'ts'uules', los hacendados, los patrones, tenían a la gente trabajando todo el día y la paga era en general muy poco ... aparte no se podía decir nada. El que se quejaba por equis motivo, independientemente del trabajo y todo, era azotado. Era cuando floreció acá el oro verde, el henequén. Entonces esos patrones tenían sus henequenales, hectáreas y hectáreas. Llegó entonces a su apogeo y era manejado por todos los 'ts'uules' y por decir el campesino iba a cortar penca de sol a sol. Y no llevaba más que su pozolito y... allá no había quejas. ¿Te imaginas cortar pencas todos los días? Era un trabajo muy pesado y muy duro. La verdad que es duro porque lo tienes que cortar, lo tienes que estibar, los tienes que empacar. ¡Y a lomo! No había otra. Entonces cargar... un rollo pesaba veinticinco kilos, por decir... depende de la penca, el que carga tres... ¡te imaginas setenta y cinco kilos! Lo que te estoy

contando de la esclavitud ya tiene más de setenta (años), fue la época de la guerra de castas¹⁹². Porque después que vino eso de la guerra de castas, después se metió Felipe Carrillo Puerto y luego mataron a Felipe Carrillo Puerto. Dicen que fue venganza de los 'ts'uules'. (Porque Carrillo Puerto)... desbancó mucho a las 'ts'uules'. Y de allá se fue poco a poco generalizando y se aceptó la idea. ¿No? Entonces vino la repartición de ejidos, desde que se metió Carrillo Puerto cada municipio ya tenía su ejido. Que precisamente les arrebataron a los ricos. Entonces ya la esclavitud se fue perdiendo... se fue perdiendo... hasta llegar ahora a la era moderna... y en verdad que ya no hay. Ahorita no hay... porque ahorita no creo que haya gente que haya vivido la verdadera esclavitud. Incluso creo que (antes) hasta llegaban y se aprovechaban de la familia. Los 'ts'uules' y los términos medios abusaban de la familia. ¡Y no podías decir nada! Estabas totalmente al poder de ellos".

Veamos otra versión más acorde con la cronología y los hechos.

"Bueno, en cuestión de derechos indígenas ... partamos de un año... de 1915, la revolución social mexicana no había llegado a Yucatán, el general Salvador Alvarado trajo la revolución ¡y la libertad!. En aquella época... los terratenientes en Yucatán, los de la casta divina, como se les ha llamado, se habían adueñado de todo lo que es Yucatán, cuando surgieron las fincas henequeneras. Esto trajo por consecuencia la esclavitud. Se puede decir que la mayoría de la clase campesina, de los indígenas de la clase campesina, ... vamos a ubicarlos allá ... fueron severamente esclavizados, explotados, precisamente por esa clase social. Prácticamente sus derechos desaparecieron... ¡que se hayan convertido en esclavos lo dice todo!. El general Alvarado dictó leyes que reivindicaban al campesino y... esto lo vino a consolidar un gobernador yucateco, que está conocido como héroe mundial: don Felipe Carrillo Puerto. El mártir del proletariado nacional y un gobernador que reivindicó al campesino. Lázaro Cárdenas... repartió tierras... se fue haciendo realidad aquello".

Pero la historia que sigue, trae malas experiencias para los campesinos.

"Y hoy en día, simplemente hubo una etapa acá en Yucatán en que todo se echó a perder: la gran época del oro verde ... hay una etapa triste y lamentable... una etapa de corrupción entre los gobernantes, se mal trabajaban los planteles henequeneros, los echaron a perder y empezó a haber crisis en cuanto a la producción agrícola, ganadera y todo eso hizo que la crisis llegara a un extremo tan penoso que hubo la necesidad de que se creara un Banco Agrario, donde empezaron a dar crédito a los campesinos. Lamentablemente esto trajo como consecuencia un fenómeno social llamado paternalismo que empeoró la situación. ¿Y qué ha sucedido? Que el gobierno yo no puede seguir indemnizando a los campesinos. (Entonces vino la)... liquidación. Adquirieron triciclos que ahora son servicio de tricitaxis. El campesino necesita programas de trabajo. La crisis se ha

¹⁹² En realidad, en Yucatán se conoce como "la época de la esclavitud" a la etapa de las haciendas y el auge henequenero pre-revolucionarios.

agudizado. Acá en Halachó hay granjas abandonadas,... hay ranchos ganaderos abandonados... no hay créditos para trabajarlos. Es que la crisis llegó. Entonces ¿qué es lo que se requiere? Bueno, eso le corresponde a las autoridades... organizar, tratar de recuperar esa economía tan deteriorada que tenemos en Yucatán..."

Los "otros" étnicos: los *ts'uulo'ob*

La contraparte étnica de los mestizos-yucatecos eran y son los "*ts'uules*" y los *catrines*. Son los que tienen "apellidos importantes" y controlan la política. El *ts'uul* es el patrón.

"... también puede hablar maya. Pero por el hecho de que él es el dueño del lugar y tiene un determinado número de trabajadores, de peones, pues es en verdad el *ts'uul*. Y de allá nacen los famosísimos papadzules¹⁹³. Porque le decían papá-dzul. O sea que era el papá de aquellos. Sí... de ahí viene esa terminología. Entonces dicen papadzules, porque era papá... porque es el mayor... económicamente".

"Bueno, el patrón viene siendo el *catrín* o el mestizo puro. Yo defino eso *ts'uul*. Cuando llegaron las haciendas... cuando llegaron los españoles... Acá en Mérida"

"... creo que vino Francisco de Montejo o Salvador Alvarado¹⁹⁴ que se adueñaron de varias fincas, de varias comunidades. Es lo que está haciendo Roberto Hernández, comprar todas las haciendas y él es el *ts'uul* y allá tiene a sus peones. O sea, llegó el patrón, llegó el jefe, llegó lo máximo, ¿no?, el que manda. De hecho él es *catrín*. Es *ts'uul*".

"Yo defino al *catrín*, al español. O sea el español es el *catrín*. O sea el que en un pueblo ya no sale al campo, eso viene siendo el *catrín*. Viste de otra forma. Viste diferente al maya por decirlo. Viste ya a la moda, con sus casimires, camisas de cuadros,... viste ya con un poco más de elegancia: calzado, tenis, zapatos".

"En el pueblo, todos nos conocemos, es una comunidad, pero la gente que llega con rasgos totalmente diferentes al yucateco, entonces prácticamente es un *catrín*".

"Los '*ts'uules*' llegaron, según los informantes mayas más instruidos, con la conquista".

"Los '*ts'uules*' vienen siendo los adinerados ... los adinerados. Este término lo usaron los antiguos mayas cuando llegaron los españoles. Les decían '*ts'uules*' porque tenían poder económico... usted sabe como estuvo la situación... los mayas fueron... acabaron esclavizados. Y en aquella época viene la diferencia del color de la piel... insisto ellos son extranjeros..., los '*ts'uules*' barbados decían, porque tienen barba... porque tienen la piel diferente. Con el paso del tiempo... se

¹⁹³ En esto hay me parece una equivocación, la comida regional que se cita viene de otra combinación de palabras.

¹⁹⁴ Francisco de Montejo fue el conquistador de Yucatán. Alvarado, hasta donde se sabe, no fue dueño de haciendas.

fue diversificando el concepto... En la actualidad la palabra *ts'uul* se aplica a aquella persona con cierto poder económico".

Pero para los descendientes de los mayas, cuyos abuelos trabajaron en las haciendas henequeneras los *ts'uulo'ob* son sobre todo los dueños de las grandes haciendas de fines del siglo XIX y principios XX, pero a quienes sin embargo, no consideran yucatecos.

"La gente, vamos a llamarle... de noventa años utilizan *ts'uul*... se acostumbraron en la época del henequén... por ejemplo, los hacendados eran los 'ts'uules', las personas adineradas, los amos vaya... Ellos no les decían amos, les decían 'ts'uules', eran los dueños de la haciendas y generalmente no eran yucatecos, ni mestizos, eran catrines... eran 'ts'uules'".

Resulta pertinente notar que este entrevistado, tiende no sólo a asimilar los términos "catrín" y *ts'uul*, sino que considera que no eran yucatecos.

Los sentidos y significados incorporados en la noción de *ts'uul* siguen siendo utilizados actualmente para referir las situaciones de ascenso social al interior de la etnia.

"Pero esa terminología se sigue empleando, yo recuerdo que cuando estaba estudiando, por ejemplo, venían y me hablaban en maya: 'hola *chan ts'uul*', no porque sea hacendado... (sino) una persona que tiene conocimientos, una persona importante, vaya... importante... porque le di clase a su hijo: '*chan ts'uul*...', que conoce y sabe mucho. Es la terminología que se aplica ahora. Un doctor, un abogado, un presidente, un político, el hijo de una persona que tiene dinero. Cuando dicen *ts'uul*, se refieren a la clase social. *Chan ts'uulo'ob*, les dicen a sus hijos, son pequeños amos, "*chan*" es pequeño. También entre los mestizos, hablando de raza mestiza, se puede hablar de *ts'uul*. Es pues una persona importante".

Pero los límites étnicos de la palabra *ts'uul* se notan en la idea de que un *j-meen* (chaman maya), no podría, a pesar de su importancia para la comunidad, ser *ts'uul*.

"... son brujos... son personas sabias... pero es sabio en otro aspecto. A un yerbantero no se le dice *ts'uul* porque supuestamente los yerbateros son descendientes de los mayas... bueno al menos en nuestro medio"

Para los mayas de esta región del estado, los 'ts'uules' son los que fueron dueños de haciendas, los patrones, los amos. No han desaparecido y están en las

personas de quienes tienen "apellidos importantes", los que mandan, los que tienen dinero y que siguen dominando la política estatal.

"Son los de apellidos importantes. Por ejemplo en Yucatán, tenemos los Millet,... los Ponce... los Barbachano... Los Chapur no. Ellos tuvieron otro detalle. Ellos se dieron más al comercio... O sea, yo creo que en verdad, en los mismos partidos el poder no ha cambiado... son los mismos. ...la oportunidad se le da más al *catrín*. Siempre han manejado el poder, sobre todo económico. Se ha beneficiado más a la gente que tiene poder. Y vemos que pues... el cambio, realmente no se ha logrado"¹⁹⁵.

Por otro lado, el término *catrín* que en esta zona tiende a tener más o menos el mismo significado que *ts'uul* y que se refiere al tipo de indumentaria que se lleva como característica de la clase y de la etnia, proviene para algún informante, de la llegada de gente extraña a Yucatán, sobre todo en la época de la revolución.

"Bueno el término *catrín*... es un término que utilizaron en la época revolucionaria, cuando el general Salvador Alvarado, pues llegó la revolución acá a Yucatán. Hay que recordar que la revolución social mexicana llegó medio tarde... aquí llegó cinco años más tarde. Llegó con Salvador Alvarado, con la gente del centro. Esas personas cuando llegaron usaron el término *catrín*, por el hecho de que ellos usaban zapatos... no usaban huaraches... pero el término *catrín* se le dio a una persona citadina, los que habitaban la ciudad. Y ellos podían usar la ropa del mestizo pero la diferencia es que usaban zapatos. Y las damas usaban vestido. Es un *catrín*... porque usa zapatos. Hay algunos que llegaron a amasar fortunas. Lamentablemente de la explotación que le hicieron al mestizo y al indio... surgieron grandes hacendados... hay unos que por la necesidad de explotar a sus esclavos aprendieron la maya. Lograron aprender la maya y terminaron escritores... incluso hay algunos que conocieron la maya antigua".

El *catrín* es también diferente de la *gente humilde*, de la que vive en las pequeñas poblaciones campesinas, en las llamadas en Yucatán, *comisarías*.

"Entonces el *catrín* viene siendo una gente que tiene más dinero, más categoría que el mestizo. Por ejemplo, vemos una persona que está vistiendo así de *catrín* y le decimos es *ts'uul*... porque es una persona... es un patrón... es una persona de más categoría, más de sociedad".

El contenido netamente citadino de la cultura del llamado *catrín* puede observarse en lo que sigue:

¹⁹⁵ Las declaraciones de este informante hacen pensar que es asiduo lector del diario yucateco *Por Esto*, que durante algunos años recrudesció sus críticas a ciertas familias de la élite.

"Porque ahora sólo se habla de mestizo o catrín cuando se refiere a la forma de vestir, nada más por eso, nada más por eso. Incluso cuando se refieren a alguna persona... preguntan "¿es mestizo o es catrín?", solamente por el atuendo. Yo digo que esa cuestión de mestizo y catrín vino como te acabo de mencionar de la época de la revolución. (Catrines) eran los que vestían de levita, de chaleco: eran catrines".

Es común que la mujer *mestiza* que usa "hipil", se vuelva *catrina* cuando migra por algún tiempo a Can Cun o a otras ciudades. Se dice entonces "se volvió catrina". Lo inverso es casi impensable.

"Bueno es muy difícil. Normalmente es el mestizo el que se convierte en catrín. En cambio uno que es catrín, pues... que siempre ha vestido sin sombrero, sin alpargatas continúa su vida así. Meramente es un atuendo, es una forma de vestir".

Es una constante, que a lo largo de la entrevista, los informantes, parezcan contradecirse en sus afirmaciones, lo que muestra que las relaciones interétnicas, las representaciones y el contenido de los étonimos son complejos y están hoy más que nunca en una situación de cambio.

"En cambio el catrín... tiene que ver mucho la clase social y económica,... el catrín es aquel que tiene un poquito más de recursos económicos. Entonces ese casi siempre, lógicamente, pues como va a las escuelas aprende a hablar español. En cambio las mestizas, los mestizos, son de bajos recursos, pertenecen a otro estrato social. Y como no tienen posibilidades de acceder a la escuela pues no aprenden a hablar español. Varias cosas se relacionan, con el hecho de ser mestizo, por ejemplo, ser pobre, hablar maya. Y catrín con el hecho de tener más recursos económicos, con hablar español. Bueno pero actualmente ya no existe esa diferencia. Ahora hay catrines, por llamarlos así, por el atuendo, pero es gente de bajos recursos y tienen que trabajar... Eso de catrín y catrina, mestizo y mestiza se dio en la época.... ¿qué será?... vamos a llamarla, de la revolución Porque ahora únicamente se refiere a una forma de vestir, nada más eso, nada más".

Y sin embargo, el anterior es un razonamiento extremo, que pocos mayas de la región occidental del estado podrían aceptar.

"Tienen trabajos deferentes. Por ejemplo, vamos a hablar del catrín que trabaja en dependencias, oficinas, todo eso... Entonces el mestizo es gente de campo, que trabaja en la milpa, en el campo, es agricultor. Y esa diferencia hay entre el mestizo y el catrín".

2. Los mayeros y macehuales del sur y oriente de Yucatán

El contexto y la historia

Hasta principios del siglo XIX la región sur y sur oriental del estado de Yucatán había permanecido en relativa autonomía respecto de la política y la expansión económica del estado colonial. Es muy probable entonces, que la economía milpera y el poder de los *batabo'ob* (gobernantes) mayas rigieran la vida cotidiana y los períodos festivos y ceremoniales de las comunidades indígenas.

Después de la independencia, los planes de "despegue económico" de la élite peninsular provocaron un avance sobre el control de las tierras y la vida política de dichas comunidades. Para fines de la primera mitad del siglo XIX, el estallido de la llamada guerra de castas iba a poner en contra de los criollos y mestizos de Campeche, Mérida y Valladolid a los caciques y *batabo'ob* indígenas y a sus seguidores macehuales, quiénes al inicio de la segunda mitad del siglo XIX, se refugiaron y prosiguieron en una guerra de guerrillas contra los *ts'uules* y, consensuados en torno al culto de la Cruz Parlante, ocuparían el centro de la entonces selva de Quintana Roo.

En la parte sur de Valladolid, algunas de las antiguas pequeñas aldeas y villas medianas, pobladas por mayas y *yucatecos* fueron temporalmente despobladas buscando evitar los ataques de uno y otro bando. En nuestros días, es en esta región, en donde se encuentran las comunidades de mayor monolingüismo indígena y de mayahablantes ¹⁹⁶.

Históricamente ha sido una región con escasa presencia de población *yucateca* hablante de español, se caracteriza por una relativamente reciente presencia de escuelas, pero con las más temprana inserción en Yucatán, de la institución indigenista del gobierno federal (a través de su Centro Coordinador en Peto); todos éstos factores, entre otros, han contribuido a una autopercepción más global aunque no exenta de contradicciones de lo que es ser maya.

Por ejemplo, en Peto y su microregión, al parecer, el relativo aislamiento, la persistencia de la economía milpera, el alto porcentaje de maya hablantes y la

influencia de la "Voz de los Mayas" (la radio del antes INI), han permitido que una parte importante de la población haya logrado asumir que los términos *mestizo*, *máaya*, *mayero*, *macehual*, e *indio*, caracterizan al mismo tipo de personas. La zona de Peto es quizá aquella de Yucatán donde más frecuentemente se asume la gente como *máaya* y se ha propuesto que lo anterior es un producto de la influencia de la radio indigenista¹⁹⁷.

Mestizos, mayeros y macehuales yucatecos

Dada la historia diferencial y el tipo de contactos interétnicos que han caracterizado a esta zona, las categorías étnicas, los contenidos de las representaciones y el significado de los étonimos son diferentes a los de la ex zona de haciendas henequeneras.

"Los mayeros son los hombres mayas, los campesinos. Tengo sesenta y dos años de edad; yo estudié en una comunidad del municipio de Tahdziú. Por esa época no había carreteras; cuando llegaban los maestros tenían que salir, con un secretario del presidente, a caballo. Yo tengo visto que todos los niños que estudiaban en la escuela no contestan como habla el maestro en español; nosotros en la escuela, platicábamos con los demás niños, puro en maya. Lo que dice el maestro no le entendemos. ... cuando tienes tu *chan* segundo o tercer año, te llevan al campo a trabajar, ahí vivía uno. Había montes, más montes. Ahorita puros (montes) bajos hay. Ahorita hay mucha gente. No había (antes) carreteras. Lo que más había... cada campesino o mestizo tiene su caballo, no se utiliza bicicleta, no se utiliza triciclo, no se utiliza camión. Porque digo así, somos mayas, porque cuando yo salí de mi escuela, no entendía español, castellano, no lo entendía. No se, me hablas y no te contesto, es como el inglés. Entonces cuando estoy joven bajamos aquí a Peto. Entonces veo que es un problema no saber español. Si te gusta una muchacha y la vez bonita y le hablas en maya, te contesta en español... Una *mestiza* que ya *chan* sabe español¹⁹⁸, sabe leer, si le hablas en maya, te contesta en español. Me cortan porque no puedo hablar español. (Un día vi a una muchacha) y le hablé en maya y... me contesta en español. Yo le digo: ¡de plano no se hablar en español! Yo te quiero, pero si quieres que te lleve conmigo, contéstame en maya. Si hasta tienes el traje... (hipil)".

¹⁹⁶ Información sobre el porcentaje de hablantes de maya en el *hinterland* vallisoletano puede verse en el apéndice de datos estadísticos.

¹⁹⁷ Para un planteamiento sobre la influencia de la radio del Instituto Nacional Indigenista en Peto, Yucatán, sobre la identidad de los mayas de la comunidad de Chacsinkin en el sur del estado, véase Mijangos (2000).

¹⁹⁸ En el español de Yucatán esta frase significa "que habla un poco de español". Cuando se usa la palabra maya *chan* en una frase o en una oración se connota "un poco" o "pobrememente": "tuvo su *chan* fiesta" (tuvo una fiesta modesta).

Los *indios* que hablan maya son los *mayeros*.

"Aquí somos indios. Somos campesinos, somos indios. Pero más que la verdad aquí, en todo México, todos los campesinos son indios. Pero hay dos partes, según la época. La generación que peleaba la tierra con los mayas, son los indios; entonces estaban los blancos; son extranjeros, por ejemplo de Estados Unidos, de Francia... En cambio México, tiene muchos indios, como nosotros que somos del campo, somos personas humildes, somos como máasewales, porque máasewal son las personas que no te entienden bien. No tienen estudio, sólo la milpa saben hacer, son los mestizos".

La "vergüenza étnica" no está ausente tampoco en esta región de Yucatán. Hemos visto cómo una *mestiza* que habla español, puede marcar sus diferencias con un *mayero*, negándose a contestar en la lengua indígena y recurriendo repetidamente a la respuesta en castellano. Eso fue hace ya casi cuarenta años, hoy la situación no ha cambiado completamente.

"Porque a veces... si su mamá es *mestiza* y ella pone vestido, pues no le gusta que le hable la mamá en maya, porque cree que con la vestimenta que tiene es lo que ella valora, pero no debe ser. No debe ser así; debe hablar maya, no debe tener vergüenza,... porque esa es la familia maya. ... como su familia es maya, pues no debe tener vergüenza de hablar maya también. Pero como ya puso su traje (vestido) pues a veces rechaza a su mamá, no le hace caso a su mamá, porque no le gusta que su mamá sea mayera".

Una ideología reproductivista para imperar en la cultura maya de esta zona de Yucatán: los hijos son como sus padres son lo que los padres les enseñan.

"El padre de un campesino, el camino que sabe, ahí va a llevar a sus hijos. ¿Me entiendes? Así los campesinos. Los artistas, cuando se casan con artistas, sus hijos siempre son artistas. Los maestros cuando se casan y tengan hijos pues serán de categoría, profesionales, tienen estudio. Entonces así se está haciendo la familia".

Pero la hipergamia y la hipogamia tampoco son mal vistos. En este caso, se supone como algo lógico que los hijos aprenderán del padre que tiene "más categoría".

"Te voy a decir la verdad. Por ejemplo, supongamos un ingeniero... o un licenciado. Si le gusta una muchacha india, bonita... hay hijas de los *mestizos* que están bonitas también, se enamoran, se casan, entonces cuando tengan sus hijos, de esa carrera del papá se les va a enseñar... La maestra ... tiene un esposo pobre, humilde, es campesino en el campo. Tienen hijos. Pero el (señor) siempre se va, hasta ahora, a su milpa. Lleva a sus hijos, pero (ellos) sí están estudiando,

el padre tiene que procurar también que el camino que sale más bien es el que va a seguir los hijos también. Al que tiene estudio más lo respetan..."

Pero la colonización y el estigma contra lo maya está introyectado en el seno de las mismas familias mayas. Así, y aunque se afirme que los matrimonios interétnicos no tienen problemas, una mujer o un hombre de apellido indígena suele ser discriminado por algún pariente afín o consanguíneo que lleva algún apellido español.

"Pero mi difunta suegra también, ella tiene otra idea de pensamiento, ella no sabe hablar el español pero como ella tiene dos apellidos en español, porque ella se creía que los apellidos es lo que vale... dice que es *ts'uul*. "Tene xunaanen"¹⁹⁹. Tiene el apellido como *ts'uul*. Como yo tengo mi apellido en maya dice que soy *máasewal*, porque llevo apellido *máasewal*. En cambio dice que su otra nuera está cruzada con *ts'uul* porque tiene un apellido español. En cambio yo, mera *máasewal*, mera *máasewal* de apellido. Y otra cuñada... es también *máasewal*".

Y son estos casos de gente con cultura y familia indígena pero identidad *ts'uul* y cuyos matrimonios con alguien de apellido maya significan hipogamia, los que se explican "por amor".

"Mi mamá es pobre, pero mi difunto abuelo tenía su rancho, tenía su ganado, tenía abejas, es rico.... Es más hasta cuando se murió, mi abuelo tenía dinero. Pero lo llevó a enterrar, oro y plata, allá en su rancho. Dice mi mamá: yo he tomado mucha leche, porque tengo fuerza, leche pura de vaca. Pero mi mamá quiso conocer la vida de pobre, de un campesino. El papá de mi mamá le dijo: "pero hija si estos son mis asalariados, ¿cómo es posible que te cases con un señor que no tiene nada?, dijo mi difundo abuelo. ¡No, yo me voy a casar con ese, quiero hacer vida de pobre, no me quiero casar con un rico que tiene dinero, no me gusta, que busque otra. Pero sólo que cuando se casó mi mamá con mi papá, había mucho monte, había muchos animales en el campo: venado, jabalí. Mi papá era tirador, cada vez (que sale de cacería) viene con un venado. Pues así le gustaba a mi mamá, (me dice): yo sí me casé con tu papá pobre, hasta se estaba cayendo su casa... Pero como mi papá tira venado, jabalí, pavo de monte y hace sus plantas de sandía y sus plantas de tomate. ¡No comprábamos nada! Pero sí es muy trabajador también mi papá..."

Como en otras partes del estado de Yucatán, *ts'uul* y *catrín* tienen significados que se traslapan. Aunque *catrín* se refiere más bien a la "vestimenta" y *ts'uul* al apellido. Un énfasis especial se hace en que el *catrín* tiene una profesión, se trata por ejemplo, de maestros y el *ts'uul* tiene "asalariados", el *ts'uul*, es el patrón.

¹⁹⁹ Quiere decir: yo soy una señora.

"Sí, primero por la vestimenta, por el vestido que utilizan. Porque tiene manera de comprarse un traje bonito. En cambio los mestizos trabajan en el campo. Ellos sí lo intentan ponerlo también, pero como es de escasos recursos el trabajo que hacen, pues no se logra tener así la vestimenta, porque los padres de los catrines tuvieron sus hijos catrines, su vestidura de los padres de los catrines, es de catrines también. Los mestizos también, como ellos trabajan en el campo, entonces el trabajo que saben así los mestizos pues eso le enseñan (a sus hijos). Pero ahora, aunque sean campesinos, aunque sea uno humilde también ve el sacrificio para comprar también su ropa como catrín. Aunque sea humilde".

"Porque ahorita, en estos tiempos, la verdad hay hijos de campesinos que también estudian, también llegan a esa categoría. Tienen también su profesión. Porque con su profesión ganan un poco más de recursos para vivir un poco mejor. En cambio los campesinos, cada año ganan su *chan* producto, eso es lo que Dios le da, eso es lo que van a tener. Si tiene un temporal de lluvias bien, sí logra su cosecha. Pero si hay una sequía, los campesinos siempre no tienen".

Como se habrá visto hasta aquí, estos entrevistados en el sur de Yucatán tienen una visión amplia de la equivalencia relativa y el traspale de los contenidos de las diferentes categorías étnicas. Pero estos *mayas-mayeros-mestizos-indios-macehuales*, como mayas y descendientes de mayas de toda la entidad y quizá de toda la península, piensan que hablan una maya amestizada, diferente de la de que se habla en Quintana Roo.

"Porque nosotros, dicen que la maya que sabemos es de mestizos, es maya mestizo, porque hay (gente) que vienen de Tepich. Allí hablan la mera mera maya. Así, "yet", ellos lo dicen "yot". Nosotros estamos acostumbrados a decir así "sobada": es "yet". Ellos no dicen "yet", (dicen) "yot". Nosotros la maya que tenemos es amestizada porque la cruzamos con el español, ellos no la cruzan. *Jach* mero, mero, maya. En cambio, nosotros no, cualquiera cosa que digamos, hay un poco de español, vaya, hay un poco de español".

Saben también que su traje, su indumentaria, es un un tanto diferente de la que se usa entre los mayas de Quintana Roo.

"Si, tiene un poco de diferencia su vestimenta de ellas, porque ellas costuran su ropa de colores fuertes, le ponen solapas a las orillas de sus hipiles, a sus mangas (de sus hipiles). Y no tienen rebozos, no usan rebozos, en cambio aquí la gente está acostumbrada a usar rebozo. Enseguida se nota que la gente viene de otro pueblo, porque no tienen rebozo. Y ellas,... su manera de bordar sus hipiles es con medio fondo pegados en el mismo hipil, no lo usan separado. Por ejemplo, nosotras, aquí aparte está el hipil y aparte está el justán. Es la diferencia que hay".

Los macehuales yucatecos

Más hacia la frontera de Yucatán con el centro de Quintana Roo, en el área de influencia de la ciudad de Valladolid, se ubica una micro región a la que investigadores del proyecto etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (INAH) ha llamado "la región de las máscaras". Las tierras de esta zona fueron despobladas durante la guerra de castas y repobladas en gran medida por migrantes mayas que proceden de Dzitnup, comunidad próxima a Valladolid, a unos kilómetros de la antigua carretera que une esta ciudad con la de Mérida. Es precisamente de su comunidad "madre", de donde los habitantes de estos pueblos mayas (Chan Chichimilá, Chikindzonot, Ekpetz, Poop, San José, Mahas²⁰⁰) han obtenido y reproducido de "*los nojoch maako'ob*", de los abuelos, la tradición del llamado "baile de máscaras"; una especie de pastorela teatralizada, que implica a la comunidad toda y a su territorio, los días veinticuatro y veinticinco de diciembre.

En esta microregión, la influencia de la sociedad yucateca no indígena está menos presente y la de la llamada "zona maya" de Quintana Roo es más fuerte. Aquí encontramos un conjunto de comunidades habitadas y gobernadas por mayas yucatecos. Si bien la mayoría de los habitantes de estas comunidades son *kolnalo'ob* (milperos) y pobres, no deja de haber familias mayas que ocupan posiciones de relativo poder económico y político, incluso, puede afirmarse, que la ocupación de los cargos políticos son una forma de enriquecerse, aunque habría que considerar también que, llenar los requisitos mínimos de escolaridad formal para ocupar el cargo, en una zona de reciente penetración de la institución escolar, puede estar hablando de un cierto nivel previo en la estratificación social local, anterior al enriquecimiento por el cargo en sí.

Los menos escolarizados de los pobladores de esta microregión, no se consideran "hombres mayas" (*maya wiinko'ob*), sino *máasewalo'ob* y piensan que

²⁰⁰ Y Tihosuco en Quintana Roo. Por cierto que esto muestra cómo las "regiones indígenas" y las microregiones pueden ser definidas de muy diferentes formas. Jorge Gómez del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, ha propuesto entender a estas comunidades, hoy de uno y de otro lado de la frontera que separa Yucatán de Quintana Roo, como la "región de las máscaras" en virtud de compartir un ritual de máscaras.

en sus comunidades no existen *ts'uulo'ob*, éstos viven en Valladolid, Mérida y Cancun.

Así se expresan los *kolnalo'ob* (milperos), de la región.

"Ma' wiinko, ma' maaya wiinko', máasewal". Toone máasewalo'on (no hombres mayas, somos máasewales).

"El máasewal es milpero y es mayero y tiene todas las tradiciones del *cha' cháak*, *lo'ojob*, *ke'ex*²⁰¹, (así) como rezos en días de finados. Los evangélicos son máasewales (también) porque ellos también trabajan la milpa".

"Los máasewales no comemos carne todos los días, por ser pobres".

"A las personas que se les conoce como máasewales mayormente somos nosotros de la raza que tenemos y mayormente trabajamos en el campo y se les llama máasewal a los que habitamos la tierra de máasewal".

Como puede verse, elementos clave en la definición de macehual son el ser milpero y el ser pobre. Pero

"... lo conocemos por su color, su vestido y principalmente porque habla maya".

En la "región de las máscaras", la palabra *mayero(a)* se refiere a la lengua que se habla, pero el significado va unido sin duda a otros diacríticos, sobre todo en la mujer, tales como la forma de vestirse y en el hombre al tipo de trabajo que realiza.

"...mayeros (as) son las personas que hablan maya. Las que hablan muy bien la maya".

"La mayeras hablan maya y usan hipil. Para poder identificar si son mayeras debes ver los aretes, las cadenas de oro, el rebozo: una mujer que no usa todo eso, no es una mayera".

"Para que sepas que alguien es mayero tienes que oír que habla maya... Usa hipil, la identifico por su estatura, las altas son las extranjeras. Por el color de su piel; porque tiene cadenas de oro".

"Se le llama mayero porque nació aquí en la tierra del *máasewal* y porque también habla la lengua maya".

"A una persona se le puede decir que es mayero en el momento que habla maya y porque nosotros no tenemos la raza como la de los extranjeros. Podemos identificar a una mayera porque va a usar hipil y también habla maya y por su color (de piel)".

²⁰¹ Todos éstos, rituales propios de la sociedad maya del sur y oriente de la península. Las comunidades mayas del Camino Real en Campeche, mantienen también muchos de sus rituales de carácter agrícola.

Como se ve, en esta parte del estado de Yucatán, es más infrecuente hacer la abstracción de la lengua maya, como único elemento que define al *mayero*: hablar maya viene atado a otros aspectos de la vida.

Puede decirse que aquí, ser *mayero*, es hablar bien la maya, tenerla como lengua materna. El *mayero* aprende la maya en el seno de la familia y el español en la escuela. Pero saben también, que la mayoría de las(os) *mayeras(os)* de cierta edad, hablan maya con palabras en español. Aquí tampoco se habla la *jach maya*, la que hablaban los antepasados.

"Hablo también maya, pero como hay algunas palabras que decimos en español, no es muy maya. (¿Si mis hijos hablan maya?), sí, ellos hablan maya pero creo que como ya estoy grande cuando empecé a hablar español, pues no me acostumbro a hablar en español con ellos. Mi esposo sabe hablar bien el español. Es que como me eligieron ser promotora de PROGRESA entonces me he apurado a aprender español porque voy a reuniones y me hablan y si no se, ¿cómo lo voy a contestar?".

"Yo terminé mi estudio de quinto grado, luego me llevaron a Carrillo Puerto a estudiar. En el albergue. Allá empecé a entender poquitas cosas, porque mi papá y mi mamá no saben nada de español. Allá empecé a entenderlo, pero no a decirlo, porque cuesta decirlo".

Como en el occidente y sur de Yucatán, los nombres *mestizo* y *mestiza* en tanto categorías étnicas se refieren a la indumentaria. Sobre todo en el caso de las mujeres. Se trata de usar "hipil" y justán y llevar el pelo recogido en cierta forma por detrás de la cabeza. Pero a diferencia de otras partes de Yucatán, aquí el abandono del traje indígena no significa necesariamente cambio de identidad étnica y está ligado a la experiencia con la ciudad o con la generación a la que pertenece la persona.

"Pues quien sabe..., creo que me acostumbré a poner vestidos. Ahora pongo hasta *short*... quien sabe, no se porqué dejé de usar hipil. Creo que no me gusta. (De mis hermanas)... ellas casi todas ponen hipil... somos tres las que nos ponemos falda y blusa. De antes si se ve a una persona que usaba *short*, le empezaban a decir cosas, le dicen que no está bien, que el *short* sólo los hombres lo usan, pero ahorita la mayoría usan falda...*short*".

Si bien, como se ha apuntado en ciertos trabajos antropológicos previo (Hansen y Bastarrachea, 1984) el cambio del traje étnico genera crítica, no existe un adjetivo o una forma para denominar a este tipo de personas.

"No se usa ninguna manera de nombrar a la gente que cambia de indumentaria".

Por lo general, quiénes han realizado el cambio de indumentaria, lo explican como algo de tipo generacional.

"Cuando salgo a Valladolid, cuando asoma una señora sí puedo identificar que (ella) viene de mi zona. Se hace por medio del hipil, se pueden diferenciar las mujeres de la zona de Temozón, de las de la zona (en que vivo), los que ya no se pueden diferenciar es con los jóvenes... por la moda que hay ahorita, aunque vengan de un pueblito no los puedes identificar, tanto en varones como en mujeres. Mayormente los que son casados son los de la época de los papás (1955-60), ahí sí es posible identificar a una persona que trabaja en el campo o no. Pero en los jóvenes que hay ahora...., los estudiantes ya son diferentes, a los que tienen la edad del papá".

La asistencia a la escuela secundaria con la necesidad de empezar a usar el uniforme escolar, es otra explicación de la pérdida del vestido *mestizo*. Pero también, el paso por o la participación en ceremonias especiales, llevan a un cambio temporal o definitivo de la indumentaria, sobre todo de la femenina. En algunas comunidades de la zona, las muchachas dicen que cuando asisten a los bailes durante las fiestas, deben usar vestido para que las saquen a bailar, porque eso indica que son solteras, ya que las de hipil, son casadas. Lo que nos indica que al parecer, la escolarización reciente está llevando a un cambio claramente definible en términos generacionales.

Ritos de paso como el matrimonio en hombres y mujeres o la celebración de los quince años de una joven pueden llevar a un cambio definitivo a temporal de indumentaria.

"(Cuando las muchachas se casan)... el costumbre ahorita, puro de catrina. Y después de que se casan se ponen (otra vez) el hipil. No se lo quitan definitivamente, nada más lo usan como traje de boda. (Hacen) su fiesta de quinceañera y ponen su ropa para quinceañera y luego ponen su hipil otra vez".

También se cuenta de mujeres que después de casarse dejaron de usar hipil durante unos años y después regresaron a él. Lo que puede querer decir, junto con todo lo anterior, es que se está dando un nuevo sentido al uso del hipil en la zona de *mayero-máasewales*, a saber, el hipil como diacrítico de estado civil al interior de un conjunto de comunidades mayas: las casadas usan hipil. En la

generación de las madres de las hoy jóvenes solteras, se indicaba el estado civil de la mujer, por el hecho de que la casada dejaba de usar lazos en el peinado.

Finalmente, en esta zona, hasta hace algunos años, el matrimonio de una *xunan* ("señora") de otra zona y su traslado a alguna de estas poblaciones después de la boda, llevaba a su conversión en mestiza.

"Mi mamá era una señora de vestido, pero aquí mi papá la volvió mestiza, porque no había nadie que le hiciera su vestido, ella es de apellido Rivero".

La contraparte étnica de los *mayeros-máasewales*, son los *tsuulo'ob* y los *catrines*. Aunque se reconoce que el término *catrín* no es muy utilizado en la zona.

"Se usa más *ts'uul* y *xunaan*, que *catrín* y *catrina*".

"Cuando una persona viaja a la ciudad y tarda varios años en ella y al regresar cambia su vestimenta se le llama *ts'uul*, porque viene limpio y tiene ropa cara". "... A los maestros se les dice que son *ts'uules*. Se dice entonces "que bonita está la maestra... se ve como *xuunan*. Se dice *paakat xuunan, kiichpan* (parece *xuunam*, está bonita).

Vemos aquí aparecer el etnónimo para las no-mayas: *xunaan*, señora, patrona. Cuando se quiere hablar de una mujer sin hacer referencia a su status étnico, se habla de ella como *xch'upal* (mujer), y una forma cariñosa de referirse a las niñas mayas es, *xchan ch'upal* (mujercita).

Los jóvenes mayas que han pasado por la escuela, describen así a los "*ts'uules*".

"Los 'ts'uules' viven en las ciudades y no trabajan en el campo".

"Son los hombres blancos, hueros, españoles. Mayormente viven en las ciudades pero hay también en los pueblos y sus actividades son el comercio, maestros, licenciados o trabajan en las oficinas. Generalmente son ricos, hablan español y ocasionalmente pueden hablar maya".

"Son los que tienen dinero y andan en sus coches".

"Tienen dinero y mayormente son patrones. Viven en las ciudades, en casas bonitas, de material, pueden tener negocios, hablan español, pueden hablar inglés y en ocasiones maya".

En cambio, los *catrines* son *ts'uules*, pero lo son por su forma de vestir y porque "se creen mucho".

"Los *catrines* se "clavan la ropa" (usan la camisa dentro del pantalón y llevan cinturón). Si hablan maya lo hacen diferente, porque a veces lo aprendieron en la escuela".

"Usan"plus"²⁰² (saco y corbata) como los licenciados".
"Son los ts'uules".

Tampoco es común el uso de la palabra "indio" en estas comunidades, aunque a veces se puede utilizarla en sentido denigratorio. Pero en general, el contenido de la palabra es el siguiente:

"Los indios son lo que andaban con sus ropas de 'jwíites'²⁰³ y mataban animales con flechas y vivían en cuevas, se vestían diferente a nosotros".

Puede agregarse además, que por lo general, jóvenes y adultos de estas comunidades, sobre todo los de las más populosas, llegan a reconocer una relación entre ellos y los mayas, incluso llegan a definirse como *máayas*. Aunque pueden darse casos como el siguiente.

"Los que vivieron en Chichén Itzá son los mayas, ... *le uchben maakoob*, los que vivían en Chichén, son los que dicen mayas. Nosotros ya no somos".

"Ahora ya hay telesecundaria, Bachilleres, ya aprendieron más a ser civilizados".

Pero también hay casos como éstos, en las que se establece una relación entre los mayas actuales y los "primeros mayas".

"Los primeros mayas sembraron maíz, frijol, etc., Ellos empezaron la agricultura y ahora somos nosotros porque es lo que trabajamos".

"Los primeros mayas dejaron lo que hasta ahora estamos haciendo: el *janal pixan*, primicias, todo lo que es la tradición, que es lo que ahora hacemos nosotros y no lo vamos a olvidar".

"(¿los mayas?), somos nosotros porque somos sus descendientes".

"Los mayas son como nosotros, pero los primeros mayas, se vestían con delantales, que ya no se usan actualmente".

"Los primeros mayas que existieron antes que nosotros tenían piedras duras y eran mas inteligentes que nosotros".

"Son los que construyeron las paredes antiguas".

O simplemente con la continuidad del idioma.

"(los mayas) somos nosotros porque hablamos maya, aunque no la mero mero maya...,"

"Somos todos los que vivimos en los pueblos, en las comisarías".

Y también, se relaciona en forma por demás realista, el ser maya con el ser pobre.

²⁰² Flux. En maya no existe "f".

²⁰³ *Jwíit* (el que usa taparrapo); fue una forma de hablar de los mayas que vivían en los montes y de los mayas de la guerra de castas.

"A veces algunos se van y cuando vuelven ya no quieren hablar maya. Porque se acostumbran allá. Son caprichosos, se creen... (mucho), yo se que soy pobre... pues tengo que seguir (hablando maya). Los mayas son pobres, claro que sí, los mayas son pobres. ¿Sabes por qué son pobres? Porque desde antes son pobres. Hay muchos que no saben, pues entonces no entienden, pero ahora como hay muchas escuelas y profesores que enseñan, pues entonces entienden. Hay pobres que se entregan por no saber leer, firman y no sabe lo que va a firmar".

Y para terminar, la formulación étnica por excelencia.

"(Los mayas somos) los que no somos ts'uules".

Si en la zona poniente del estado, lo étnico se inscribe y se concibe en torno principalmente a "la esclavitud" en las haciendas henequeneras del porfiriato, en esta zona las explicaciones de la historia oral llevan explícita o implícitamente, los sucesos de la guerra de castas, como se ve en el siguiente relato.

"Voy a contarte una historia grande, porque yo no soy muy viejo, pero he escuchado como lo cuenta mi abuelo antes. Cuando mis abuelos se juntan, les pregunto las cosas, cómo lo cuenta mi abuelo antes, cómo era la comunidad, cómo era la tierra, cómo fue la guerra de castas, me cuenta por qué mataron a los ricos, cómo empiezan las castas. Me cuenta cuantas personas empezaron la comunidad y me dijo que no son muchos, eran ocho hombres cuando vinieron aquí, pero nosotros sólo crecimos rápido cuando empezamos. (Al principio) sólo veníamos a hacer milpa, entonces nosotros aquí hacíamos la milpa. Después encontramos la iglesia enterrada por el monte grande, árboles grandes como el Pich... eso hacíamos, entonces encontramos una plaza también. Nosotros dijimos: vamos a juntarnos y nos juntamos ... hicimos una casa, cada quien busca lugar en donde estar, entonces cada noche salen a fumar un cigarro, se juntan y encontraron un pequeño dzonot (cenote). Entonces se fueron a vivir ahí, luego tuvieron hijos, entonces solicitaron un maestro, pero el maestro no era como el maestro de ahora, era sólo un aprendiz, un estudiante, pero enseñó. Entonces ellos tuvieron que juntarse de nuevo, fuman su cigarro y decían: ¿y nuestra comunidad que empieza, que nombre le pondremos entonces?, ¿cómo le pondremos, dónde tomaremos el nombre?, entonces dijeron, ¿cómo le pondremos? Levantaron la vista al cielo y vieron una estrella, entonces dijeron vamos a ponerle Ekpedz, "estrella que cubre", por eso le pusieron estrella-petz y ese es el nombre de la comunidad, está así; hasta hoy sigue creciendo, porque es el nombre de la comunidad. Lo sabemos porque nos platicaron que así fue".

En este relato se puede ver no sólo la forma de vida itinerante, excepcionalmente por motivos de guerra, pero muy frecuentemente por búsqueda de tierras, propia de los campesinos yucatecos, sino también la naturalidad con que se asume que en una tierra fértil, con un monte alto, la población crezca; se

observa también la forma ritual en que los hombres toman las decisiones ("salieron a fumar un cigarro")²⁰⁴ y la maravillosa forma de concebir y de "decir" la vida, incluso en el español de un *mayero* o quizá en parte porque es el español de un *mayero*.

Y las ideas que se tiene sobre la guerra de castas, lo son de una población maya, pues si bien se ha nutrido de libros, también interpreta y se apropia de esa información desde la perspectiva actual de la etnia que reúne en un solo discurso héroes y agravios de diferentes épocas.

"(La guerra de castas ...) ...¡¡¡ ah...¡¡¡, ¡¡¡ puchis¡¡¡¡. Antiguamente los españoles perseguían a los mayas, no se llevaban con ellos, los trataban de maltratar, de esclavizar, entonces por eso se levantó la guerra,... para que estuvieran libres, para eso fue la guerra. Ichmul fue lugar de guerra, por eso hay cañones. Lástima... había un libro que hablaba de la guerra, se lo di a un amigo de Sabán. La guerra de castas llegó a Tihosuco, a Tepich y llegó a Chichilá (sic) y ahí fue matado el pobre Jacinto (Pat),... como los más macizos son los demás líderes Cecilio (Chí), Jacinto Canek (sic). Cistekaj (sic)... ahí es donde vivía Jacinto Canek. La guerra de castas, creo que no llegó a Chikindzonot, la guerra fue en Sabán, en Tepich, luego entraron en otros pueblos, allá en Chichimilá y otros que están sobre la carretera a Mérida. Atrás de Carrillo Puerto, de Kampokolché, Dzonot Comandante... allá se fueron a guardar, pero antes,... ahí puro monte había.

Ese general que fue Cecilio (Chí), ¿sabes de donde venían las armas de ellos? De Inglaterra, entraban por Belice, de la Reina Isabel (sic), ahí agarraban las armas. Cuando ellos empezaron a comprar las armas, nadie lo sabía, y durante cinco años estuvieron guardando las armas. Varios años estuvieron guardando las armas y escondiéndolas.

Ya maltrataron los españoles a la gente de Tihosuco. Cuando empezó la guerra es porque mataron al pobre Jacinto, ahí empezó la guerra. Llevó un papel al otro general (maya) de Chichimilá. Entonces, empezó a tomar, se empezó a calentar y tomó su sombrero, es que antes no tenían bolsas como ahora, por eso llevaba en su sombrero la carta, pero como ya se calentó su cuerpo, se cayó la carta y el cantinero la llevó al presidente municipal... agarraron el informe y agarraron a los generales (mayas) y fueron sentenciados a muerte. Entonces los generales tuvieron que empezar la guerra de una vez, levantarse en armas. Cinco mil hombres avanzaron primero a Tihosuco, después a Tepich, a Chichimilá. De Chichimilá entraron a Valladolid y llegaron hasta Yaxcabá, de ahí no se a donde se fueron. Cinco o seis años después, volvieron a Tihosuco. En una noche de luna llena vino la gente, hicieron brecha, cada mecate un soldado, seis meses cerraron alrededor del cerco y seis meses nadie puede salir y a nadie dejan entrar,

²⁰⁴ En algunas comunidades del oriente de Yucatán, donde las "faginas" tiene aún importancia para la conservación del ejido y de la comunidad, hacer trabajo comunal implica también ciertas prácticas ritualizadas, entre ellas, por ejemplo, la costumbre de que la autoridad, sea ejidal, sea municipal, ofrezca cigarros a los "fagineros".

entonces ahí se dominó a los españoles, ahí se están muriendo de hambre, cuando entraron (los mayas), ¡¡ ay Dios mío, nadie se escapó!! Quemaron la iglesia. Lo mismo sucedió en Ichmul que tiene una historia muy bonita del Cristo de las Ampollas, porque el santo patrono de acá fue quemado y sólo salieron ampollas y quedó moreno.

La historia de la guerra de castas ya no la saben todos, los de antes, sí la conocían, pero ya murieron todos. Antes había más "antiguos" pero ya murieron todos.

"(Ya no hay guerra acá)... porque entró la enseñanza de la religión y enseñan la Biblia, no es bueno levantarse porque no está en la ley de Dios. Lo que podemos hacer, es que al que no entienda, lo tenemos que enseñar, para que no haya odio, porque si yo peleo con éste hermano, cuando vaya a su pueblo me van a pegar. Y ¿cuándo va a terminar? Lo que podemos (hacer) es ayudarlo a ser un hombre pacífico. Pues eso es lo que nos enseña la religión".

Para algún otro máasewal del sureste de Yucatán la guerra de castas

"... fue ocasionada por los sacerdotes quiénes obligaban a los padres de familia a llevar a sus hijas al convento cuando cumplían la edad de catorce años, esto fue descubierto por Cecilio Chí de Tepich, Quintana Roo, que se levantó en armas. Por eso lo recordamos: por la libertad que tenemos".

Y es en ese contexto, en el de guerra, que surgió una forma de llamar a algunos "extranjeros". A los *j-waacho'ob*. Aunque hoy algunas personas declaran conocer la palabra pero no su significado, otros conocen el contenido que refiere directamente a la contienda entre mayas y yucatecos apoyados éstos por el ejército federal. Se traduce *j-waach* como soldado. Este contenido no es común en el norte y poniente de Yucatán. En cambio en esta zona, personas mayas en público, en reuniones, al referirse a los soldados o los militares apostados en la ciudad de Valladolid, hablan de ellos como *j-waacho'ob*.

Pero hay un significado que incluye sentidos denigrantes hacia los *jwaacho'ob*.

"(La palabra *jwaach*, se refiere) a los de la Federación, a los que no tienen pena de hablar y la mayoría es puro marihuano. A las personas que se quitan de Tabasco, Chiapanecos, nosotros los llamamos *jwaach*, porque ellos son mayormente maleantes".

"Son las personas que se quitan de un estado y bajan a vivir a Yucatán, nosotros los llamamos o los conocemos por *jwaach* y además son hombres bravos y rebeldes".

Hoy esta región parece librada de la violencia, al menos de la armada. Sus nexos con el gobierno y sus líderes cooptados buscan básicamente obtener beneficios económicos para ellos y sus comunidades.

"Entonces vino el diputado Cachón y nos explicó todo, entonces de momento busco la escolta, éramos como doce, no necesariamente ejidatarios, organizados como escolta de los antiguos, entonces empecé a ensayar, a prepararlo. Cachón dijo: entre quince días regreso a recibirlo, dijo, si necesitan cartuchos yo los voy a mandar si no yo les traigo el valor. Quedamos de acuerdo y empezamos a prepararnos. A los quince días vino... Pero como era la primera vez hubo un poquito de fallos. Lo que se presentó fue movimiento de armas. Yo me encargué de enseñar eso, ya que fui instructor de servicio militar, por diez años..., la gente con su escopeta. Cuando estuvimos ensayando de la escolta, salíamos al cabo del pueblo... Esa fue la primera vez, la segunda vez fuimos a Chixtok, Tzucacab, atrás de Tiholop. Allí nos reuníamos con el gobierno, llegaron más gente de Yucatán, en escolta del grupo maya. La quinta... el diputado nos llevó hasta Tekax. En Peto había otro partido y no había escoltas de Acción Nacional únicamente del PRI. ... en la escolta sólo quedan trece. Yo soy el capitán, luego sigue el teniente. Ahora ya no hay, se reúnen a platicar nada más. La escolta se consideraba como maya, yo soy maya, la gente del pueblo es maya".²⁰⁵

Los de la "región de las máscaras" ya no son "bravos", pero creen que "por Valladolid", sí hay gente armada. Aunque también, para apoyar al gobierno.

"Una vez un señor me contó que en Kanxoc se llevaron a un general a México, ellos en cuanto llevaron al general a México fueron atrás de él, un tren llenaron, fueron puro-puro armado. Llegaron al frente del Palacio Nacional, fueron recibidos por el Presidente de la República, el general habló con el presidente de la República y dijo: aquí está mi gente, ¿quieres probar? Te voy a demostrar... se enfiló la gente... como quinientas... seiscientas gentes..., bien armados. Entonces en la plaza del Zócalo dispararon las armas: ¡¡¡ uno, dos, tres...¡¡¡; entonces ... presidente ... en cualquier momento que quiera ... aquí estamos para servirle ... ¿Que más les hicieron? . Nada, en lugar que les quiten las armas otras armas les mandaron. Kanxoc tiene muchas armas... bajo tierra tienen las armas. ¿Sabes quien fue el primero que le dio las armas? Iturralde Traconis, desde que fue jefe político de Valladolid. Cada ocho días las están limpiando. Kanxoc, Xocenpich y Xocen están unidas".

²⁰⁵ Al parecer, todo este movimiento era para hacer una representación teatral de la "Primera Chispa de la revolución", en la ciudad de Valladolid.

3. Algunas reflexiones

En este capítulo se ha querido mostrar cómo a pesar de compartir los mayas de la península de Yucatán, una misma lengua y una misma "matriz" cultural, se autoperciben y se nombran de forma diversa, en las distintas regiones de la península. Lo anterior tiene que ver, a) con el tipo de relaciones que los diferentes grupos mayas han mantenido a lo largo de casi 500 años con los sectores dominantes de la Península y b) con el carácter de las relaciones que los mayas de las distintas regiones del territorio peninsular han mantenido entre ellos, incluso desde antes de la conquista española²⁰⁶. En el apéndice de mapas puede el lector consultar una propuesta de distribución de etnónimos en la península.

Ya se ha mencionado previamente que el "estilo" de las relaciones interétnicas en la península de Yucatán, ha sido del siglo XVI a la fecha, en varios sentidos característico. Así, la conquista de Yucatán fue larga y penosa. Y, si bien los mayas de los "cacicazgos" del poniente peninsular recibieron sin demasiada resistencia a los españoles, los pobladores del sur y del oriente, ofrecieron decidida resistencia al conquistador (Chamberlain, 1974)²⁰⁷. Incluso, tan pronto como 1549, los *cupulo'ob*²⁰⁸ de la zona de Valladolid, en el oriente del actual estado de Yucatán, se rebelaron y dieron muerte a sus encomenderos, presumiblemente en el pueblo de Chemax (o Pistemax) y, a lo largo de todo el período colonial, sucedieron revueltas y rebeliones en diversos puntos de Yucatán (Barabas, 1989).

Además instituciones de control indígena persistieron en Yucatán, mucho tiempo después que fueran abolidas en Nueva España y México. Por ejemplo, la encomienda, que en Yucatán, como resultado de las quejas de los criollos yucatecos por la pobreza de la región, se mantuvo hasta 1786 (Gerhard, 1991:46-47). Además, las llamadas repúblicas de indios y los cabildos indígenas, que desaparecieron en

²⁰⁶ La fuentes históricas nos hablan de la antigua y terrible enemistad entre Xius y Cocomes, rivalidad que se muestran de nuevo al iniciar la conquista con una horrible matanza de embajadores Xius de manos de los de Sotuta (Cocomes).

²⁰⁷ Para Bracamonte, fue la de Yucatán, una "conquista inconclusa" (2001).

México, a raíz de la independencia, subsistieron en la península hasta el fin del imperio.

La guerra de castas que estalló en el verano de 1847 en el sur y oriente peninsular ha sido especialmente importante para connotar el carácter de las relaciones interétnicas en la península. Para algunos, producto de los prejuicios y del infundado terror de los criollos yucatecos hacia los *indios* (Bricker, 1989), para otros, resultado abonado día a día por las cotidianas humillaciones y periódicos despojos, persecuciones y violencia real y simbólica a que habían estado sometidos los mayas durante tres siglos (Reed, 1971 y Bartolomé y Barabas, 1977), esta larga guerra tuvo entre sus consecuencias, el surgimiento en las selvas del actual estado de Quintana Roo, de una nueva etnia, a saber, la de los *máasewales*, cuya vida, cultura, historia y futuro ligaban y aún ligan ellos mismos al culto a la llamada "Santísima" Cruz. A pesar de su "reconquista" a principios del siglo XX, de su "integración" a la nación a través de la política cardenista de dotación de tierras a fines de los años treinta y de los esfuerzos de cooptación de sus legítimos líderes por parte del gobierno de Quintana Roo; aún en nuestros días, el culto a la Cruz sigue siendo guía y nudo de la identidad maya *máasewual* (Lizama, 1995).

Fue también en parte consecuencia de esta guerra, el desmembramiento de la península de Yucatán, con la separación de Campeche a fines de los años cincuenta del siglo XIX y finalmente la creación del territorio de Quintana Roo en 1901²⁰⁹.

Gracias a la producción de henequén y su elevado precio en el mercado internacional, en la segunda mitad del siglo XIX y durante el porfiriato, Yucatán fue un verdadero emporio. La riqueza del llamado "oro verde" fue producto del trabajo y de la "esclavitud" de miles de mayas cuyas vidas dependían de los "amos" capitalistas agroexportadores, los dueños de las haciendas.

²⁰⁸ Al momento de la conquista, los mayas del oriente de la península estaban gobernados por gente del linaje Cupul. El apellido Cupul, existen aún y es frecuente sobre todo en la región que circunda a Valladolid y de donde provienen los casos etnográficos del último capítulo.

²⁰⁹ Véase Hoy, 1983:61-62.

Fue la hacienda una "institución total"²¹⁰ que logró "crear" en el norponiente de Yucatán y en la región campechana conocida como Camino Real, un tipo de indígena maya, el llamado *peón de hacienda* quien según el decir de los poderosos de la época "sólo entendía por las espaldas"²¹¹ y que después de años de gobiernos "revolucionarios", pasó a ser llamado *mestizo*.

La llegada de la revolución a la península se hizo sentir sobre todo en las regiones arriba mencionadas, a través de gobiernos populares y "socialistas"²¹². La ideología y las políticas incorporacionistas de estos gobiernos, que proponían la admiración de los "mayas arqueológicos" y la "superación" del maya contemporáneo, contribuyeron al surgimiento de dos nuevas formas identitarias.

Una forma por demás interesante de esta identidad podría ser entendida como la de los *descendientes de los mayas*. Es propia de hijos de los llamados en Yucatán y Campeche *mestizos*. Han concurrido a la escuela, son maestros, promotores, ingenieros, médicos. Admiran a sus ancestros, sobre todo a los del pasado remoto y sobre dicho pasado y sus glorias construyen una identidad afirmativa que sin embargo, busca la "superación" de las manifestaciones más "atrasadas" de la forma de vida actual de los mayas. De cierta forma, podría ser definida *grosso modo* como una identidad indigenista.

Otra forma de la identidad maya en esta región es la de los *mestizos*. Tienen por lengua materna el maya, son campesinos pobres y asalariados. Visten las mujeres de "hipil" y el hombre conserva algunos de los rasgos de la indumentaria de *mestizo* (alpargatas, sombrero). Apenas logran enviar a sus hijos a la escuela y por lo general piensan que son pobres porque siempre han sido pobres. Sus hijos, cuando logran un trabajo bien remunerado y entran en contacto cotidiano con la gente de la ciudad suelen considerarse *wíiros*, gente poco educada y sin

²¹⁰ Goffman, 1970b.

²¹¹ La frase alude a la ideología dominante que concebía al maya-peón, como un ser poco menos que idiota que sólo obedecía a base de latigazos. Una versión de la vida de los mayas en las haciendas henequeneras puede verse en el trabajo de Narcisa Trujillo (1977).

²¹² La historia de Campeche y la de sus comunidades indígenas está aún despegando. Así, Ramayo (1997) se ha quejado del escaso conocimiento que todavía se tiene hoy sobre los llamados (en la segunda mitad del siglo XIX) "mayas pacíficos" de la región de la "montaña" en el sur de los "Chenes". Una aproximación a la historia agraria de los mayas de los Chenes puede verse en Schüren (2001: 285-318).

conocimiento de las cosas importantes. En la ciudad, hablan maya entre ellos pero también tienden a negar ante los no mayas, su conocimiento de la lengua materna. Por lo general, ignoran que sus antepasados son los mundialmente admirados mayas.

Entre las generaciones mayores de las poblaciones mayas del sur y en el oriente del estado, en el *hinterland* de la ciudad de Valladolid, los *máasewales* yucatecos se perciben como milperos, pobres, hablantes de maya. Su escaso contacto por muchos años con los *ts'uules*, ha contribuido a una identidad menos estigmatizada que la de otras regiones de Yucatán y Campeche, más expuestas de manera cotidiana al dominio del blanco, del criollo, del "rico", del "patrón", del "otro". Es la zona donde se conservan y reproducen con mayor riqueza las ceremonias agrícolas y los rituales de paso.

En la oficialmente denominada "zona maya" del centro de Quintana Roo, los "*máasewales*", son los descendientes de los rebeldes que lucharon contra los criollos de Yucatán y Campeche durante la guerra de castas. Tiene muy claro su origen histórico como hijos de la guerra y devotos de la Santísima Cruz. Sus ancestros y líderes fueron poderosos y negociaron en pie de igualdad con las autoridades yucatecas y beliceñas del siglo XIX. "Integrados" a la vida nacional en el cardenismo que les repartió tierras²¹³, hoy viven "conectados" con el mundo a través del turismo²¹⁴ de cuyas empresas son dependientes, de los medios de comunicación satelital (Rodríguez, 2000) y de la presencia de organizaciones no gubernamentales. Son quizá los mayas peninsulares menos estigmatizados.

Puede decirse que la identidad maya, salvo las excepciones del sur-oriente de Yucatán y del centro de Quintana Roo, es una identidad estigmatizada; o para decirlo en términos de Erikson, una identidad entregada.

El puñado de organizaciones indígenas que han surgido desde los años ochenta del siglo XX en los tres estados de la península, centran su lucha en la recuperación de los aspectos más destacados de la cultura maya como son la lengua, la literatura, los rituales colectivos. En el caso de Yucatán participan en

²¹³ Irónicamente, tierras que los *máasewalo'ob* consideraban propias porque lo habían sido de sus ancestros y cuyos verdaderos "dueños" no eran humanos (Villa, 1978; Hostetteler, 1996).

²¹⁴ Véase Juárez, 2002:34-67.

consultas sobre legislación indígena convocados por el congreso del estado, con posiciones políticas que los acercan a uno u otro de los partidos políticos más importantes. Tienen una autoimagen positiva.

Los más politizados, saben que sus antepasados participaron y crearon una civilización compleja y sofisticada y que sus "abuelos" sufrieron el yugo de diferentes instituciones explotadoras y deculturadoras. Otros se sienten parte de una cultura muy antigua cuya resistencia y persistencia futura está fuera de toda duda.²¹⁵

Quizá la suerte de los mayas, sea la de otras etnias del mundo. La de una identidad sustentada en la lengua y en la práctica de ciertos rituales como emblemas de su relación con el pasado, con los ancestros. El éxito de organizaciones mayas que reivindican un *ethos* alternativo al del *ts'uul* dependerá en parte del compromiso de la sociedad regional con la idea de que la pluralidad cultural es un tesoro y no una carga que se "arrastra".

A mediados del siglo XIX, en plena guerra de castas, el intelectual criollo campechano Justo Sierra O'Reylly escribía: "... yo quisiera hoy que desapareciera esa raza maldita y jamás volviera a aparecer entre nosotros"²¹⁶. Hoy, después de más de ciento cincuenta años del estallamiento de dicho conflicto interétnico, de los Acuerdos de San Andrés y de la llamada Ley Indígena, la estatua de tan "ilustre" intelectual, se alza en una de las glorietas de la avenida de mayor simbolismo como emblema de la identidad meridana: el Paseo Montejo. Y desde el verano de 2010, las estatuas de los Montejo, conquistadores de la península, fue erigida en el extremo sur del mismo Paseo Montejo bajo los auspicios del ayuntamiento panista de entonces Y, no obstante las protestas ciudadanas, la actual alcaldesa del Revolucionario Institucional la mantiene, sin al parecer entender que estas estatuas son hoy un anacronismo.

²¹⁵ En noviembre de 2008 asistí como ponente en Chetumal a un encuentro denominado Foro Región Maya, organizado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y los Institutos de Cultura de los estados de la región sur-sureste. Por la mañana había yo presentado mi ponencia sobre la cultura y la sociedad mayas de hoy. Después de la comida, se acercó a mí un *jmeen* que ejerce su magisterio en la zona de "los chenes" en Campeche. Me dijo que no me preocupara por los mayas, que ellos eran fuertes y que siempre había podido sobrevivir.

²¹⁶ Véase Mena Brito, 1965, tomo I:13.

CAPÍTULO V

ORGANIZACIONES RELIGIOSO-CEREMONIALES EN EL ORIENTE DE YUCATÁN

En los capítulos previos se han hecho diferentes acercamientos al tema de las identidades colectivas y las identidades étnicas en la península en general y en Yucatán en particular. Sobre todo en el capítulo previo, se ha visto como los mayas del sur y del oriente de Yucatán describen su pertenencia étnica en parte como la participación en y la reproducción de algunos rituales, sobre todo, aquellos relacionados con la actividad agrícola. En este apartado intentaré explorar en que medida las organizaciones existentes en el oriente de Yucatán para rendir culto al (a la) santo(a) patrón(a) son vistas por los participantes como una manera de "conservar las tradiciones heredadas de los abuelos" y específicamente como un diacrítico que los distingue de los no mayas de la región.

Un aspecto de estos dos objetivos es mostrar cómo los y las mayas de las comunidades y localidades del *hinterland* vallisoletano redefinen, resignifican, combinan y refuncionalizan las "propuestas" que les vienen de la jerarquía católica y su capacidad de convertir la cultura impuesta en cultura apropiada y de integrarla con la cultura propia (Bonfil, 1987).

1. Cuatro "modelos" organizacionales

En la Península de Yucatán, las organizaciones religioso-ceremoniales de nivel comunitario, derivan de cuando menos cuatro instituciones: el llamado *kuuch* (de origen prehispánico), la cofradía (de origen colonial), el sistema de guardias o compañías (primera mitad del siglo XIX) y el gremio (segunda mitad del siglo XIX). A partir de estos cuatro "modelos", las comunidades mayas han ido incorporando, reinterpretando y refuncionalizando elementos y aspectos que provienen de uno y de otro.

Si bien la península de Yucatán fue quizá "descubierta" desde el cuarto viaje de Colón, su conquista como se ha dicho ya, fue difícil. Aunque es cierto que, como en otras partes de México, algunas de las "etnias" o "linajes" que en ella habitaban ofrecieron su ayuda desde muy pronto a los conquistadores (por ejemplo, los Xius del sur de Yucatán), otros tuvieron una actitud ambivalente, cambiante (como los Canules del poniente) y otros más como los Cupules (de la región de Zací, Valladolid, en el oriente) opusieron tenaz resistencia a los invasores, extranjeros.

La evangelización de Yucatán estuvo a cargo de la orden franciscana que como hemos visto, se encargó muy pronto de poner a las comunidades preexistentes y a las que surgieron de las reducciones y congregaciones, bajo el patrocinio de un santo patrón. Con la llegada de los *k'ul winiko'ob* (los sacerdotes) llegó también el culto a los santos y las fiestas y celebraciones en su honor.

Antes de la conquista, probablemente, la forma organizativa para la celebración de las fiestas y los rituales que los calendarios prehispánicos señalaban, era muy parecida a la que en esta parte describiremos como *kuuch*. Se trata de una institución en la que una persona de la comunidad se pone al frente de la celebración, pero recibe ayuda en maíz, aves y trabajo, de sus parientes y vecinos.

En las comunidades del Yucatán colonial, como en otras regiones de México, la cofradía "... no se desarrolló en la forma hispánica común que introdujeron los misioneros franciscanos: una hermandad laica que se sostenía de donativos individuales, dedicada al culto de un santo en particular y cuyo objetivo era el beneficio espiritual de sus miembros". En manos de los mayas la cofradía y su empresa económica, la estancia ganadera, fueron la expresión por excelencia de la comunidad corporativa (Farriss, 1991:136).

Si bien las cofradías españolas de corte urbano funcionaron bien en las ciudades en las que se desarrollaron gremios de artesanos, no se adaptaban de la misma forma a la sociedad campesina cuya religiosidad estaba basada en líneas de parentesco y territorios comunes (Farriss, 1984: 413). Así, redefinida a partir de las relaciones de parentesco y conducida en gran medida por los mismos líderes y

autoridades de las repúblicas de indios, la cofradía *mayanizada* llegó a ser *la comunidad* y sus "encargados servían simultánea o alternativamente en los puestos civiles del cabildo" (1984: 414).

El "el culto a los santos fue la principal empresa corporativa de los mayas coloniales...." (1984:497). Los dos aspectos, religioso y económico de la cofradía se concretan en sus cargos principales: patrón, mayordomo, prioste, escribano, mayol y vaqueros. Además, con fines de acopio de recursos necesarios para el financiamiento de algunas actividades culturales y ceremoniales se nombraban *diputados* (Negroe, 1984: 16).

Por otro lado, el sistema de guardias (compañías) propio de las comunidades mayas macehuales de Quintana Roo surgidas como resultado de la guerra de castas, es la síntesis de dos instituciones, a saber, la cofradía, pero sobre todo, de la organización de la "milicia yucateca". Si bien durante la época colonial los mayas no podían portar armas, después de la independencia y sobre todo a raíz de la guerra con Texas y las batallas internas entre centralistas y federalistas, los distintos bandos en contienda, reclutaron voluntarios en las comunidades para la milicia. Renuentes en un principio a enrolarse, "... con el tiempo les fue gustando el sonido del clarín y el tambor, la emoción del combate y el orgullo de la victoria lograda" (Reed, 1971: 54). Fue así como los mayas del siglo XIX, "... descubrieron su poder y comprendieron quien era su verdadero enemigo" (Reed: 1971:54). Llegó a ser así la organización militar maya, columna vertebral de la resistencia y en el sur y oriente de la península, los antiguos *batabo'ob* se pusieron al frente de compañías militares de mayas que ganaban victorias a los blancos de uno y de otro bando.

Finalmente el gremio, es una institución de culto religioso que aparece, en el Yucatán "moderno" a fines del siglo XIX y retoma también algunos elementos de la cofradía pero en su versión urbana. Como se verá, organizado originalmente a partir de oficios y ocupaciones, llegó a otras villas y pueblos yucatecos desde principios del XX y fue redefinido por los campesinos mayas. Hoy, si bien su prestigio e influencia en las ciudades ha disminuido mucho, en las comunidades rurales, en su versión *mayanizada* adquiere cada día mayor influencia.

En los ochentas, los antropólogos yucatecos iniciaron el estudio de las prácticas del catolicismo popular en el estado (Fernández, 1988 y 1990). Fueron sobre todo los gremios las instituciones que atrajeron su atención pues, si bien en los años treinta los investigadores de la Institución Carnegie, habían descrito las "fiestas del pueblo" en Yucatán como una forma de catolicismo tradicional propio de las comunidades apartadas y no tocadas por la modernización, en sus trabajos, estos autores (Redfield, 1944, Hansen y Bastarrachea, 1984) poco mencionaban los gremios y cuando lo hacían les vaticinaban la misma suerte que a todas aquellas instituciones sociales "tradicionales".

No debe dejar de tomarse en cuenta cuando Redfield, Villa Rojas y Hansen llevaron a cabo sus investigaciones en Yucatán, todavía se respiraban en la entidad aires de socialismo y anticlericalismo, circunstancia ésta que pudo haber inclinado las conclusiones hacia un futuro en línea recta hacia la secularización.

Como se ha dicho repetidas veces, Redfield y asociados se equivocaron en el anuncio de la secularización inminente de la sociedad yucateca. Pero además, en la segunda mitad del siglo XX, todo parecía indicar, para el caso de los gremios, que éstos, si bien por un lado habían perdido presencia entre los yucatecos de clase alta, por otro, los pobres, los campesinos, los "mayeros" de los pueblos, los habitantes de algunos antiguos barrios de Mérida y de las colonias populares del sur de la ciudad, recurrían al gremio como forma de organización para cumplir con las actividades sociales y religiosas que el culto a los santos conlleva²¹⁷.

Cuando empecé mi investigación en la zona de Valladolid, mi intención era estudiar precisamente los gremios. Algunos meses previos en Valladolid y sus alrededores y mis primeras preguntas a los participantes en las celebraciones a los santos, me llevaron a plantear un estudio de gremios que permitiera comparar las experiencias religiosas de dos regiones con historias económicas y sociales diferenciadas de Yucatán. Con el transcurso del tiempo y tras una lucha no

²¹⁷ En los últimos veinte años además, los gremios ha recibido apoyo ideológico, político y económico, pues algunas instituciones de promoción de las culturas indígena y popular como por ejemplo, la Dirección de Culturas Populares (DGCP) y el anterior Instituto Nacional Indigenista (INI) tienen programas que incluyen la dotación de recursos económicos a grupos organizados cuyo objetivo es la "creación o la difusión cultural". A principios de la década pasada, un funcionario del antiguo Instituto Nacional Indigenista se quejó de que algunos campesinos habían hecho de los

completamente ganada contra mi socialización festiva primaria en la ex- zona henequenera, llegué a entender que para le gente de la región de Valladolid los gremios son una cosa y la "fiesta" es otra. Empecé entonces a tratar de entender la lógica organizativa y el sentido de cada una de estas instituciones.

Llamaba mi atención que en los pueblos mayas pequeños, los gremios eran sólo uno o dos (en vez de dieciséis como ocurre en Valladolid), lo cual quise explicar entonces por las razones obvias del reducido tamaño de población y falta de diferenciación ocupacional y social.

Por último, una institución y forma organizativa apareció en las entrevistas: el *kuuch*. Nunca había reparado especialmente en los dos trabajos que antes habían reportado esta institución: uno en la época moderna (Redfield y Villa Rojas, 1964) y otro para la época prehispánica (Pohl, 1981). Poco después y para mi consuelo me enteré que incluso los mismos pobladores "ricos" de una villa (Temozón) en el oriente del estado, tampoco conocía de la existencia de esta institución con la que convivía desde hacía varios siglos²¹⁸. Por fin obtuve lo que creo son en la actualidad las tres formas organizacionales del catolicismo popular en la zona de Valladolid (en Yucatán no existe sistema de compañías como en Quintana Roo). Las características de esta formas de organización parecen provenir a su vez de tres instituciones previas diferentes, a saber: el *kuuch* prehispánico, la cofradía "mayanizada" (Farriss, 1992) y el gremio tal y como fue impulsado en el siglo XIX por el obispo más famoso e instruido que haya tenido Yucatán: Crecencio Carrillo y Ancona.

Dos de estas formas organizativas cuando menos aparecen en distintos contextos, entrelazadas, parcialmente, incorporada una a otra (por ejemplo, cuando la celebración al santo incluye un sólo "gremio" se trata en realidad del *kuuch* al que la gente en este caso llama gremio), tomando el nombre una de otra.

gremios un "modus vivendi", para obtener dinero de las instituciones oficiales.

²¹⁸ Redfield (1944) dedica unas cuantas líneas al *kuuch* al que considera sin mayor trascendencia. El etnógrafo "lírico", Santiago Pacheco (1959:39), cuando escribe (dos cuartillas) sobre el *kuuch* lo menciona junto con otras costumbres que "afortunadamente" (*sic*) están casi desaparecidas. Más recientemente, Boccara (1995) nos habla muy brevemente del *kuuch* como una institución fragmentada y marginal en la zona oriente de Yucatán.

Finalmente, cuando empecé a visitar a mediados de los años noventas del siglo XX, como parte de mi participación en un proyecto arqueológico en la zona de Ek' Balám, la comunidad maya de Hunukú, también en el oriente yucateco, conocí otra forma de organizar las celebraciones en honor del santo patrón. Me refiero al "sistema de diputados", sistema que también aparece en los trabajos de Redfield y Villa pero de una forma poco destacada. Se trata como se verá, de la versión contemporánea de la cofradía colonial y está, en las comunidades mayas y villas de Yucatán encargada de la organización de la llamada "fiesta" o "fiesta del pueblo". Llamaré en este trabajo a esta forma de organización, el sistema de "diputados de fiesta".

Las formas otras dos formas organizativas previamente citadas (*kuuch* y gremio), tienen que ver con el culto al santo patrón u otros santos, pero quienes se incorporan año con año a prestar su cargo en ellas, no organizan ni gestionan una "fiesta", según la terminología regional.

En lo que sigue presentaré el "modelo" de cada una de estas organizaciones y en su caso algunos ejemplos empíricos concretos para ilustrar su funcionamiento.

2. "Lo antiguo": el *kuuch*

Dos textos se han ocupado uno en forma breve, otro de manera más extensa, del *kuuch*. En el primero, en el de Redfield y Villa Rojas (1964) la descripción se centra en las prácticas, en el segundo, en el de Pohl (1981), en los significados.

A continuación una breve síntesis del contenido de ambos textos.

a).- "La fiesta del pueblo"

En el libro tan conocido en la etnografía mexicana, *Chan Kom. A Maya Village* de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, publicado originalmente en 1934, hay un apartado de cinco páginas -- escrito por Villa Rojas -- de un total de 230 de texto, en el que el antropólogo yucateco describe la "fiesta" de X- Kalakdzonot, una "ranchería" cercana a Chan Kom. Se trata una fiesta, de dos días de duración, en

honor de la Santa Cruz (el 3 de Mayo) y Villa Rojas explica que en el propio Chan Kom ya no hay fiesta²¹⁹.

a.1).- La descripción de Villa presenta el inicio del festejo, con la elevación del Yaxche²²⁰ (ceiba, *ceiba petandra*)²²¹ en el centro del ruedo o *K'axche'* (maderos amarrados) la víspera del *kuuch* y su conclusión con la corrida de toros el día del *kuuch*. La ceremonia del *kuuch* propiamente dicha, tiene lugar después de la comida de este día y consiste básicamente en la representación ritual del cambio de la obligación, del traspaso de la carga, del *kuuch* (carga, carga, oficio), de un hombre del pueblo a otro. Según Villa Rojas, estrictamente hablando, el *kuuch* es: una vara decorada de la cual cuelgan banderolas de muchos colores, paquetes de cigarros, muñecas de trapo y panes de trigo en forma de águila²²².

"At noon the present **cargador**, together with his wife and his associate organizers, the *nakulob*, go to the house of the future **cargador**, whom he thereupon invites to his house, that he may deliver to him the **carga**, or *cuch*. On a table the *kulelob* place a cross, a clay vessel containing the cooked head of a pig, a pile of tortillas, several bottles of rum, and on a little plate some cigarettes. The present **cargador** carries the *cuch*: a decorated pole from which hang many-colored paper streamers, packages of cigarettes, cloth dolls, and loaves of wheat bread made in the form of an eagle".

Un *cargador* entrega, el otro *cargador* recibe. Finalmente éste y sus ayudantes para el próximo año, esto es, sus *nakulo'ob*, cargan todo lo que les fue entregado y que permanece hasta entonces sobre una mesa y danzan alrededor de

²¹⁹ Actualmente Chan Kom celebra su fiesta en honor de San Diego de Alcalá en el mes de Noviembre. El ruedo para las corridas no se construye como en otros pueblos en el centro del pueblo que en este caso está ocupado por un parque que incluye el cenote, mismo que explica el surgimiento del pueblo a fines del siglo XIX. El ruedo con su ceibo o *yaxche'* plantado en el centro es construido en un terreno ubicado detrás de las oficinas de gobierno. La iglesia, pequeña y moderna, mira al oriente (a diferencia de la gran mayoría de las de Yucatán que miran al poniente) y para la fiesta del santo se decora con todo tipo de flores y adornos que la "industria del consumo de masas" produce y que los de Chan Kom seguramente obtienen en Can Cun.

²²⁰ "In a moment appear a number of half-drunk and sweating men, their faces contorted by happy shouts; they are carrying on their shoulders the great trunk of a ceiba tree. This is made firm in the center of the *kax-che*; it will serve to tie the bulls to. By the shouting and clamor which the act occasions one can tell the bringing of this tree from the bush to the enclosure is an interesting and important part of the fiesta" (Redfield y Villa, 1934, p. 153).

²²¹ El simbolismo del *Yaxche'* en la religión maya prehispánica y moderna es riquísimo.

²²² Estas varas decoradas son los ramilletes; aparecen en el *kuuch*, los gremios y las fiestas en el oriente de Yucatán en la zona de Valladolid. Para un apoyo visual al contenido de este apartado véase el apéndice de fotografías.

la mesa. Enseguida todos los objetos que forman el *kuuch* se reparten entre los *nakulo'ob* quienes deberán entregar al año siguiente el doble de lo que recibieron.²²³

a.2).- Otras prácticas rituales del *kuuch* tiene lugar después de la cena de la víspera. Se trata a) de una procesión de casa del cargador al oratorio de la Santa Cruz y b) de la novena que enseguida ahí se lleva a cabo. A la novena sigue una procesión que el cargador y otros hombres allegados hacen a la casa del futuro cargador donde éste distribuye ron y cigarros entre los hombres presentes y les solicita su ayuda para hacer la fiesta el año entrante. Enseguida el cargador y el futuro cargador se dirigen al oratorio de la localidad toman la Santa Cruz y caminan hacia la "enramada" construida cerca de la casa del cargador y donde ante el Santo²²⁴ se lleva a cabo el baile de la jarana que finaliza con la llegada del día y con los notas de una pieza musical llamada el torito.

Por la tarde, después de la comida, hacia las cuatro, tiene lugar como ya se vio, el cambio de *kuuch*. Viene enseguida la corrida con la participación de toreros que son jóvenes de la comunidad. Los toros no son muertos pues deben ser devueltos a quienes los prestaron. Con la corrida, acaba la "fiesta".

a.3).- Los papeles sociales más importantes de esta ceremonia son en primer lugar los de los cargadores, o sea el cargador en turno y el futuro cargador. Sus obligaciones y derechos rituales son diferentes. I.- Al cargador en turno corresponde presidir la procesión al oratorio y el rosario que allí se reza la víspera, ir después del rosario a casa del futuro cargador y pedirle se haga cargo de la obligación ritual el año entrante, presidir la jarana que esa noche se baila en honor del santo; al otro día, atender a los invitados locales y de otras comunidades, ir a casa del futuro cargador para invitarlo a su propia casa a recibir el *kuuch*, entregar el *kuuch*, en este momento dirigirse al futuro cargador con la siguientes palabras: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, yo te entrego este *cuch* y lo que está encima de la mesa, para que hagas el próximo año tú fiesta a la Santa Cruz"²²⁵.

²²³ Redfield y Villa, 1934: 153-5.

²²⁴ La Santa Cruz.

²²⁵ Entre las obligaciones del cargador, Redfield y Villa anotan: la contratación de los músicos, ver que haya suficiente comida para los invitados, servirles comida en su casa y proveer albergue a los invitados (lugar citado:157).

Al futuro cargador le corresponde, el día de la víspera, en su casa, repartir ron y cigarros con el objeto de conseguir apoyos para el siguiente año y acompañar al cargador en turno en algunas partes del ritual. Su mayor desempeño tiene lugar cuando recibe ritual y públicamente el *kuuch* y danza con sus *nakulo'ob* cargando los símbolos de la obligación ritual contraída.²²⁶ A las palabras que le dirige el cargador en turno cuando le entrega el *kuuch*, el futuro cargador responde: "Gracias, señor, si el señor nos da vida y salud, prometo hacerlo".

Están además los *nakulo'ob* o ayudantes de los cargadores en turno y futuro respectivamente. Ellos comparten las obligaciones del cargador, ayudan a financiar la fiesta y a conseguir albergue para los invitados. Su mayor desempeño ritual tiene lugar cuando el futuro cargador recibe el *kuuch* y danzan llevando parte de los objetos que constituyen el *kuuch* junto con el cargador, haciendo público compromiso con su cargo para el próximo año.

Otros papeles sociales son desempeñados por los (dos) *kulelo'ob*²²⁷. El día del santo supervisan constantemente que todos los invitados reciban comida y bebida. Son ellos los que preparan la mesa con la cabeza de cochino²²⁸ y los demás alimentos para hacer la entrega al futuro cargador.

El maestro cantor se encarga de conducir el novenario a la Santa Cruz, que se reza ante el oratorio²²⁹.

La esposa del cargador en turno parece tener como único papel ritual el de acompañar a su esposo a casa del futuro cargador para traerlo a la suya a recibir la carga.

²²⁶ "Lifting up the various objects, these men move around the table, turning about as they go, and dancing a slow dance, with little leaps, while the musicians play the air of the old Spanish song—"la Carbonerita". Afterwards the bread, chocolate, cigarettes and other objects forming de such are divided among the nakulob, who must return, the following year, twice what they receive" (1934: 157).

²²⁷ Son escogidos especialmente, según Redfield y Villa, con el propósito que que sean ellos quienes distribuyan la comida (1934:157, nota a pie de página). Las funciones de los *kulelo'ob* son las de administradores. Se encargan de ver que se distribuya la comida, pero también de ver que todo lo que se entrega en el cambio del *kuuch* sea estrictamente lo establecido. Se dice que puede haber reclamaciones si el futuro cargador no recibe todo lo prescrito. A su vez éste tiene mucho cuidado de en contar lo que está recibiendo.

²²⁸ Se trata de la cabeza horneada de un cerdo que se deposita sobre una charola y se adorna con banderitas de papel de china (véase apéndice de fotografías).

²²⁹ Sobre el papel del maestro cantor en la religiosidad de los pueblos de Yucatán, véase el trabajo de Collins, 1977.

a.4).-La lógica de este tipo de organización en la que un hombre y un grupo de voluntarios adquieren una responsabilidad, una carga que debe ser transferida a otro hombre u otro grupo de hombres mediante un acto ritual, provee a las comunidades de una "self- perpetuating administrative machinery that will keep up the fiesta, year after year" (1934: 156).

a.5).- Redfield y Villa se encargan de aclarar que la corrida de toros no es parte esencial de esta "fiesta" con *kuuch*. Por lo general la corrida de toros implica un tipo de organización "más urbana" (según los dos autores) en la que los diputados y no los cargadores son las figuras centrales. La ritualidad asociada a este tipo de corridas, incluye además de la ceremonia de elevación ritual del *yaxche'* (en algunas comunidades del oriente yucateco, presidida por el especialista religioso maya por excelencia, el *jméen*), otras dos asociadas, a saber, el *tza kab* y el *hadz pach*. Estas ceremonias tienen que ver con creencias mayas relacionadas con los malos vientos, el "dueño del ganado" y la inusual participación de la mujer con los hombres en los bailes de jarana.

a.6).- El sentido del *kuuch* (al que estos autores llaman "fiesta") hace referencia a su significado esencial: cargo o carga voluntaria, asumida como acto de piedad. El cargador se hace responsable por un año de rendir fiesta al santo.

"But each **cargador** gives the fiesta not merely as a personal act of piety, but also as the official representative of the community, wich through an endless succesion of individual members expresses its perpetual devotion (1934:157)".

La obligatoriedad del compromiso que adquiere el futuro cargador sólo es suspendida por la muerte. En la antigüedad si esto ocurría así, el hijo tenía que cumplir la promesa del padre (Landa, 1973: 92). Hoy algunos fieles creen que el incumplimiento de lo prometido se paga con la muerte, como castigo de los(as) santos (as).

a.7).- Llama la atención cómo en este caso, el *kuuch* no involucra a ningún funcionario religioso de nivel: no interviene el sacerdote católico, tampoco al parecer, el sacerdote (*jméen*) maya. La existencia del "maestro cantor" y su actuación en el novenario nos habla, naturalmente, de la historia del catolicismo colonial en la región.

b).- El *kuuch*, los toros y el sacrificio de venados en la época prehispánica.

En su interesante artículo "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing The Ancient Maya **Cuch** Ritual", Mary Pohl (1981) se interesa en mostrar el significado de este ritual, al que ella llama "ritual de cuch"²³⁰ y que se distingue de la fiesta contemporánea, según la autora, precisamente por el contenido de obligación que la palabra *kuuch* conlleva.²³¹

b.1).- A partir del análisis de las representaciones pintadas en vasijas y códices y cuyos elementos centrales son los venados, los sacrificadores y la ceiba, Pohl, concluye que el tema central del *kuuch* prehispánico era el sacrificio de un venado o personaje vestido de venado (*stag impersonator*) por parte de un sacrificador en ocasiones vestido de jaguar. La ceiba al aparecer asociada, por ejemplo en vasijas, a elementos que tienen que ver con la muerte y el nacimiento (por ejemplo, la concha) confieren a este ritual el carácter de una ritual anual de renovación (*renewal ritual*) (1981:519). Además, como la ceiba puede ser asociada también con una antigua deidad, madre de los linajes nobles, el ritual podría ser además una ceremonia de ascensión (1981: 524).

b.2).- Además de la fiesta que los sacerdotes, médicos, hechiceros, cazadores y pescadores celebraban en la época prehispánica durante los meses *Uo* y *Zip*, Pohl rescata dos elementos básicos para apoyar a su hipótesis; a) que en esta fiesta se señalaba a quien debía efectuarla al año siguiente y b) que los pescadores "bendecían un palo alto y gordo y poníanlo enhiesto" (Landa, 1973: 94) estableciendo así, la investigadora, una relación entre estos dos elementos y la designación del nuevo cargador y la plantación ritual del *yaxche'* tal y como lo presentan Redfield y Villa. El hecho de que en algunas vasijas y en el Códice Madrid, la ceiba y el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus yucatanensis*) aparecieran frecuentemente asociados, lleva a la autora a concluir que tanto las vasijas, como el Códice representan el sacrificio ritual de un venado o de un personaje vestido como

²³⁰ En los textos sobre el tema suele aparecer la palabra *cuch*. Aquí se respeta tal grafía cuando así es pertinente, pero más bien se utiliza la forma *kuuch*, que es como suele escribirse actualmente las palabras con el sonido de la "c" fuerte (Bastarrachea y Canto, 2003)

²³¹ Más adelante diré cómo precisamente eso que Redfield y Villa llaman fiesta, es básicamente una ceremonia de *kuuch*, a la que los pobladores de X-Kalakdzonot "adosaron" una corrida de toros.

venado a los pies de un frondoso ceibo. La ceremonia descrita por Redifeld y Villa, así como información sobre rituales, procedente de los altos de Chiapas en los que la muerte de un toro es simulada y representada, llevaban a Pohl a la conclusión de que el antiguo sacrificio ritual del venado a la sombra de la ceiba en la ceremonia antigua del *kuuch*, aparecía transformada en la corrida de toros contemporánea, "The Village Fiesta" de los estudiosos de Chan Kom.

b.3).- No obstante lo interesante de las ideas y conclusiones que aporta en su trabajo, Pohl ha sido recientemente cuestionada por la manera en que ha interpretado las escenas ceiba-venado del Códice de Madrid y que junto con los análisis iconográficos de cerámica y los capítulos sobre fiestas mayas de Landa, constituyen la evidencia principal para apoyar sus propuestas.

Al respecto Christopher L. von Nagy (1996) en su trabajo sobre los almanaques del Códice de Madrid comenta en relación al artículo de Pohl:

"Indeed, the iconography of the almanacs does not fit Pohl's proposed **cuch** ritual, and the text does not seem to support it either. Specifically, her analysis must account for the presence of the other subsistence animals shown in contexts similar to that of the deer in the Madrid Codex" (1996: 30).

Según von Nagy en los almanaques del Códice Madrid aparecen representados diversos animales (venados, armadillos, pavos, pájaros) lazados, atrapados, empalados, "enredados" por lo que las representaciones "deer-rope-tree symbolism", deber ser interpretadas "in terms of trapping deer and not as part of the **cuch** rite" (:30).

Por otra parte, según von Nagy no parece que el árbol pintado en estos casos sea una ceiba pues se ve diferente a otras ceibas representadas en otras partes del mismo código. Es probable que el árbol representado sea el llamado *zinanche*' (árbol-alacrán, *Zanthoxylum caribaeum* Lam.) y que según Thompson refiere al participio (*zinan*) de la raíz *zin* del verbo que significa lazar (von Nagy: 95-6).

b.4).- Como se verá adelante, exceptuando el caso que narran Redfield y Villa, no conozco en la zona de Valladolid, ningún *kuuch* que incluya corrida de toros²³², los

²³² Es posible que esto ya no sea estrictamente cierto, porque con la expropiación que de algunas fiestas religiosas están llevando a cabo en Yucatán las compañías cerveceras y los comerciantes de las cabeceras municipales, se de casos en los que celebraciones religiosas que en el oriente de

mismos autores aclaran que la corrida "no es una parte esencial del *kuuch*". Por lo que el ejemplo yucateco del *kuuch* que utiliza Pohl para sustentar su trabajo no representa la generalidad contemporánea.

b.5).- Un aspecto central en los planteamientos de Pohl es el análisis que hace de la llamada vasija Calkehtok y que la autora describe en función de un ceremonial de cambio de *kuuch* con significados, como vimos ya, relacionados con la fertilidad y en parte también con rituales de ascensión al poder. A fines de los años setenta Montoliú (1976/7: 976-7) había interpretado la iconografía de esta vasija de la siguiente manera:

"La relación que hay entre el hecho de que el venado pierde la cornamenta hacia el mes de marzo y el de que es la época en que se comienza a labrar los campos y a preparar las siembras, nos hace pensar que esta escena pudiera ser una representación de los fenómenos de la fecundidad-fertilidad de la tierra y de la renovación anual de las plantas. El venado que aparece en el instante de perder los cuernos está representado conforme a la ley de la magia simpática; es decir de la misma manera que el animal pierde sus cuernos y más tarde los recobra, la tierra renueva cada año las plantas que son el sustento del hombre (:152)".

Esto es, que si bien las dos investigadoras ven en la vasija Calkehtok rituales de fertilidad, en el caso de la interpretación de Pohl se trata de un ritual que subraya la responsabilidad de algunos hombres y probablemente de los hombres nobles (*almejeno'ob* en el caso de los mayas yucatecos) de la comunidad y su obligación de garantizar la renovación anual de la vida social y natural del pueblo.

c).- Las fiestas mayas de Fray Diego de Landa y el símbolo del *kuuch*

La "etnografía" más antigua sobre los mayas de Yucatán, es la obra del fraile franciscano Diego de Landa. En su libro, *La relación de las cosas de Yucatán* (1973), el religioso nos habla entre otras "cosas" de la "cuenta del año yucateco" y en relación con esto, de sus fiestas y celebraciones.

Para empezar, el franciscano español nos dice:

"Que muchas veces gastan en un banquete lo que en muchos días mercadeando y trompeando, ganaban; y que tienen dos maneras de hacer estas fiestas. La primera, que es de los señores y gente principal, obliga a cada uno de los convidados a que

Yucatán (como los gremios o el *kuuch*) no incluían corridas, las están teniendo por el beneficio económico que suponen.

hagan otro tal convite y que den a cada uno de los convidados un ave asada, pan y bebida de cacao en abundancia y al fin del convite suelen dar a cada uno una manta para cubrirse y un banquillo y el vaso más galano que pueden, y si muere alguno de ellos es obligada la casa o sus parientes a pagar el convite. (1973:38).

Estamos así ante la cuestión tan discutida en la literatura sobre sistema de cargos²³³ acerca del patrocinio individual de las celebraciones.

En relación con la ceremonia descrita por Landa en el mes Uo y que Pohl retoma para sostener sus planteamientos sobre el *kuuch*, habría que aceptar que es éste el caso donde de manera más explícita se menciona la designación de, por así decirlo, "un cargador" para el siguiente año, esto es, en términos de la ceremonia contemporánea un, "futuro cargador" o un "cargador entrante"(1973:92)²³⁴.

Así, el cronista describe en los capítulos que van del XXXV al XL de su libro, las ceremonias de los días aciagos, y las fiestas del año nuevo y de los 18 meses del calendario (1973: 63-103). En los meses de Uo y Zip celebraban sus fiestas los sacerdotes, médicos y hechiceros; los cazadores y los pescadores²³⁵. Durante la fiesta de los sacerdotes, llamada en maya *pocam* y que según Tozzer (1941:153) significa "limpieza" (*cleansing*), el "más docto" de ellos abría un libro "... y miraba los pronósticos del año y los declaraba a los presentes, y predicábanles un poco recomendándoles los remedios; y en esta fiesta señalaban, para el otro año, al sacerdote o señor que debía hacerla; y si moría el que señalaban para hacerla, los hijos quedaban obligados a cumplir por el difunto (Landa: 92). Pero el fraile español también agrega que al día siguiente, los médicos y hechiceros después de invocar con oraciones a los dioses de la medicina y bailar la danza *Chan-tun-yab* (que significa gran llaga o herida)²³⁶ "... se sentaban de una parte los varones y de otra las mujeres, y sorteando la fiesta para el otro año, comían de los presentes y emborrachábanse muy sin asco..." (Landa: 93-94).

Aunque Pohl, parece considerar las celebraciones de los meses Uo y Zip como una sola, se trata al parecer de varias fiestas, esto es, como bien Landa deja

²³³ Véase el trabajo de Chance y Taylor (1987).

²³⁴ En el caso de las ceremonias de Año Nuevo del ciclo de 365 días, Landa dice que se celebraban " en casa del principal" (1973: 63-70).

²³⁵ Morley (1972: 238-9) considera que la fiesta de los sacerdotes era en el mes de Uo y las de los médicos y hechiceros, cazadores y pescadores en el mes Zip.

ver: con "devotos" diferentes, deidades diferentes y con anfitriones (¿cargadores?) diferentes.²³⁷

Landa continúa diciendo que, al día siguiente se juntaban los cazadores cuyos dioses estaban relacionados con los venados y finalmente los pescadores quienes bailaban un baile llamado *Chohom*²³⁸ "... y hecho todo bendecían un palo alto y gordo y poníanle enhiesto" (Landa, 1973: 94).

Es esta parte de la ceremonia con una vara, la que Pohl iguala a la plantación del *yaxche'* al centro del rueda y que según ella aparece dibujada en algunas vasijas mayas precolombinas, lo que la lleva a establecer la relación entre la "corrida de toros" contemporánea tal y como se desarrolla en algunas comunidades y el *kuuch* prehispánico.

En relación con la ceiba ritualmente plantada, puede mencionarse la idea de Roys y que Tozzer cita a propósito de la fiesta que en honor de Kukulcan tenía lugar en el mes Xul en Mayapán y después en Maní (Tozzer, 1941:157). La fiesta se llamaba *Chickaban* y un personaje central en ella era el llamado *chic* (pisote) o coati, quien asumía el papel de payaso o bufón. Hay que añadir que otro nombre del Kukulcan, Gugumatz, era pisote. En algunas celebraciones mayas contemporáneas, el *chic* aparece asociado a muchas de las ceremonias en las que se planta una ceiba. Para Roys entonces, *Chickaban* podría ser en realidad *chic haban* de lo que resultaría que el nombre de la fiesta sería "Festival of the **Pisote** and Branches". Por lo que Roys concluye:

"I would not attempt to identify Lands's Kukulcan festival with the **ceiba** or Pole raising ceremony, nor, on the present evidence, necessarily with the Kub pol Keken²³⁹ rite: but I would consider the Kukulcan ceremony as an clear type of one of the annual patron saint festivals, in wich the chic-clown takes a prominent part, to be a reasonable possibility" (en: Tozzer: 175).

²³⁶ Según Roys, citado por Tozzer, 1941: 155.

²³⁷ Morley (1972: 238-9) considera que en el mes Uo, los sacerdotes, médicos, hechiceros, cazadores y pescadores hacían una fiesta todos, y que en el mes zip, los médicos y hechiceros, los cazadores y los pescadores hacían una cada día, uno después de otro, sus respectivas fiestas.

²³⁸ Y que Roys relaciona con la tinta *ch'oh* violeta con que probablemente se pintaran el rostro los devotos (Tozzer, 1941: 156).

²³⁹ Cabeza de cochino.

Si consideramos al *kuuch* como la obligación que una persona asume de celebrar la fiesta anual en honor de un "santo patrón" (por ejemplo, *Ix-chel*, en el caso de los médicos y hechiceros, en el mes Zip), tenemos que, al parecer, como vimos, prácticamente en todas las ceremonias, los costos corrían a cargo de algún "noble o principal". Este es el caso de los festejos de determinados "gremios" (me refiero a los de la época prehispánica, hechiceros, pescadores, cazadores), en los que se nombraba un "cargador" para homenajear a los "patronos" respectivos.

Ya se mencionaron las fiestas de los sacerdotes y de los médicos y hechiceros. En el mes Tzec celebraban "los señores de los colmenares" quienes "se aparejaban en la casa en que se celebraba", por lo que se puede inferir con lógica que se trataba en la de alguno de los susodichos "señores de los colmenares" que fungía así quizá como cargador (Landa, 1973: 96).

En el mes Pax los guerreros celebraban con el Nakom (capitán) su fiesta para pedir suerte en la guerra. En esta fiesta se recibía a señores y principales de los pequeños pueblos circundantes a quienes antes de despedir el Nakom exhortaba encomendándoles "...las fiestas que, en sus pueblos, ellos debían hacer a sus dioses para que el año fuera próspero de mantenimientos. Allá trataban de hacer sus fiestas, las cuáles les duraban según las hacían hasta el mes de Pop ..." Llamaban a esta fiesta Zabacilthan,²⁴⁰ y para celebrarlas "... miraban en el pueblo, entre los más ricos, quien quería hacer esta fiesta y encomendábanle su día..." (Landa: 84).

Los viejos y gente mayor celebraba en el mes Mac una fiesta llamada Tupp Kak (apagar el fuego)²⁴¹ con el objeto de obtener buenas cosechas durante el año. En esta celebración actuaba un personaje que era el único que ayunaba y el encargado de proporcionar el incienso a los sacerdotes. Landa lo llama "muñidor" y el Diccionario de la Real Academia Española lo define como "criado de la cofradía,

²⁴⁰ Al respecto dice Roys, citado por Tozzer, que probablemente *zacacilthan* se refiriera a los "encantamientos" que decían cuando durante estos meses previos al mes pop, mantenían el rostro pintado de negro (con tinta del árbol *sabac che*).

²⁴¹ Según Thompson (citado en Tozzer, 1941: 162-3) algunas fiestas de las descritas por Landa no corresponden a fiestas del mes sino a rituales asociados a los cuatro "quemadores" (*burners*) o períodos de 65 días en que dividían el lapso de 260 del Tonalamtl (*tzolkin*).

que sirve a avisar a los hermanos las fiestas, entierros y otros ejercicios a que deben concurrir".

Además, en el mes Muan, cuando quienes tenía "cacahuates" (cacaotales) celebraban una fiesta en honor de los dioses Ekchuah, Chac, y Hobnil: "Ibanla a hacer a alguna heredad de algunos de ellos, donde sacrificaban un perro manchado por el color del cacao..." (Landa, 1973: 81). Y "...acabado el sacrificio y sus oraciones, comíanse los presentes y bebían dizque no más tres veces del vino, que no llegaban a más, e íbanse a casa del que tenía la fiesta a (su) cargo, y hacíanse unas pasas (sic) con regocijo".

También durante las celebraciones de las fiestas del año nuevo maya, cuyos días **cargadores** sólo podían ser los de nombre Kan, Muluc, Ik, y Cauac, escogían los sacerdotes y señores "... un principal para hacer la fiesta..." y hacían "... una estatua del demonio llamado Kinichahau²⁴² y poníanla en casa del principal en lugar conveniente, y desde allí, teniendo muy limpio y aderezado el camino iban todos juntos con su acostumbrada devoción por la imagen del demonio Chacuuayayab" (1973: 65).

Esto es, al parecer, en todas las fiestas que no fueran fiestas "entre parentelas cuando casan a sus hijos o hacen memoria de las cosas de sus antepasados²⁴³, (1973: 38) los mayas elegían a un principal como "patrocinador individual" de la fiesta, un **cargador** que era relevado por otro al año siguiente.

c.1).- Cabe entonces preguntarse si las pinturas en códices y vasijas de las que habla Pohl refieren a un ritual del *kuuch*, esto es, aluden a cualquier fiesta pública maya precolombina, caracterizadas todas por el patronazgo individual de un señor, noble o principal maya, siendo el símbolo del compromiso del **cargador**, la ceiba, descrita por Landa como un "un palo gordo enhiesto" y pintada en todo su esplendor y simbolismo en códices y vasijas, o si como dicen Redfield y Villa, es el "ramillete": "a pole from wich hangs many-colored paper streamers, packages of cigarretes, cloth dolls, and loaves of wheat bread made in the form of an eagle" (1934: 155) el símbolo del *kuuch* (aunque para estos autores el ramillete "es" el *kuuch*).

²⁴² En el caso de los años que empezaban con el día Muluc.

²⁴³ Se refiere probablemente el culto a los difuntos de familias y linajes.

Es posible imaginarse a la ceiba como la representación de los pronósticos del año, imagen de la "carga" del año, como al parecer sucede al inicio de las fiestas en algunos pueblos de la zona de Valladolid²⁴⁴. En la actualidad, en la mayoría de las poblaciones del oriente del estado, los participantes identifican como los símbolos del *kuuch*, al ramillete y a la cabeza de cochino, como se verá más adelante.

En relación con el ramillete y su importancia ritual, veamos que decía Tozzer a principios de siglo (1982:165).

"Los santos que poseen los mayas actuales son de la iglesia católica. Hay un rito, nativo en su mayor parte que se realiza frente a las imágenes de los santos que han tomado el lugar de los ídolos de los lacandones, y se llama *hahaltan*²⁴⁵. El sacerdote o líder toma en sus manos la vasija de incienso humeante y ora. Como una ofrenda al santo se hace un *hotsilip*,²⁴⁶ un poste sobre el cual se coloca en forma gradual estantes o plataformas, con la menor en la parte superior. Cada uno de estos estantes sostiene una ofrenda de comida para el santo, entre las cuáles hay figuras de pájaros hechas de pan (*tsitsiwa*).

Por otro lado, las vasijas y códices que Pohl cita para apoyar la idea de que representan el ritual del *kuuch* bien podrían también estar retratando a los personajes y a los símbolos de las celebraciones mayas prehispánicas. Un trabajo literario de hace casi un siglo, presenta una "fiesta en Mayapán en el mes de Tzots": la fiesta que seguía a la cacería del venado. Los personajes que aparecen en esta pieza de "literatura maya", los danzantes, las escenas de "teatro" que son representadas, los "baldzames" (bufones, farzantes) que se disfrazan ya de jaguares, ya de pájaros, etc., podrían muy bien servir de guía para "leer" la iconografía de las vasijas que señala Pohl²⁴⁷.

²⁴⁴ En Tikuch, comisaría del municipio de Valladolid, la ceiba que es plantada en el ruedo, es decorada como el ramillete, con diversos objetos que representan cómo va a ser el año (comunicación personal, Antrop. María Elena Peraza (qepd), Centro-INAH, Yucatán). El "cómo va ser el año", puede leerse en el sentido en el que las profecías mayas de los Katunes y de los años, se entienden; como "la carga" del año, la "carga" del Katún, por ejemplo en el Chilam Balam de Chumayel. También así debe entenderse la parte de la ceremonia que en el mes de Uo, como ya vimos celebraban los sacerdotes y en la que éstos miraban en sus libros "... los pronósticos del año y los declaraban a los presentes..." (Landa, 1973:92).

²⁴⁵ *Hahal t'an*, según el Diccionario Maya Cordemex: jurar.

²⁴⁶ *Ho' Ch'ilib*. Ofrecer *ch'ilib*. *Ch'ilibo'ob* son ramitas o varillas de yerbas. *Ch'ilibche'* es un árbol sin hojas, seco con muchas varillas y ramillas (Diccionario Maya Cordemex). *Ho'ch'ilib* es el nombre en maya del ramillete.

²⁴⁷ Manuel Rejón García, 1905.

Además la presencia de "varas y palos" en ceremonias, fue documentada en el siglo pasado por Waldeck que vió también durante el carnaval la danza de las cintas²⁴⁸ en la que:

"Llegan los indios llevando un gran mástil a cuya extremidad están atadas dieciocho²⁴⁹ banderolas de diversos colores y del triple de la longitud de la pértiga. Hacen alto en el lugar donde va a efectuarse el baile, practican un agujero en la tierra, plantan el mástil y lo encajan sólidamente (1930: 86)".

¿Es toda vara ceremonialmente erguida metáfora de la ceiba sagrada de los mayas, símbolo del culto a los santos prehispánicos, coloniales y contemporáneos?

d).- El *kuuch* de nuestros días.

En la zona de Valladolid, la palabra *kuuch* nombra en el campo ritual y festivo, diversas realidades. Primero, hace referencia a una forma organizativa a partir de la cual se reúne un conjunto de jefes de familia para rendir culto al santo, la santa o la virgen patronos de un pueblo, de un barrio o de una familia. Segundo, quien lleva la mayor responsabilidad, "carga" u obligación (en maya *kuuch*) es llamado a veces *el kuuch* y es anfitrión y encargado²⁵⁰ de la celebración. Esto es, la palabra *kuuch* hace referencia también al encargado y a cualquiera que esté al frente de un conjunto de personas reunidas para cumplir una obligación ritual (así como veremos, los encargados de los ramilletes). Tercero, *kuuch*, alude también a la ceremonia, al ritual en honor del santo patrón²⁵¹.

En la región del oriente de Yucatán, la que tiene como centro urbano, Valladolid, hay tres tipos de *kuuch*. En algunos casos se trata de rendir culto a algún santo familiar o que no es considerado patrón comunal. En otros, el *kuuch* se hace en honor del patrón de un barrio y en otros más, se hace en lugar de "la fiesta" y tiene como objetivo realizar el festejo del santo patrono de una comunidad. A

²⁴⁸ Que hoy las compañías de danza folklórica bailan para los turistas en teatros y plazas de Mérida.

²⁴⁹ ¿Tendrá algo que ver el número de cintas con el número de meses del año maya, alude a dos veces el numeral nueve de profundo sentido religioso aún entre los mayas o es simple coincidencia?

²⁵⁰ Equivale al *cargador* del que hablan Redfield y Villa.

²⁵¹ En 1994, escribí por primera vez acerca de un *kuuch* en una villa de la región de Valladolid.

continuación se describe brevemente un *kuuch* del tercer tipo, es el más complejo pero que en líneas generales equivale a cualquier *kuuch* en la región.

d.1).- Los principales "cargos" y papeles sociales y rituales del *kuuch* son los siguientes. Un *kuuch*, encargado, o cargador, que es responsable ante la comunidad de la celebración en su conjunto. Él carga con los mayores gastos y encabeza los principales rituales. Lo ayudan en sus gastos y sus tareas los "nakules" (en maya se diría *nakuko'ob*) que pueden llegar a ser ocasionalmente varias decenas²⁵². El *kuuch*, el encargado, es el "anfitrión" y en su casa se prepara y se sirve la comida ritual por excelencia en la zona: el relleno negro. También a la puerta de su casa tienen lugar las danzas y ceremonias que incluye el *kuuch*.

Los "nakules" ayudan al *kuuch* (cargador) con los gastos que supone la preparación de la comida. En esencia, la obligación de los "nakules" es entregar una determinada cantidad de maíz (suele ser tres y medio kilos) y un ave, para la preparación de la comida ritual.

En todo *kuuch* hay además un cierto número de encargados de "ramilletes" (ramilleteros). Cada encargado de ramillete tiene a su vez "nakules" que lo ayudan con maíz y aves para la preparación de la comida ritual.

De esta forma el *kuuch* como organización, está integrada por varios grupos de gentes, encabezados cada uno, por un *kuuch* o encargado. Tenemos entonces al encargado de mayor responsabilidad, a veces llamado *kuuch* mayor (*nojoch kuuch*) en cuya casa se llevan a cabo los rituales y ceremonias más importantes y los otros "kuuches" (*kuucho'ob*, plural) o encargados de los ramilletes (**ramilleteros**), cada uno presidiendo a un grupo de "nakules" que les ayudan con maíz, aves y casi siempre con trabajo, para la preparación del banquete. En realidad, el día del *kuuch* (entendida como ceremonia, alude al festejo del día del santo y a la entrega de la responsabilidad) suele haber banquetes en varios hogares, con la consiguiente llegada de visitas e invitados locales, foráneos y migrantes, pues así como en casa del *kuuch* mayor se prepara relleno negro, en casa de cada uno de los encargados de los ramilletes también se prepara este tipo de comida.

²⁵²Recientemente estuve en un *kuuch* que tuvo más de treinta *nakules*.

Un personaje llamado en ocasiones *kuleb*²⁵³ acompaña al encargado y a los ramilleteros en sus actividades rituales. Se considera que es el "directivo" de mayor jerarquía del *kuuch* como institución. Por otro lado, en algunas localidades llaman *kuleb* a un especie de administrador que recibe y anota en un cuaderno quienes de los "nakules" han traído los prometidos maíz y ave, a quienes llevan a cabo donaciones de bebidas alcohólicas (aguardiente generalmente) y se ocupa también en verterlas en botellas más pequeñas que se van consumiendo durante las diferentes etapas del ritual que dura dos días.

En alguna fases más importantes del ritual acompañan al *kuuch mayor* y lo asisten para que lleve a cabo de forma correcta los actos del mismo, hombres mayores de la comunidad a quienes se denomina a veces principales (se dice así, "don Concho" es un principal de aquí) pero mas bien "nojoches", versión castellanizada de la palabra maya *nojoch* que significa grande pero sobre todo en este contexto, "gente mayor, importante". Así los "nojoches" o *nojoch máako'ob* de un pueblo, de una localidad, son la gente mayor, la gente importante, la gente de respeto.

El encargado emplea también los servicios de rezadoras que hacen en la iglesia la novena del santo. Además, por lo general, tanto el encargado como los ramilleteros, ocupan a mujeres expertas en preparar y servir las raciones de comida que se ofrece al santo y a los invitados. En algunas comunidades del oriente de Yucatán, llaman en maya a estas expertas en comida ritual "kuses" y se supone que quienes lo desempeñan son verdaderas autoridades en la preparación de banquetes comunales.

Se dice que ni la rezadora ni la *kus* reciben paga por sus servicios; a todas se les retribuye con comida. Durante la preparación de la comida es auxiliada por la esposa del encargado y otras mujeres que acuden a colaborar con el "trajín" que implica dar muerte y limpiar cuando menos 30 aves, preparar el nixtamal y hacer las tortillas. También recibe la ayuda de los hombres que excavan y encienden el horno

²⁵³ No aparece este término en el Diccionario Maya Cordemex. El Chilam Balam de Chumayel cita al *kulem*, que Mediz Bolio traduce como "adorador" (:81) y Redfield y Villa hablan del *kulel* (el Diccionario Maya Cordemex dice que es un asistente del cacique).

subterráneo (*piib*) en el que se entierran para su cocimiento entre cinco y treinta grandes pailas de relleno negro.

d.2).- Desde que son nombrados el año previo, los encargados del *kuuch* y de los ramilletes empiezan a "criar" un cochino y a ahorrar dinero. Aunque los insumos más importantes para la elaboración de la comida ritual, como los chiles y otras especias, el maíz para tortillas y para atole provienen, por lo general, de la milpa; para la preparación de la horchata de arroz, para adquirir aguardiente o ron, cigarros, velas, voladores (cohetes) y lo más importante, "la música", se requiere tener dinero. Cuando hay sacerdote en la zona, debe también pagarse la misa del santo. Para algunos de estos gastos, sobre todo los que significan el pago de "la música", el *kuuch* y los "ramilletteros" suelen ponerse acuerdo para realizar el pago de forma colectiva.

d.3).- Propiamente hablando, el ritual dura un día, que se cuenta desde la víspera y termina el día del santo como a las cinco de la tarde. Antes de que el ritual comience, en casa del encargado y en las de los ramilletteros, en la madrugada, se mata un cerdo y se empieza el trabajo de preparación de la comida. Los "nakules" se presentan con el maíz y las aves prometidas con un año de antelación y hombres y mujeres, amigos, parientes y allegados de los encargados en sus respectivas casas, trabajan, mientras beben y comen, en la preparación del horno subterráneo (*piib*) y en la elaboración de chicharrón, tortillas y por supuesto del relleno negro ²⁵⁴.

Como a las diez de la mañana, el encargado y los ramilletteros cada uno por su cuenta y acompañados de sus esposas llevan a la iglesia y depositan ante el santo en presencia de los priostes y/o sacristanes, platos de chicharrón de cerdo y tortillas. Regresan a sus casas y siguen trabajando en la preparación de la comida bajo la mirada experta de la *kus*.

Pasado el medio día, el cerdo y las aves debidamente condimentadas son depositados en grandes pailas que son enterradas en el horno para su cocimiento. ²⁵⁵

²⁵⁴ Hay que destacar aquí que en las comunidades del oriente yucateco, el relleno negro es siempre de cerdo y aves y también siempre es *pibil*.

²⁵⁵ El horno puede llevar entre cuatro y ocho pailas pero, he visto "*kuuches*" que "entierran" catorce pailas de comida en dos hornos. En una ocasión el párroco de Temozón, villa en la carretera Vallodlid-Tizimín, me comentó que invitado a un *kuuch* en Hunukú (perteneciente a su parroquia) vió en varios hornos (*piibo'ob*) hasta 30 pailas de comida.

Por la tarde, el encargado acompañado de "la orquesta", voladores y del *kuleb* va a la casa de cada uno de los ramilletteros a buscar los ramilletes para llevarlos a la iglesia. Esta etapa ritual del *kuuch* puede durar entre dos y cuatro horas, pues en cada casa se hace una breve ceremonia de recibimiento de los ramilletes. Se fuman cigarros, se reparte aguardiente y a veces los allegados del ramillettero bailan una jarana. Una vez recogidos todos los ramilletes, que pueden ser cuatro o más, son llevados al templo católico donde colgados a manera de "piñatas" en el techo de la nave central del templo. El número de ramilletes que "tiene" un ritual de *kuuch*, habla de la fortaleza cultural y económica de la comunidad.

Por la noche, a las puertas de la casa del *kuuch*, en el atrio de la iglesia, en la cancha o en el "palacio" municipal, se "baila el atole". Muchachas de la comunidad bailan en círculo llevando cada una en la mano una jícara de atole enchilado. Se danza nueve vueltas en un sentido y nueve en otro²⁵⁶. Después se reparte atole entre los asistentes y se baila la "jarana de noche" que termina en la madrugada con la pieza musical llamada "el toro".

Como a las ocho de la mañana se desentierra el relleno negro en las casa del encargado y de los ramilletteros. Enseguida se preparan copiosas porciones que los encargados y sus esposas llevan con música y voladores a la iglesia y depositan ante el santo y en presencia de los priostes y/o sacristanes.

Enseguida el encargado y los ramilletteros cada quien por su lado, toman una paila de relleno negro, tortillas, velas, cigarros y ron y se dirigen en compañía de sus familiares, música, voladores, del *kuleb* y de otros hombres "de respeto" a casa de quienes han aceptado ser encargados del *kuuch* y ramilletes el próximo año.

Esta es quizá la etapa más seria del ritual. Al llegar a la casa de futuro encargado se deposita todo (la carga, el *kuuch*) sobre una mesa que se coloca en el centro de la habitación principal. "La orquesta" toca dos jaranas, mientras se reparte ron, aguardiente o mistela (para las mujeres) y se descansa de la caminata.

Enseguida todos de pie alrededor de la mesa, con gran solemnidad escuchan las palabras que en maya dirige el *kuleb* o algún *nojoch*, a quienes están recibiendo el *kuuch*. En respuesta, con igual seriedad, quienes reciben se comprometen a hacer

²⁵⁶ Es la misma danza que describen Redfield y Villa en el cambio de *kuuch* de Xkalak-Dzonot.

el *kuuch* para el próximo año. Por lo general, quienes reciben la carga, están acompañados también de un hombre mayor o de respeto que recibe en nombre del *kuuch* entrante, el cargo. Las palabras clave que en español destacan de este discurso de "entrega del *kuuch*" que tiene lugar completamente en maya son: SANTO BOCADO Y SANTO SERVICIO y que refieren respectivamente a la comida (el relleno negro) preparada que se ofrece al santo y a la comunidad y, a todo el trabajo realizado (el de decenas de hombres y mujeres) que supone el ritual.

Después en casa del futuro cargador (encargado) la comida recibida es distribuida en ollitas que son llevadas a casa de quienes han aceptado ser los futuros "nakules" del *kuuch* mayor y de los ramilleteros del siguiente año.

En casa del cargador en turno y de los ramilleteros, el banquete con parientes, amigos y conocidos se desarrolla, acudiendo nuevos comensales durante horas hasta que llega el momento del baile de la cabeza de cochino. El cargador y su esposa van a casa del futuro cargador y lo traen "con música" a donde se va a bailar la cabeza de cochino.

A las puertas de casa del cargador o en el atrio de la iglesia, un hombre cargando una charola donde se ha puesto y decorado una cabeza de cerdo horneada, baila junto con los cargadores, sus "nakules", los ramilleteros portando cada uno el propio y otros allegados. La música es la misma que se danzó la noche anterior con las jícaras de atole. En el centro del círculo que forman los danzantes, el *kuleb* y algún otro "dirigente" ante una mesa, llevan con granos de maíz, la cuenta de las vueltas de los bailarines alrededor de la mesa: nueve en un sentido, nueve en otro.

Es ésta una parte alegre de la ceremonia, pues los danzantes llevan a veces botellas de licor de anís y residuos de la harina de maíz que se usó para preparar el atole y, mientras bailan lo arrojan sobre los espectadores. Es común oír en la región que la cabeza de cochino y la danza del mismo nombre son "el símbolo --sic-- del *kuuch*". En lengua maya se dice que la cabeza del cochino es *u chikul kuuch*.

Enseguida la orquesta toca unas jaranas que bailan hombres y mujeres y termina todo nuevamente con la pieza "el toro", en la que las mujeres, "embisten" y

"cornean" a sus parejas, generalmente medio borrachos, quienes caen al suelo ante las risas de los espectadores que no bailan.

Si hay sacerdote en la comunidad, viene enseguida la misa y después la procesión con el santo, acompañado de todos sus ramilletes, en torno a la plaza de la comunidad. Generalmente el sacerdote no participa en la procesión.

d.4).- Como se ve, el financiamiento del *kuuch* es colectivo aunque los cargadores no sólo son los anfitriones y responsables ante la comunidad, sino que cargan con la mayor parte de los gastos de la ceremonia. Si el *kuuch* enferma o fallece la ceremonia no se lleva a cabo. El *kuuch* (encargado o cargador) recibe de los "nakules" las ayudas prometidas un año antes pero tiene que llevar un control estricto de todo lo que recibe²⁵⁷.

Si bien no hay una escala de "cargos" es un hecho que quien se encarga de la obligación ritual, esto es, el cargador y los ramilletteros recibe muestras institucionalizadas de aprecio por parte de la comunidad. Las idas y venidas de las casas de los actuales encargados a las de los futuros encargados se hace siempre bajo el tronar de voladores y a ritmo de marchas y jaranas que toca "la orquesta". En más de una ocasión en estos días los encargados y sus esposas caminan de esta manera "festiva" encabezando al grupo en medio de la calle. La gente sale a la puerta de su casa a verlos pasar, los saluda, etc. Quien pasa exitosamente por estos cargos, prueba ante la comunidad su calidad de hombre confiable, respetuoso y respetable.

Puede decirse en cierta forma, que el *kuuch* es un banquete comunal. Lapso en el que, en principio, cualquiera puede llegar de visita y ser alimentado con comida que igualmente se destina a los dioses, a los santos, a los compañeros de comunidad, a los migrantes, a los invitados de otras comunidades: "el santo bocado es para todos". Todos comen y toman.

El ritual actualiza símbolos antiguos, propios de la cosmovisión maya: las vueltas de la danza del atole y de la cabeza de cochino en un sentido y en otro y que la gente concibe como "amarar y desatar" nuevamente, el numeral nueve y la

²⁵⁷ Como se verá después, en general en estas celebraciones hay gente que coopera con dinero y en este caso el *kuuch* debe llevar un cómputo estricto de "entradas y salidas" por si la comunidad reclamara un entrega de cuentas.

búsqueda del favor del santo a través de la ofrenda de comida. Los encargados y sus esposas se presentan ante el altar del templo de manera respetuosa y dejan sus ofrendas. Si hay alguna oración, ésta es por lo general en silencio. No se espera que al novenario que por encargo del *nojoch kuuch* hace la rezadora en el templo católico, acuda la familia de éste.

En algunas comunidades, los ramilleteros son entendidos como primer ramilletero, segundo ramilletero, etc., y en ese orden se recogen los ramilletes en cuestión la víspera del santo. Esto podría quizá indicar una jerarquía en la que al final los ramilleteros así ordenados llegarían a ser *nojoch "kuuches"*. Pero no parece que ese sea actualmente el caso.

Si bien son básicamente hombres quienes ocupan los papeles rituales de relevancia, las esposas de los cargadores están presentes en una parte importante de las ceremonias. Puede decirse que los compromisos se hacen entre hombres "adultos, serios, responsables" y esto se simboliza con el hecho de que el hombre aparece con su esposa en varias etapas de la celebración.

El *kuuch* no implica "corrida de toros" ni plantación ritual del ceibo. Es cierto que después del baile del atole y de la danza de la cabeza de cochino se baila "la jarana" cuya pieza musical postrera es "el toro". Podría ser que la ceremonia de *kuuch* antigua incluyera solamente las danzas en círculos, con pequeños saltos, nueve veces en un sentido y nueve en otro (atando y desatando). La jarana podría ser algo reciente, incluida en el ritual, porque divierte, sobre todo, el baile de "el toro". También podría tener este baile del toro, un sentido terapéutico más amplio si se considera al toro la representación del desorden y dado que éste, está representado en la danza, por las mujeres, quienes casi siempre derriban a sus parejas masculinas que representan a los toreros.

Por último no parecen ser los ramilletes, ni la ceiba, los símbolos del *kuuch*, del compromiso de financiamiento de la ceremonia. Aquí es la cabeza de cochino, lo que aparece a los ojos de los participantes como el "símbolo del *kuuch*" (*u chikul kuuch*).

Hay que destacar además que es este un ritual que en teoría se llevaba a cabo con gasto de poco dinero. Pues todo lo que se requiere para preparar la

comida proviene de la propia agricultura y de la "fuerza de trabajo festiva" de la comunidad. Se requiere dinero sí, sobre todo para comprar el aguardiente, los cigarros, los voladores y para pagarle a los músicos que acompañan a los encargados en sus idas y venidas de su casa al templo, de su casa a casa de los ramilleteros, de su casa a casa del nuevo encargado, en la danza del atole, en el baile de la jarana, en la danza de la cabeza de cochino. Por eso casi siempre el pago de "la música" se hace entre el *nojoch kuuch* y los ramilletes.

Parece claro que este ritual es propio de comunidades pequeñas. Cuando el asentamiento es grande, las sucesivas caminatas se antojan insufribles, sobre todo cuando el *kuuch* es en honor de san Isidro Labrador o de la santa Cruz en pleno y candente mes mayo. No hay músico ni encargado que aguante sin consumo de alcohol. La antropóloga termina el día desmoronándose en la hamaca.

Finalmente, está el tema del financiamiento individual de las fiestas. Si se lee a Landa, parece como se vio que es éste el caso de los rituales prehispánicos. Sin embargo, es bastante plausible que incluso en estas épocas el *kuuch*, el encargado, recibiera apoyo de sus allegados y familiares, de sus *nakulo'ob*, pues el mismo Landa dice: "Que los indios tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos" (1973:40).

En relación con lo anterior viene a cuento mencionar que en los años noventas del siglo XX en comunidades del oriente llamaban al trabajo colectivo colectivo (fajinas) en maya *mul meyaj* (*mul*: colectivo, juntos y *meyaj*). Comúnmente a todo el "trabajo ritual", de preparación de comida para las celebraciones colectivas, llaman en castellano "trajín". Cuando se comenta con la esposa del encargado que la preparación de la celebración significa mucho trabajo, casi siempre la respuesta es: "pero no se siente porque nos ayudan". Al "trajín" (trabajo ritual colectivo) sigue, al otro día el banquete, a esto sí llaman en el oriente *mul hanal* (comida colectiva).

3. El sistema de compañías o "el sistema de cargos" en la Península de Yucatán

El sistema de cargos ha sido visto por mucho tiempo como la forma organizacional de las comunidades indígenas de México y Guatemala. Desde que fue descrita por Tax en 1937, esta institución ha atraído, por su complejidad y centralidad, la atención de investigadores nacionales y extranjeros (Medina, 1996). Cientos de páginas se han dedicado a delinear sus rasgos fundamentales, se han buscado sus orígenes en la época prehispánica, la colonia y el México independiente, se han ofrecido explicaciones acerca de su función en la vida social y cultural de las comunidades indígenas y mestizas de mesoamérica. Sin embargo, parca ha sido, si no inexistente, su constatación en las poblaciones mayas de la Península de Yucatán (Quintal, 1996).

Así, los trabajos de la Institución Carnegie de Washington en la península, realizados poco antes que dicha forma organizacional fuera "descubierta" en Guatemala, no hacen referencia a esta institución nombrada en todos estos años de varias maneras: sistemas de cargos, mayordomías, sistema de varas, jerarquía cívico- religiosa, sistema de escalafón, priestazgos, etc.

Por otro lado, en los setentas, Press en su trabajo sobre la comunidad de Pustunich (1975:12) en el sur del estado de Yucatán, al referirse a las fiestas patronales celebradas en la localidad, dice expresamente que en Yucatán no existe una institución parecida al llamado sistema de cargos documentado en la bibliografía para Chiapas y Guatemala.

Robert Redfield, en su reestudio de Chan Kom en los cincuentas, nos describe la formación del gobierno municipal y apunta la existencia de un sistema de 24 alguaciles o guardias distribuidos entre los jefes de familia, organizados en cuatro grupos con rangos militares y nombrados por el presidente municipal más un consejo de cinco oficiales mayores elegidos, siendo el de más alto rango el presidente municipal (1970:165-66). Redfield aclara sin embargo, quizá en implícita alusión a la jerarquía cívico religiosa de otras regiones del país, que en Chan Kom no había una alternancia entre una escala de cargos religiosos y otra

de puestos políticos municipales en parte debido al hecho de que la primera era inexistente en el Chan Kom de los cincuentas, donde el culto al santo patrón, no tenía en la época del reestudio, como tampoco en la de la investigación que originalmente fuera la base de *Chan Kom. A Maya Village*, de coautoría con Villa Rojas, la importancia que aún hoy asume en otras comunidades yucatecas de nuestros días ubicadas en la misma región oriental del estado, como por ejemplo Popolá (Quintal, 1997).

La primera alusión más menos explícita a la existencia del sistema de cargos en comunidades de la Península de Yucatán, aparece a fines de los cuarenta y principios de los cincuenta, en un ensayo de Fernando Cámara Barbachano, "Organización religiosa y política de Mesoamérica" que "... intenta describir, interpretar y clasificar la estructura y función de los organismos religiosos y políticos en algunas comunidades mesoamericanas..." (en Korsbaek, 1996: 113) a partir de dos modalidades organizacionales: centrípetas y centrífugas.

Cámara enlista nueve casos de comunidades centrípetas y once de centrífugas, indígenas y mestizas, en los estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Quintana Roo, Veracruz y Yucatán. En la península, menciona a X-Cacal, Chan Kom y Dzitas, estudiadas todas en los treinta en el marco del "proyecto Carnegie" dirigido por Redfield: X-Cacal, entre las centrípetas y Chan Kom y Dzitas, entre las centrífugas (en Korsbaek, 1996: 116). La primera, investigada por Villa Rojas, era y es aún un santuario de la Cruz de los mayas del centro de Quintana Roo, las otras dos, son y eran entonces cabeceras municipales.

La comunidad maya centrípeta que incluye Cámara es X-Cacal y la información proviene del libro publicado en 1945 por la Carnegie con el nombre *The Maya of de East Central Quintana Roo*. El capítulo IX llamado "Organización social y política", se refiere a familia, matrimonio, parentesco, formas de residencia principalmente en Tusik, comunidad perteneciente al "cacicazgo" cuyo santuario es X-Cacal. Es en este mismo capítulo que Villa Rojas presenta y describe la composición y funcionamiento de la organización política del mencionado "cacicazgo", a saber: el sistema de compañías (sistema de guardias).

Veamos como describe Villa, la organización política de X-Cacal, esto es el *sistema de compañías*, que aunque de manera bastante modificada y con un contenido básicamente simbólico funciona aún en los santuarios de la "zona maya" de Quintana Roo.

Cuando Villa estudio Tusik, pueblo del "cacicazgo" de X-Cacal, dependiente del santuario del mismo nombre, tenía éste cinco compañías a las que pertenecían todos los hombres casados de los nueve poblados que lo conformaban. No existía una correspondencia entre compañía y poblado por lo que los miembros de cada una estaban distribuidos en más de un poblado si bien con predominancia en alguno de ellos.

La pertenencia a las compañías se tenía por la vía paterna. Las mujeres solteras y los niños pertenecían a la compañía del padre. Cuando una mujer se casaba pasaba a formar parte de la compañía del esposo.

Cada compañía incluía los grados de la jerarquía militar, desde cabo hasta comandante y los grados iniciales se concedían por elección popular entre los miembros de cada compañía pero las promociones eran sugeridas por el jefe principal de la compañía implicada y ocurría generalmente cuando era necesario cubrir una vacante por muerte, enfermedad o ancianidad. En el pasado, antes de la consolidación de la "paz federal" sobre los *máasewalo'ob*, los cambios de los más altos grados militares se daban entre asesinatos y golpes de estado (Reed, 1991: 189).

Por lo general, en cada compañía había tres oficiales que en conjunto recibían el nombre maya de *noh-chilob* ("los tres grandes") y se reconocía como jefe superior al de mayor gradación al interior de cada compañía. Además, cada compañía tenía dos *maestros cantores* o *maestros auxiliares*.

Las compañías tenían funciones político-religioso-militares. Esto es, durante los cincuenta años que van 1850 a principios del siglo XX y que duró la guerra en las selvas quintanarroenses, las compañías hacían guardias rotativas por períodos de quince días en el Santuario de Chan Santa Cruz para protegerlo de los ataques de las fuerzas militares yucatecas y federales.

Con la toma de Chan Santa Cruz, en 1901, surgieron nuevos santuarios (X-Cacal, Chan Cah Veracruz) en los que la guardia debía también ser hecha por las correspondientes compañías. Para cuando Villa hizo su investigación en Tusik esta función se reducía al cuidado del templo para mantenerlo limpio y evitar su profanación por extraños.

Las compañías tenían también funciones judiciales o de control social. Así, los asuntos, faltas y agravios al interior de las compañías eran resueltos por el jefe de la misma. Las penas más graves eran los azotes. No obstante, las decisiones eran tomadas siempre buscando el respaldo de la opinión pública, basada ésta en los usos, las costumbres, las normas y valores propios de la cultura maya *máasewual*.

Los conflictos y asuntos más importantes para el "cacicazgo" en su conjunto eran resueltos por el Consejo de Jefes convocado al efecto por el Capitán Cituk. La autoridad religiosa, del "cacicazgo", el *Nojoch Táata*, presidía las reuniones y frecuentemente eran consultados también algunos *maestros* o sacerdotes indígenas; si el asunto era especialmente grave, la asamblea incluía con voz y voto a todos los miembros casados de las poblaciones del 'cacicazgo'.

Una de las funciones más importante de las compañías era y es aún, la organización de las celebraciones anuales en el santuario en honor de la Santa Cruz y de la Virgen de la Concepción.

Las etapas principales de la celebración eran – y todavía lo son en Quintana Roo y el oriente de Yucatán-- el corte y la siembra ritual de una ceiba (*ceiba petandra*)-- árbol sagrado de los mayas, *axis mundi* --, en el centro del "ruedo" donde se lleva a cabo la corrida, el baile de la *vaquería*, la corrida de toros, las ofrendas de comida al santo por parte de las distintas compañías, la danza de la cabeza de cochino (*okostah pol*) y la *santa procesión*.

El "sistema de cargos" implicado en las celebraciones era el siguiente.

Cargos religiosos ocupados en forma permanente.

-*Nojoch Taatáa*, Sumo Sacerdote o Patrón de la Cruz (la más alta autoridad religiosa).

-Escribas. Dan fe de todos los nombramientos y elecciones. "Certifican" el cumplimiento de las obligaciones rituales de quienes participan con cargos en la fiesta.

-Maestros Cantores. Rezan rosarios, celebran misas y acompañan las procesiones.

-Jefes de las cinco compañías. Encabezan, vigilan, son garantía de que los cuatro *diputados* de la compañía que presiden, cumplan con sus obligaciones rituales.

-*K'uub meesa*. Es el encargado de presentar según el ritual prescrito, las ofrendas de comida que los *diputados* hacen a la Cruz y a la Virgen. No parece que el cargo tenga una periodicidad.

-Músicos.

Cargos religiosos nombrados cada año.

-Cuatro *diputados* por cada compañía. Sufragan gran parte de los gastos que genera la celebración, sobre todo por lo que se refiere a la comida ritual o relleno negro. Reciben la ayuda en especie y servicios de los demás miembros de su compañía, quienes son de alguna manera miembros del mismo "patrilineaje", si se toma en cuenta la forma de adscripción a las compañías. Este cargo es anual y al parecer rotativo.

Otros "cargos" de elección anual eran:

U nojoch ts'uulil xtaansia. El dueño de la hacienda (estancia).

U X-nuk xunaanil xtaansia. La gran señora de la hacienda (estancia).

U chan ts'uulil xtaansia. Un hijo o joven señor de la hacienda (estancia).

U chan xunaanil xtsaansia. Una hija o joven señora de la hacienda (estancia).

U nojoch mayordomoil xtaansia. Un primer mayordomo.

U chan mayordomoil xtaancia. Un segundo mayordomo.

U nojoch Kapuralil xtaansia. Un primer caporal.

U x-nuk kapuralil xtaansia. Un segundo caporal.

U chan capularil ixtancia. Un segundo caporal.

Vaqueros.

Vaqueras.

Un primer cuidador de chiqueros.

Un segundo cuidador de chiqueros.

Estos trece últimos "cargos", cuyos ocupantes son "electos" cada año, acto con el cual da inicio las celebraciones, desempeñan en realidad "roles", actúan en algunos actos festivos del ritual tales como la siembra de la ceiba en el centro de coso taurino el primer día de fiesta, el baile de la *vaquería* y la corrida. Son en cierta forma "actores" que por sus capacidades histriónicas y su responsabilidad demostrada en la actuación del "papel" resultan año con año "electos" para desempeñar el rol²⁵⁸. Según Villa Rojas (1978:362) estos "... personajes vienen a representar a los que formaban el personal de las haciendas yucatecas, antes de que estos indígenas se aislaran en Quintana Roo"; pero no debemos olvidar que en el Yucatán, colonial, la cofradía indígena era desde el punto de vista económico una estancia ganadera, por lo que algunos de estos "cargos" lo eran también de la cofradía en tanto que institución económica. Tienen además algunas funciones rituales tales como supervisar que las actividades se lleven conforme a ritual o participar de manera relevante en las danzas que la celebración conlleva.

No señala Villa la existencia de patrones de rotación y ascenso ni en los grados militares ni en los "cargos" ceremoniales ni entre las dos "escalas". Como se puede ver, en las compañías se ascendía sólo cuando el ocupante anterior moría o por vejez o enfermedad era relevado. El carácter rotativo y anual así como las obligaciones asociadas al cargo de *diputado* de fiesta, recuerdan las de los mayordomos de los sistemas de cargos descritos para otras comunidades de México y Guatemala. Pero ahí parecen acabar las semejanzas. Tal vez al haber surgido como resultado de una guerra, el sistema de compañías resultó más bien de la conjunción de cofradía y milicia y no de ésta y cabildo indígena.

Y la organización militar, una institución previa a la guerra de castas y que existía en las poblaciones indígenas de Yucatán para mantener el orden de la comunidad. Como Redfield lo presenta para Chan Kom (Quintal y otros, 2003).

²⁵⁸ Véase el trabajo de Bricker sobre representaciones de este tipo en los setentas en Hocabá (1989). Bien podrían ser analizadas desde la perspectiva de los rituales de inversión.

En el oriente de Yucatán, hasta los años noventas del siglo XX existían (y no sólo en Kanxoc, comunidad famosa en Yucatán por el control que sus habitantes ejercen sobre todas las cuestiones importantes de la misma) un sistema de guardias que realizaban los hombres adultos (jefes de familia) de la población, turnándose semana a semana para mantener en orden y segura a la comunidad. El servicio de guardias era obligatorio y sin paga. Durante el gobierno de Víctor Cervera (a fines del siglo XX), las comisarías del campo yucateco pudieron contar con "comandantes" a sueldo que auxilian al comisario municipal en sus diversas tareas. El sistema de guardias desapareció así, en la mayoría de las comunidades.

Resulta entonces que la estructura religioso-político- militar de los mayas *máasewalo'ob* del centro de Quintana Roo, es una síntesis de cargos ceremoniales, grados militares y roles rituales que provienen de la cofradía, del sistema militar yucateco del siglo XIX, de la organización de la iglesia católica de la colonia (maestros cantores) y del sistema de estancia ganadera de los siglos XVII y XVIII.

Si se retoma la caracterización que hace Korsbaek del sistema de cargos mesoamericano se tiene que: consiste de dos jerarquías, una política y una religiosa entrelazadas, ocupando el carguero en ascenso alternativamente oficios en una y otra; el sistema consta de un número de oficios que se turnan entre los miembros plenos de la comunidad, quienes asumen los cargos por un período corto de tiempo; después de este período relativamente corto en el cargo, el sujeto se retira a sus actividades normales, usualmente por un período largo de tiempo; los cargos se organizan jerárquicamente comprendiendo el sistema a todos o casi todos los miembros de la comunidad; el carguero normalmente no recibe una remuneración, por el contrario los oficios implican un costo considerable para los cargueros; los cargueros adquieren prestigio por la vía de su desempeño; después de haber asumido todos los oficios del sistema de cargos un miembro de la comunidad se convierte en "principal" (1996: 67-85).

Se tiene entonces que en el sistema político- religioso-militar de los mayas de Quintana Roo de fines de los treinta, de las dos jerarquías una es militar, aunque

ya muy disminuida en su papel a partir de los años veintes del siglo XX pero cumpliendo funciones políticas y al mismo tiempo religiosas y la otra es una jerarquía religiosa encabezada por el Patrón de la Cruz quien tuvo también en la segunda mitad del siglo XIX funciones políticas importantes y que hasta el tiempo de Villa Rojas en X-Cacal, presidía las asambleas del Consejo de Jefes Militares del "cacicazgo". Si bien todos los hombres casados participan en "las guardias" rotativas (por compañía) en el santuario y eventualmente algunos pocos, muy pocos (tres como máximo) de cada comunidad ascienden al nivel de oficiales (*noh -chilob*), estos últimos cargos sólo quedan disponibles al ascenso cuando son "desocupados" por muerte o vejez. Así, el "cargo" de jefe militar es más o menos permanente y es ocupado por un largo período de años. La sucesión parecía estar garantizada pero dependía de la propuesta del *jefe militar*.

Por lo que a la jerarquía religiosa se refiere se tiene que ningún "cargo" era "rotativo". El *Nojoch Taatáa* o *Patrón* solía serlo de por vida sin que se sepa realmente cómo se ascendía a ese "oficio", pero jugando al parecer la herencia un papel importante. Quien desempeñaba el puesto era profundamente respetado y era responsable y cabeza visible del culto, ritual y en general del sustento ideológico de la forma de vida *máasewal*. Los *maestros* o *rezadores*, los *escribas* y los *músicos* desempeñaban oficios en la medida en que poseían una calificación. Es probable que el *k'uub meesa* desempeñara el cargo después de haber sido repetidamente *diputado* de fiesta y haber "aprendido" las obligaciones y gestos rituales del "cargo".

El único cargo anual y rotativo que aparece en este sistema es precisamente el de *diputado* de fiesta, que en número de cuatro por compañía costeaban voluntariamente uno de los días de la celebración anual en el santuario. Sin embargo, no se sabe si era requisito haber sido *diputado*, para aspirar a un grado militar o para el desempeño de algún otro "oficio" (por ejemplo, el de *k'uub meesa*) o para participar como "actor" en los rituales que iniciaban la fiesta anual.

No parece entonces que la jerarquía política-militar y religiosa, que constituía el gobierno del "cacicazgo" de las comunidades mayas del centro de Quintana Roo, haya tenido los rasgos del "típico sistema de cargos" (Korsbaek, 1996: 67). Pero si se adopta una concepción más "abierto" de lo que "sistema de

cargos" significa, y se lo entiende como Carrasco (1990) en el sentido del patronazgo voluntario y rotativo de las celebraciones religiosas de la comunidad, entonces el "sistema de compañías" quintanarroense y gran parte de las instituciones yucatecas de organización del culto a los santos patronos, pueden ser incluidas bajo dicha noción (Quintal y otros, 2003).

4. Los gremios

En Yucatán, las cofradías indígenas sufrieron un primer embate en el siglo XVIII, cuando el Obispo Piña y Mazo ordenó la venta de los bienes de aquellas que no estuvieran debidamente registradas y controladas por la iglesia (Negroe, 1984). En las regiones apartadas sin embargo, las cofradías en su papel de culto a los santos siguió operando.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, va a aparecer en la ciudad de Mérida otra institución de culto, promovida muy probablemente por el Obispo Crecencio Carrillo y Ancona y retomando algunas de las ideas y funciones de las cofradías: el *gremio*.

En Yucatán, los gremios son organizaciones de carácter religioso que agrupan a los miembros de una profesión, de un oficio, de una ocupación o de una categoría social con el objeto de rendir culto y sufragar los gastos del mismo en las celebraciones anuales en honor de los santos patronos de los pueblos, las ciudades, los barrios. Hay así, gremios de panaderos, de plateros, de comerciantes, de agricultores y ganaderos, etc.

Los gremios reúnen también a personas de una misma categoría social: por ejemplo "gremios de señoras", "gremio de niños" o simplemente a gente diversa que participa en alguna movimiento religioso a alguna devoción: "gremio de Renovación del Espíritu Santo", "gremio Fe, Esperanza y Caridad", "gremio de Legionarias de María" (Quintal, 1997:166; Fernández, 1997:194).

Cada gremio tiene una Directiva integrada por un presidente, un secretario y un tesorero. Algunas incluyen, vicepresidente, prosecretarios, protesoreros y vocales.

Son los socios del gremio quienes con el pago de sus cuotas a lo largo del año van obteniendo los recursos económicos para la celebración al santo del pueblo, del barrio, de la ciudad. El presidente sin embargo, es quien se hace responsable de que "el día que le toca al gremio" se desarrolle de acuerdo con lo acostumbrado. Cada año otro socio del gremio asume el cargo de presidente. En principio el gremio no es un tipo de organización religiosa que involucre a la familia y vecinos del presidente. Tampoco incluye entre las ofrendas al santo, la comida ritual. Se trata sobre todo de sufragar la misa, los cohetes y la música.

Este es el "modelo" ideal, pero de hecho el vigor de algunos gremios en comunidades mayas se explica por la síntesis que los *gremistas* ha hecho entre sus formas tradicionales heredadas a través del *kuuch*, de la cofradía maya colonial y la propuesta que en el siglo XIX, le hiciera a los católicos yucatecos el obispo.

Hoy ya plenamente en manos de los devotos, la celebración al santo consiste básicamente en las "entradas" y "salidas" de los diferentes gremios a la iglesia y una procesión el día del santo. El sacerdote por lo general respeta el orden "tradicional" de entradas y salidas de los gremios y su papel consiste principalmente en la celebración de las misas diarias en honor del santo y a veces en presidir la procesión del último día. Cada gremio tiene algunos emblemas que lo identifican ante la comunidad más amplia de devotos: los estandartes y pabellones llevan bordados los instrumentos de trabajo o los productos que el gremio en cuestión elabora. Los del gremio de agricultores llevan además calabazas y cañas de azúcar como ofrenda-emblema. El gremio de niños lleva globos, etc.

La participación de cada gremio en su día refuerza, por contraste, en el marco de la celebración como un todo, la identidad colectiva de sus agremiados, pero la procesión del último día en la que participan todos los gremios, permite la

elaboración y reforzamiento de la idea de una sola colectividad bajo la protección del santo patrono.

En su origen pues el gremio, como grupo ceremonial reclutado a partir de criterios ocupacionales no incluía la idea del parentesco entre sus miembros y fue una institución que floreció en Yucatán en un principio, en la época del auge henequenero, con el objetivo de rendir culto al santo patrono de la ciudad de Mérida: el Cristo de las Ampollas. Poco a poco fue haciéndose popular como forma organizacional en villas y pueblos de cierta talla. Finalmente y hasta nuestros días los gremios siguen creciendo en número y aparecen en regiones donde hace diez años no existían; aunque organizacionalmente y culturalmente no corresponden con la idea del siglo XIX.

En este proceso, al llegar a los pueblos mayas los gremios se reorganizaron y resignificaron de acuerdo a experiencias como las de las cofradías o del *kuuch*.

Tenemos así, que en muchos pueblos mayas hay por lo general sólo tres gremios: "el gremio de campesinos", "el gremio de señoras y señoritas" y "el gremio de niños". Si el pueblo tiene una vida comercial importante puede haber un "gremio de comerciantes".

En estas comunidades la ritualidad fuera del templo cobra relevancia pues aparecen el trabajo festivo a cargo de los integrantes de la parentela, las ofrendas al santo familiar, a los difuntos y la idea de la comensalidad generalizada. La elaboración de artesanías rituales que funcionan muchas veces como marcas de "obligación" nutren también las tareas festivas de los gremios rurales. Y todavía, la transformación va más aún, cuando el gremio ya no es el de una categoría de gentes ("campesinos") sino el de "Don Felipe": en este caso, si bien hay socios que dan sus cuotas, también existen prestaciones y contra prestaciones de servicios por alimentos o productos por comida ritual, etc. La familia del encargado del gremio y sus vecinos más próximos, por lo general parientes de él también, ayudan en el "trajín" de la casa. Y es muchas veces entre sus parientes, donde el encargado encuentra a su "reemplazo" para el siguiente año. Los sacerdotes y/o los sacristanes vitalicios y no el sacerdote, supervisan de cerca que las obligaciones rituales de los gremistas se cumplan.

Los gremios meridianos y sus "réplicas"

Ya se dijo que los gremios agrupan sobre todo a personas, hombres, del mismo oficio u ocupación. El gremio tiene obligaciones rituales con la imagen patronal sobre todo durante los días en los que se la festeja. El gremio se sostiene a partir de las cuotas de sus agremiados y se organiza a través de una directiva que con periodicidad es nombrada entre los socios del gremio.

Como modelo organizativo para rendir culto a los santos patronos, en tanto proyecto de la jerarquía católica de Yucatán, data muy probablemente se la segunda mitad del siglo XIX. Casi con seguridad, los primeros gremios fueron meridianos y de ahí la propuesta se fue extendiendo a otras ciudades y villas de la entidad hasta alcanzar en algún momento a las más populosas comunidades indígenas, donde hasta nuestros días, lo que se denomina gremio está bastante alejado de la idea original con la que fueron impuestos.

En Yucatán y concretamente en Mérida, el esplendor de la participación de los católicos de todos los estratos sociales a través de los gremios fue quizá durante el auge henequenero.

Sin duda la más grande conmoción que ha sufrido la sociedad yucateca en su historia, fue la guerra de castas. Movilizó a una buena cantidad de agricultores y campesinos mayas. Llamados por las élites de las principales ciudades de la península "bárbaros", "salvajes", "sublevados", llegaron prácticamente a las puertas de la capital amenazando con todo tipo de armas a la población blanca que huyó aterrorizada (Reed, 1998).

Sin embargo, para fines de los años sesenta del siglo XIX, la sociedad meridana, zurría poco a poco los retazos que la guerra había dejado y construía un nuevo estilo de vida. El éxito de la producción de henequén, la pondría en contacto con la "civilización" y el "progreso" de Norteamérica y Europa.

El interés por empujar el desarrollo agroindustria puede constatarse si se revisan las publicaciones de la época. Así, para 1887, el Almanaque de Espinosa, incluía cinco páginas referidas al cultivo y la producción de "jenequén" y presentaba una relación de las máquinas para "raspar" el agave existentes en el

estado, a saber, veintitrés con fuerza de vapor, cuatro con fuerza calórica Ericson y cincuenta y cuatro con fuerza de caballos; la mayoría de estas máquinas no trabajaba todo el año por falta de producción en los planteles y se animaba a la gente a invertir en henequenes destacando que tal agave crece en cualquier terreno peninsular (1887: 47, 50-52).

Para fines del siglo XIX, la sociedad yucateca estaba no sólo estratificada en clases sociales sino también por categorías étnicas. Así, el mismo Almanaque Espinosa, en relación a las fiestas de guardar, ofrece aclaraciones acerca de las obligaciones religiosas que correspondían a todos los fieles y aquellas de las que los indios estaban exentos. En el caso de algunas festividades, los indios no estaban obligados a oír misa y *podían* trabajar. Del mismo modo, los indios sólo ayunaban los viernes de cuaresma, el sábado de gloria y la vigilia del Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo.

Los mestizos conformaban el estrato social intermedio. Vivían más allá del centro de Mérida, y según El Albur Meridano (:45-48) eran "... de esa hermosa raza, tipo de lealtad y de valor, de abnegación y sufrimiento que provee a los talleres de operarios y a los batallones de soldados...". Eran quienes habían reconquistado palmo a palmo el suelo de la península después de la "sublevación de los indios" y, como se verá, constituían el contingente de la mayoría de los gremios que solemnizaban la fiesta del Santo Cristo de las Ampollas de la ciudad de Mérida.

Por encima, estaban los *blancos*. No eran ni indios ni mestizos; vivían principalmente en el centro de Mérida y sus mujeres compraban ropa en establecimientos que a principios del siglo XX ofrecían artículos de París para lucir durante las celebraciones al santo patrón de la capital.

Los domingos y días de fiesta, por la noche, la banda militar dirigida por el "insigne maestro Cuevas", tocaba la retreta en la plaza principal de la ciudad. Así, los editores del Álbum Meridano, amigos de estos conciertos dominicales, utilizan las páginas de su periódico -- con costo de dos reales por número y entrega a domicilio--, para animar a las señoritas meridianas a concurrir a la plaza.

La llegada de compañías de zarzuela, como la de Torrecillas, que se presentaba en el teatro San Carlos, provocaba también animación entre la élite de Mérida.

Contaba además la capital con algunos restaurantes. Es lo que vemos en las páginas de la revista dominical que venimos citando.

"La vida joyeuse de Mérida va multiplicando sus elementos. La lonja tiene sus cenas tradicionales y Acosta sus apetitosos almuerzos. 'El Ramillete' ha venido a llenar el vacío que quedaba. ¿Sabéis que es el Ramillete? Un elegante café que se ha establecido en la calle de Santiago. ¿Sabéis que ofrece el Ramillete? Excelentes refrescos y licores. ¿Y sabéis lo que pide el Ramillete? Vuestra protección".

Una agencia de calesas de alquiler, situada al sur de la plaza mayor, daba en 1869 servicio esmerado y puntual y ofrecía carruajes para viajes. Y "la temporada", que durante el verano conducía entonces a la gente acomodada a las playas de Sisal, era ya una "tradición de los meridianos".

"Ya viene la temporada — de los baños de Sisal, -- quien prepara su calesa, -- quien su coche o su bolán --. Con las niñas que se alejan mis esperanzas se van, - - ¡quiera Dios que no se ahoguen en las espumas del mar! Hacen bien las meridianas -- cuando dejan la ciudad—chicharrones va a volvemos -- este sol canicular. Y como yo las imito -- y es mucho el calor que hay -- le digo adiós a Pedrera -- y me voy pian ... pian... a tenderme en una hamaca del Hotel Iturrarán".

Como en otras regiones del país, la religión católica y sus prácticas ocupaban una parte importante de las vidas de la gente de Yucatán en general, y de Mérida en particular.

En el transcurso de la séptima década del siglo XIX , el protestantismo iba hacer su aparición en la ciudad buscando a sus primeros adeptos entre las clases menos favorecidas. Pero la abrumadora mayoría de católicos continuó expresando su fe por las calles de Mérida no sólo los días de celebraciones a los santos y vírgenes patronos(as) del centro y los barrios, también durante las que eran de significación para todo católico a nivel mundial, por ejemplo las de la inmaculada concepción de María²⁵⁹.

Seguramente la época que los habitantes de ciudades, villas y pueblos Yucatán consideraban *de fiesta* era la de las celebraciones en honor de cada uno

²⁵⁹ *El Amigo del País* (revista católica).

de los santos(as) y vírgenes patronos(as) de sus respectivas comunidades. Para principios del siglo XX los *gremios*, eran los grupos religiosos más destacados en esta tarea colectiva de rendir culto a los santos. Para 1902, la información que nos ofrece la Revista de Mérida, lleva a la conclusión de que gremios, los había ya entonces tanto en las ciudades como en las villas.

Los gremios, en nuestros días, una forma organizativa propia del catolicismo popular y con gran presencia en los pueblos de Yucatán, eran entonces, la manera en que todas y cada una de las clases y estratos de la sociedad yucateca se reunían y coordinaban para disponer los costos y actividades culturales propios de las festividades santas. Si bien había gremios que llevaban algún nombre de carácter religioso y agrupaban a personas diversas con la misma devoción (por ejemplo, los gremios "La Esperanza", "La Perseverancia", "La Fe" que rendían culto a La Preciosa Sangre de Cristo de la iglesia del barrio de Santa Ana, en Mérida), y otros que reunían a gente de la misma categoría social (por ejemplo, "el gremio de Señoras" de la celebración antes dicha), lo interesante de los gremios yucatecos y principalmente de los meridianos era que acuerpaban sobre todo a hombres de un mismo oficio y/o actividad económica.

El 30 de septiembre de 1880, la Revista de Mérida²⁶⁰, publicaba el listado de los gremios que participarían en la celebración al Cristo de las Ampollas:

Día 28- Los alarifes

29- Talabarteros

30- Curtidores

01- Sastres

02- Plateros

No se menciona el día 3

04- Barberos

05- Zapateros

06- Herreros

07- Carpinteros

²⁶⁰ La Revista de Mérida, 30 de septiembre de 1880, Sección Gacetilla.

08- Mujeres

09- Comerciantes

10- Músicos

En 1902, la festividad que la sociedad meridana rendía al santo Cristo de las Ampollas comenzó en 27 de septiembre. En esa ocasión, los gremios que participaron en la celebración fueron los siguientes: gremio de Panaderos, gremio de Herreros, Maquinistas y Fundidores, gremio de Sastres y Farderos, gremio de Herreros, Plateros y Pintores, gremio de Ramoneros, gremio de Alarifes, gremio de Carpinteros, gremio de Zapateros, gremio de Señoras, gremio de Abastecedores, gremio de Comerciantes y Hacendados, gremio de Profesores y Estudiantes y gremio de Filarmónicos.

Del nombre de los gremios puede verse entonces que tipo de ciudad era Mérida a principios del XX. Una ciudad "agroindustrial", con oficios y ocupaciones para satisfacer las necesidades generales de sus habitantes, una ciudad movida a caballo (de ahí el oficio de "ramonero": quien vende una planta forrajera llamada "ramón"), una ciudad para cuyos habitantes, fiesta y diversión significaban música, en fin, una ciudad cuya clase alta vivía del comercio y la de la industria henequenera.

Para estos años, y aún en nuestros días, los socios de cada uno de los gremios, *entraban* a la Iglesia Catedral, a las doce horas del día que le correspondía a su corporación, en el conjunto de días sucesivos en que se honraba al Santo Cristo de las Ampollas. Cada gremio portaba entre sus "emblemas" principales, un estandarde y un pabellón con bordados en hilos de oro y/o plata. Las labores bordadas que decoraban ambos distintivos, incluían motivos religiosos (vides y espigas de trigo) y florales, el nombre del gremio y la fecha de su fundación. Los integrantes de cada gremio oían misa, aspecto nodal de la cual, era la jerarquía e importancia del sacerdote que la oficiaba y/o del que ocupaba la "sagrada cátedra". Así, el día lunes 12 de octubre de 1902, fue la *entrada* del último gremio de la celebración, el de Filarmónicos. Dio la misa "el Ilmo Obispo de la Diócesis" y ocupó la "Sagrada Cátedra" el Pbro. Lic. D. Pablo Ortiz".

Por la noche, tenía lugar "la parte profana" de la celebración. Los diferentes gremios patrocinaban retretas en la plaza principal o Plaza de Armas; dichas retretas estaban a cargo de la Banda Militar y/o de alguna orquesta; después se quemaba fuegos artificiales de fantasía. Cada gremio esperaba llevar a cabo su encargo con el "mayor lucimiento" en función de sus posibilidades y, la prensa local, repartía comentarios de acuerdo al desempeño festivo de los diferentes gremios.

La catedral, la plaza y las calles eran los espacios públicos ocupados por la mayoría de los gremios en sus celebraciones. Sin embargo, algunos, los más celebrados, extendían por otros rumbos de la ciudad, sus "territorios festivos". Es el caso de los gremios de Abastecedores y de Comerciantes. Para sus festejos estos gremios ocupaban también la zona del mercado, donde realizaban bailes llamados "populares", que tenían lugar por las mañanas. Organizaban y asistían también a las "jaranas" que como parte de las celebraciones de su agrupación se bailaban también en la zona del mercado. Entre los entretenimientos que promovían en "su día" los abastecedores, estaban algunos estrictamente regionales como el *dzop-sandía*²⁶¹ y otros básicamente de carácter popular como el "palo encebado". Vemos así, que era precisamente el gremio de abastecedores el que ocupaban en sus fiestas también la zona no céntrica de la ciudad y cuyas diversiones tenían un estilo que implicaba el propio de las clases "bajas" y de extracción indígena de la sociedad.

Tenemos pues, una sociedad cuyas jerarquías y clivajes sociales se manifestaban aún en los momentos "más libres" e "informales" de su vida social: las fiestas.

Las noches de octubre y los gremios de la ciudad de Valladolid

Año con año, hacia la segunda quincena del mes de octubre los católicos de Valladolid celebran las "noches de octubre" en honor del santísimo sacramento. Durante poco más de quince días, el centro de la ciudad se anima con eventos

²⁶¹ La palabra es un hibridismo maya-español. El juego consiste en usar como pifata una sandía y romperla con la mano.

religiosos: las llamadas "entradas y salidas de los gremios". Esta celebración significa la renovación anual de la promesa de veneración de la población católica de la sociedad vallisoletana a Jesús Sacramentado en agradecimiento de su protección contra enfermedades y calamidades colectivas. En este lapso dieciséis agrupaciones religiosas llamadas gremios se responsabilizan por el costo de los actos de culto en honor del santo patrono.

Cada día, misas, música y fuegos artificiales son organizados por los siguientes gremios: Gremio de Niños, de Filarmónicos, de Coheteros, de Camioneros, de Alarifes, de Obreros Católicos León XIII, de Plateros, gremio La Esperanza, de Panaderos, de Carpinteros, de Abastecedores, de Zapateros, de Talabarteros y Curtidores, de Señoras y Señoritas, de Comerciantes, de Agricultores y Ganaderos y de Labradores y Campesinos. La celebración empieza con la "entrada" del Gremio de Niños.

Finaliza la celebración el último domingo de octubre por la noche, con una procesión por la ciudad, en la cual participan el personal religioso de la parroquia, los integrantes de los gremios y la feligresía en general. El párroco porta el Santísimo Sacramento, los gremios sus estandartes y los feligreses velas encendidas. Al llegar a la iglesia, el párroco da la bendición con el Santísimo a los presentes.

El gremio de plateros de Valladolid

Para explicar cual es el papel de cada gremio en esta celebración describiré a continuación lo que sucede el viernes y el sábado de la primera semana de la fiesta, días que corresponden al gremio de plateros. Es sin duda uno de los gremios "urbanos" por excelencia. Este gremio, agrupa a maestros y operarios y a comerciantes de "platería". En Valladolid se trata de quiénes elaboran diversos tipos de joyas (alhajas) en oro de diez kilates con una aleación de cobre, lo que le da a sus productos un tono rojizo. Estas alhajas son adquiridas sobre todo por las mujeres mayas que viven en la propia ciudad de Valladolid y en las comunidades del *hinterland*.

La "entrada del gremio" al templo parroquial tiene lugar el viernes al medio día; la "salida", el sábado. Como se podrá ver en la descripción anexa, durante estos dos días aparecen como personajes importantes, los presidentes del gremio: tres en total. Esto es, respecto de un año en particular a) el que entrega el gremio, b) el que recibe el gremio y c) el que recibirá el gremio el año siguiente.

El viernes, cerca de las diez, los plateros socios del gremio y sus familias se reúnen en casa del presidente "actual del gremio", también llamado "el presidente saliente del gremio" (el que entrega el gremio). Mientras se sirve la comida y se bebe cerveza y horchata, la "orquesta" toca algunas jaranas. Cerca de las doce del día los socios del gremio toman los emblemas del mismo, esto es, pabellones, estandartes y escudo, y acompañados de una marcha que ejecuta la "orquesta", se dirigen al templo de San Gervasio en el centro de la ciudad. A lo largo del trayecto los socios del gremio "revientan voladores".

La procesión se detiene a las puertas del templo en espera del sacerdote quien debe salir a dar la bienvenida al gremio. Dentro del templo, en el pasillo central, los integrantes del Gremio de Obreros Católicos León XIII, de espaldas al altar y mirando hacia el atrio esperan la entrada del gremio de plateros para realizar ellos su salida del templo. Una vez que el sacerdote ha recibido en las puertas del templo al gremio de plateros, los socios del mismo avanzan con estandartes y pabellones hacia el altar. Lo hacen caminando por en medio de la valla que en el pasillo central forman los socios del gremios de Obreros Católicos León XIII, quienes también llevan sus pabellones y estandartes. Los plateros llegan con el sacerdote al pie del altar. Los del gremio León XIII se unen a ellos en una oración al Santísimo Sacramento. En seguida los plateros portando los emblemas de su agrupación acompañan hasta las puertas del templo a los gremios León XIII, quienes también con sus emblemas se disponen a abandonar la iglesia de san Gervasio. Los plateros regresan entonces al pie del altar y entregan al sacristán pabellones y estandartes que son depositados alrededor del altar donde permanecerán hasta el día sábado a la una de la tarde.

Por la noche a las siete, después del rosario, la "orquesta" toca tres piezas en el atrio de la iglesia. El sacerdote dice una misa para los socios del gremio y

sus familias y concluida ésta continúa la oración por una hora más, con la adoración del Santísimo Expuesto.

Cerca de las nueve de la noche, al concluirse la adoración del Santísimo y con el atrio de la iglesia bastante concurrido, la "orquesta" toca y los plateros se encargan de elevar voladores y de reventar "jiladas" ("bombitas" de pólvora, atadas una a otra y que al estallar prolonga el ruido por algunos minutos). Posteriormente se retiran a sus casas.

Para disgusto de la mayoría de los sacerdotes, música y fuegos artificiales después de la misa en el atrio, empiezan a tener lugar en "plena" veneración al santísimo. Es frecuente que antes de la misa aquel recuerde a los socios de los diferentes gremios que música y "voladores" deben esperar a que termine la veneración. Los socios de los gremios suelen hacer caso omiso de esta recomendación.

Al otro día poco antes de la una de la tarde, los socios del gremio se presentan en la iglesia, toman sus emblemas (pabellones, estandartes y escudo) y se sitúan en el pasillo central, de espaldas al altar, mirando hacia la calle, en actitud de espera. Mientras tanto el gremio entrante, en este caso "La Esperanza", avanza ya por el parque al ritmo de la música y tronar de voladores.

Después de hacer valla en el pasillo central para permitir la entrada del gremio "La Esperanza" y siendo posteriormente acompañados a las puertas del templo por los integrantes de ese gremio, los plateros salen a la calle.

Como se ve, todos los días de las "noches de octubre" aproximadamente a la una de la tarde, entra un gremio y sale otro de la iglesia de san Gervasio, en el centro de Valladolid.

Al compás de marchas y voladores los plateros se dirigen a la casa del presidente que "recibe" al gremio y de cuya vivienda partirá rumbo a la iglesia el próximo año, un viernes de octubre, el gremio. Al llegar, los socios depositan los emblemas del gremio en algún sitio de la casa y se disponen a tomar cerveza, horchata y tacos de algún guiso tradicional (relleno negro, cochinita o escabeche oriental). La "orquesta" toca jaranas y si alguno(os) o alguna(as) de los (as) presentes se animan bailan.

Cerca de las dos de la tarde, en la sala o en el patio de la vivienda se instala una mesa ante la cual se sientan el presidente que entregó el gremio y su directiva y el presidente que recibió el gremio. Los demás socios se sientan alrededor. El objetivo de la reunión es el corte de caja. Los recursos del gremio están constituidos por las cuotas que los socios pagan principalmente para costear la participación de los socios, practicantes del oficio, "en las celebraciones del templo parroquial del centro". El tesorero de la directiva informa del total de contribuciones (cuotas u otras donaciones) y de los egresos: flores para la iglesia, servicios religiosos, música, fuegos artificiales, permiso para el "bronceo" (la arriba denominada "jilada") y alquiler de sillas. La comida y la bebida que ofrecen los presidentes que entregaron y reciben el gremio, respectivamente, son pagadas por cada uno de ellos.

Si hay conformidad con el corte de caja se asientan los datos en el libro de actas del gremio y se entrega éste al presidente que recibió el gremio. En seguida se procede a nombrar la nueva directiva. Por lo general, espera que entre los presentes alguien solicite o acepte recibir el gremio para el año siguiente. De esta forma se sabe de antemano de que casa saldrá y a que casa entrará el gremio el próximo año.

El libro del gremio de plateros

En teoría, cada gremio tiene un libro de actas en las que se anotan ingresos, egresos, ingreso de socios nuevos, donaciones, acuerdos, cambios de directiva, los nombres de todos los socios gremios. Los libros deben pasar de las manos de un presidente al siguiente. Como se entenderá, esto connota al gremio como una organización urbana en la medida que presupone de sus socios la capacidad de leer, escribir y en este sentido y de manera destacada, la capacidad de firmar, así como la de efectuar cálculos contables elementales. Los gremios suelen tener un sello con los emblemas del mismo.

El gremio de plateros de Valladolid, representa de manera clara las características de un gremio yucateco en el sentido "clásico". Es un gremio

netamente urbano y además en sus inicios, a fines del siglo XIX agrupaba a los especialistas de un oficio en el que prácticamente no había mayas.

Aunque sabemos por tradición oral que el gremio de plateros fue fundado en 1893, el libro del gremio contiene información a partir de 1906. En la primera página aparecen los nombres y sellos del tesorero y el presidente del gremio para aquel año, respectivamente, Felipe Fernández y Agustín B. Mendoza.

En el libro se anotan en una sola columna los nombres de los socios (jefes de taller y operarios) y en otra la cantidad donada voluntariamente²⁶² para..." solemnizar el día que corresponde al gremio de plateros en las fiestas en honor del Santísimo Sacramento de la Parroquia principal de esta ciudad". Viene después la relación de egresos: en una columna el concepto y en otra la cantidad. Finalmente la relación de egresos e ingresos.

Hasta fines de los años cuarenta del siglo XX, el libro contenía además actas del nombramiento anual de la "junta directiva del gremio", después este tipo de actas aparecen sólo esporádicamente. Para 1929 la junta directiva se compone de presidente, vicepresidente, tesorero, protesorero, secretario y 6 vocales. En los años sesenta las actas del gremio se simplifican y/o están escritas con caligrafía poco cuidada. Cabe aclarar que en el libro de actas no están registrados los eventos del gremio en todos los años comprendidos entre 1906 y nuestros días.

El interés por estas actas es doble. Por un lado poseen información, aunque incompleta, acerca del número aproximado de plateros en Valladolid desde 1906. Por otro lado, enseñan, a partir del análisis de los rubros de egresos, la evolución del contenido religioso o ritual de las celebraciones de los plateros. Si bien en cada década se nota ausencia de registros, se dispone de información completa para treinta y siete años.

De 1906 a 1910, el número mas alto de plateros se dio en 1906, cuando se registró a 65 artesanos.

-Entre 1911 y 1920 la cifra mayor fue en 1920 con 55 plateros.

-De 1921 a 1930, el número más alto fue en 1924 con 43 artesanos.

²⁶² Esta idea de que la donación se hace voluntariamente parece haber sido en esta época central. No puedo en este momento entender cuáles son las condiciones políticas que explican esta situación: ¿las reformas liberales?.

- Entre 1931 y 1940 la cifra mas alta fue de 27 en el año de 1940.
- De 1941 a 1950, el mayor número se asentó en 1947 con 53 plateros.
- Entre 1951 y 1960, la cifra superior fue en 1956 con 104 artesanos.
- De 1961 a 1970, el dato más alto corresponde a 1969 con 101 plateros.
- Entre 1971 y 1980 la cifra mayor fue registrada en 1975 con 62 artesanos.

Así, la cifra más baja fue registrada en 1908 con 24 plateros y la más alta en 1956 con 104 plateros. Esto es, en 1906, seis años después del censo de 1900 que reportaba 23 plateros en Valladolid, el libro del gremio registra 65, ó sea, un incremento de casi 200% en el número de plateros. No debe dejarse de lado el hecho de que entre los que se anotan en el libro de gremios con contribuciones, podría haber "simpatizantes" no plateros, pero de todas formas la diferencia entre el censo de 1900 y el numero de socios del gremio es muy alta (es posible que el censo de 1900 sólo tomara en cuenta a los jefes de taller y los operarios, dejando afuera a los aprendices).

Según los datos del libro de actas y tomando la condición étnica del artesano en relación con sus apellidos, se puede observar que entre 1906 y 1988 el numero de plateros con apellidos mayas se incrementó de un 3% a un 9% en 1988.

En 1906, los Rivero, los Aguilar, los Arzápalo y los Fernández parecían predominar en el gremio. Para 1929 los Rivero seguían teniendo una presencia relevante en la profesión. En 1947 los Arjona empiezan a destacar y su relevancia se remonta hasta 1954, año en que empieza también a despuntar la presencia de los Castillo, los Álvarez y los Aguilar²⁶³.

En el apartado "las noches de octubre" se hizo mención de las actividades religiosas que corresponde realizar y sufragar al gremio, en honor del santísimo sacramento. A saber: música, misas, flores de la iglesia y fuegos artificiales. Cuando se consulta el libro del gremio se aprende y/o se recuerda lo siguiente.

Respecto de las misas, el número y significado de los actos religiosos que el gremio sufraga se han ido transformando. No todas las misas son iguales, ni

²⁶³ Todos estos apellidos son considerados aún en nuestros días como propios "del centro" de Valladolid. O sea de gente con "apellidos buenos" y propios de "buenas familias", expresión aún vigente entre los yucatecos de estratos medio y alto, antropólogos(as) incluidos(as).

cuestan lo mismo. Durante los veintes y treintas, en el libro de actas se asientan, por lo general de manera escueta, bajo el rubro egresos, los conceptos "misas y rosario". Sin embargo, poco a poco los plateros se vuelven más explícitos en el desglose de sus gastos. Así, en 1940 se mencionan dos misas solemnes y un rosario solemne. Cinco años después se anota bajo el rubro egresos: rosario solemne, misa primera "vestuario", misa rezada para difuntos y misa cantada. Aparece también otro pago: "entrada" y "salida" del gremio. De tal forma que en 1948, por concepto de oficios religiosos el gremio pagó los siguientes actos: "Entrada y salida" (del gremio) "Rosario cantado", misa de 4 ½ a.m. de tres padres", misa 6 a.m. socios difuntos" y misa de 8 a.m. de un padre cantada".

Queda claro que en esta etapa, la parroquia recibía mayores pagos que ahora de parte de los gremios. Incluso algunos desaguisados entre el sacerdote y los directivos de los gremios tienen que ver actualmente con el hecho de que según el primero, en lo último que piensan los socios de los gremios es en pagar los "estipendios" de la misa.

En 1947 la misa de cuatro y media, de tres padres costaba \$25.00, la de 6 a.m. para socios difuntos se pagaba a \$22.00 y la de 8 a.m. cantada y de sólo un padre costaba \$18.00. En 1949 se asienta que el pago al sacerdote (\$150.00 o sea 30% aproximadamente del total de egresos), es por seis actos religiosos: al parecer por lo que se ha dicho: entrada y salida del gremio, rosario y tres misas. Además, la entrada y salida del gremio podría ir o no acompañada de repiques de campanas. Todo requería pago. En la actualidad una misa de "tres padres" es algo bastante infrecuente en Yucatán y supongo que en el país. Las misas cantadas no existen (creo) y nadie se levanta hoy a las cuatro AM. para ir a misa²⁶⁴. Aunque probablemente hasta la primera mitad del siglo XX, la de 4 AM, era la primera misa del día.

En los últimos años, los egresos por concepto de servicios religiosos han disminuido. En 1984 era de cerca del 10% del total de gastos. Para los festejos de 1988 el rubro egresos fue detallado de la siguiente manera:

²⁶⁴ Se hablará mas adelante de "la nona", práctica quizá relacionada con la primera misa del gremio en su día.

EGRESOS	CANTIDAD	%
Arreglo del altar	\$130.00	18.00
Misa	30.00	4.00
Sillas	35.00	4.5
Bronce	425.00	59.0
Música	100.00	14.0
Permiso	4.00	.5
TOTAL	724.00	100.0

El "ornato del templo"

Hasta medidas de los cincuenta del siglo XX, lo que se refiere al decorado del altar, aparecía en egresos sólo eventualmente bajo el rubro ornato o decorado. Es probable que no se hicieran gastos para poner flores en el altar. En 1957 en egresos aparece: "flores para el altar, \$10.00". Sin embargo, el porcentaje destinado a este gasto todavía era modesto. En los ochenta el "arreglo" del altar significa una suma importante dentro del total de egresos.

"La música"

La música es uno de los aspectos más importantes en las celebraciones de los gremios en la región de Valladolid. Si bien hasta los treinta el rubro música era casi siempre música y cantores, lo que hace pensar que se trataba principalmente de música dentro del templo, en los cuarentas se distinguen ya en las actas, los egresos destinados a pagar la música dentro del templo y los que se gastan en la música fuera de este. En el acta de 1945 aparece ya la especificación de que la música incluye "música dentro y fuera", concepto que en el siguiente año se anota mas ampliamente como: "música fuera y dentro de la iglesia". Para este ultimo año, el pago por el concepto música absorbió aproximadamente el 30% de los egresos del gremio (esto es, \$104,000.00). Además, el número de "actos" (veces) en que se toca música fuera de la iglesia, se ha ido incrementando.

En el acta de 1948 se refieren los egresos por "música en casa de los presidentes y en la puerta de la iglesia". Para el año siguiente se especifica: "Música fuera de la iglesia (cuatro actos)". Sin embargo, para 1951 el número de veces (actos) en los que había música pagada por el gremio afuera de la iglesia ascendía a cinco. Para 1957 la música que el gremio pagaba, se hacía presente en cinco actos afuera de la iglesia (\$100.00) y en "una hora de música en el parque" (\$40.00). Cabe además anotar que para este año el monto de los egresos por los actos "profanos" (afuera de la iglesia), era casi el 60% del total de gastos del gremio.

Hoy no hay música ni cantores de oficio en los actos que se efectúan en el templo. Sin embargo, la "orquesta" (suele denominarse así a los músicos) toca jaranas y marchas en el atrio de la iglesia, en la casa de los presidentes del gremio y durante las procesiones del gremio.

Fuegos artificiales

Otro de los gastos fuertes del gremio se refiere a los fuegos artificiales. De éstos, hoy los plateros recurren a las "jiladas", los voladores y los voladores de luces. Pero revisando el libro de gremios se entera una de la existencia de: cohetes, voladores, globos, cipreses, bombas, velas romanas, voladores traguidos y voladores de luces con paracaídas.

Dos comentarios

Dos comentarios muy generales pueden derivarse de esta revisión del libro del gremio de los plateros. 1º. Al parecer el auge de la platería vallisoletana se dio en los cincuentas, coincidiendo así con el de la misma artesanía en Mérida, según apunta Silvia Terán en su trabajo "La joyería tradicional de Yucatán" (1993); quizá coincida también con algún período de auge chiclero en la región, época en que los campesinos mayas tenían dinero de manos de los enganchadores. 2º. A partir de los sesentas parece darse menor relevancia a ciertos aspectos de lo sagrado, concretamente a los que tienen que ver con la variedad y significación de los diferentes tipos de misas.

Hoy el festejo de los plateros, en el "día de su gremio" parece más volcado hacia el atrio, las calles y las casas de los plateros.

Los gremios de los pueblos

A diferencia de lo que sucede en el *kuuch* donde quienes participan no tiene que dar una cuota o "su junta" al encargado, el gremio tiene como una de sus características definitorias desde el punto de vista de la gente de las comunidades y pueblos mayas, este rasgo: los gremios tienen socios y dan "su junta" (cuota). Esto es, en teoría, un gremio agrupa a gente que tiene un sueldo, un salario o que dispone de efectivo.

En pueblos y comunidades de oriente de Yucatán existen gremios que funcionan a partir de una síntesis de elementos del *kuuch* y del gremio. El presidente del gremio en este caso, es un encargado que de su familia y vecinos, por lo general también parientes, recibe ayuda en trabajo e insumos para preparar la comida para la comunidad y el santo patrón y algunas contribuciones en dinero y otros productos (por ejemplo, aguardiente). Estos gremios que son por lo general de Obreros y Campesinos, hacen su entrada al templo católico, con pabellones y estandartes, pero también con ramilletes y otros objetos rituales. Ramilletes y objetos rituales que son contribución que algún "devoto" del santo entrega al presidente del gremio. No es extraño entonces que al presidente del gremio se llame en estas comunidades "encargado" o de plano *kuuch*. Puede decirse que en estos casos "gremio" quiere decir a) la presencia de pabellones y estandartes y b) que algunos jefes de familia apoyen al presidente con "su junta" (cuota). Casi siempre, al finalizar los actos rituales del gremio, se baila la cabeza de cochino antes de entregarla a quien se hará cargo al año siguiente de esta obligación.

Un rasgo que caracteriza a estos gremios de las comunidades es que tienen la costumbre de ofrecer comida ritual al santo, ya en los altares caseros ya en el templo católico o en ambos. En los gremios más "urbanos" de Valladolid no he visto tal situación. Aunque sí en el de Zapateros, Talabareros y Curtidores, donde en ocasión de la celebración de los cien años del gremio, en casa del presidente, durante el banquete del medio día, se ofreció sobre una mesa a cuyos

lados se fijaron a la pared, estandartes y pabellones, porciones de relleno negro, para las almas de los fundadores del gremio.

Esta situación no es sólo propia de pueblos y comunidades mayas. Es también la manera en que se organiza el gremio de Campesinos y Labradores de Valladolid y que en teoría funcionan a través de directivas con presidente, secretario y tesorero (como mínimo). Tal y como puede verse en las invitaciones que los sucesivos presidentes del gremio año con año mandan a imprimir y reparte entre sus conocidos, vecinos y familiares.

Es probable que la respuesta en general en el oriente de Yucatán a la pregunta de cuáles son los símbolos del gremio, muchos digan que son los estandartes, los pabellones y la cuota.

La etnicidad y el gremio de mestizos y mestizas

Ya se ha visto cómo en el siglo XIX en Yucatán, se reconocía la existencia de una categoría social intermedia, la de los mestizos. A diferencia de lo que significa actualmente la voz, es decir, una de las formas más comunes de hablar de la población maya, sobre todo de las mujeres mayas en cuanto que visten 'hipil', ser mestizo cuando menos hasta la guerra de castas (Reed, 1971, Barabas 1989, Bartolomé y Barabas, 1977), era no ser blanco, pero tampoco indio.

La "realidad" que tuvo dicha categoría social puede ser constatada hasta nuestros días en la permanencia de agrupaciones como los Gremios de Mestizos y Mestizas organizados para rendir culto al santo(a) o la virgen patrona de alguna ciudad, pueblo, barrio. Si en el poniente de Yucatán, en Maxcanú, hay aún un "Gremio de mestizas finas"²⁶⁵, en el oriente, en el municipio de Temozón, durante la celebración de las Cuarenta Horas que los católicos de la cabecera llevan a cabo en honor del santísimo sacramento, durante los días posteriores a la semana santa, uno de los cuatro gremios que participa en aquella es el llamado "Gremio de mestizos y mestizas".

²⁶⁵ En el año 2000 asistí en el mes de septiembre, a las celebraciones que en honor de San Miguel llevan a cabo en la cabecera municipal del municipio de Maxcanú y pude constatar la existencia de este gremio. Véase sobre estratificación social en la península a Hansen y Bastarrachea, 1984.

Temozón es la cabecera del municipio del mismo nombre en el oriente de Yucatán. Tenía en el año 2000 5,121 habitantes y en el 2010 6,553. Está ubicada sobre la carretera Valladolid-Tizimín. Tiene población no maya y maya. La migración hacia el Caribe es experiencia recurrente de ambos tipos de población pero la inserción de sus integrantes en el mercado de trabajo urbano es diferente, ocupando los mayas, por lo general, trabajos de escasa calificación.

Las Cuarenta Horas consisten en la veneración al "santísimo sacramento del altar" casi siempre en el mes de abril, a través de cuatro gremios: el gremio de comerciantes, el gremio de mestizos y mestizas, el gremio de agricultores y labradores y el gremio de señoras y señoritas.

La celebración, va tradicionalmente, del martes por la noche con la entrega de ramilletes en el templo parroquial de parte del gremio de comerciantes al sábado también por la noche, con la procesión del santísimo, alrededor del centro de la localidad, acompañado de los integrantes de los gremios y de la población católica en general.

Hace ya varios años, la diócesis organizó a las parroquias por sectores. Éstos, comprenden un territorio definido que se pone bajo la protección de algún santo o santa. El sector tiene cuando menos un responsable. Esta forma de organización parroquial ha pasado a ser una instancia de la que suelen echar mano algunos sacerdotes para tener un mayor control sobre las actividades de veneración a los santos.

Es un hecho, cuando menos en el oriente de Yucatán, que la gente de las comunidades y de los barrios, han logrado tener bastante autonomía en las actividades que llevan a cabo para rendir culto a los santos(as). Pues si bien aprecian algunos de los sacramentos de la iglesia, entre éstos la misa, y de manera concreta, la que debe hacerse el día del gremio, en realidad prefieren llevar a cabo las celebraciones mediante sus propias prácticas "tradicionales" y bajo lo vigilancia de hombres y mujeres mayores avezados(as) en los modos y procedimientos propios para relacionarse con los "patronos" y las "patronas".

Por su parte, el sacerdote suele no conocer en qué consisten las "tradiciones católicas populares", motivo por el cual no pueden controlarlas. A

veces, el sacerdote deja en manos del sacristán, personaje de la comunidad que ha dedicado años al oficio, el trato con los gremios. Sin embargo, no renuncian a cierto control de fiestas y celebraciones. Así, la organización por sectores, aparece sobre todo en las cabeceras de parroquia, como un mecanismo por medio del cual la jerarquía puede irrumpir en la organización tradicional.

Algunos sacerdotes logran propuestas que entretejen de manera no violenta sectores y gremios. Pero las más de las veces, los cambios que vienen del sacerdote, son vistos como imposición por los que participan en los gremios quienes se niegan a responder positivamente ante estas "modernizaciones"²⁶⁶. A veces la negativa viene de que las "novedades" del sacerdote rompen con la lógica de la celebración tradicional²⁶⁷.

Un ejemplo de propuesta aceptada, ha sido la de incorporar a los sectores en una nueva actividad en la que participan éstos y los gremios. Se trata de que el santísimo sacramento sea llevado en procesión después del rosario de la tarde, del templo parroquial a casa de algún católico de determinado sector. Después de un rosario en este domicilio, el santísimo es regresado con música al templo en compañía de los integrantes del gremio del día siguiente, algunos de cuyos miembros llevan a cuestras los ramilletes de su agrupación.

Por otra parte, el sacerdote decidió en el año de 2000 retrasar la procesión que cierra la veneración de las Cuarenta horas, del sábado al domingo. Sólo uno de los gremios participó esta vez en la procesión. Explicaciones de la negativa de los gremios: que ya están acostumbrados a que sea el sábado, que tienen actividades programadas para el domingo, que los niños van temprano a clase el lunes, que ellos tienen que entrar a trabajar (a veces en Can Aun) a primera hora, entre las más recurrentes.

Además, la procesión tuvo que hacerse con cánticos de los fieles y no al compás de los himnos tocados por la "orquesta" pues el contrato de los gremios con ésta, había sido firmado para concluir el sábado.

²⁶⁶ En abril de 2000, los gremios que participaron en las Cuarenta Horas estaban bastante a disgusto con la disposición del nuevo párroco de que cada gremio debía pagar dos misas, una la víspera y otra el día del gremio.

²⁶⁷ Se podría decir que carecen de "pertinencia cultural".

Puede decirse con cierta exactitud que en Yucatán suele haber un "estira y afloja" entre el cura y los gremios. Pero hay que regresar al gremio de mestizos y mestizas.

Las actividades rituales propias de este gremio son las siguientes

Las víspera, el presidente, otros socios y allegados tienen que ir con música a recoger, a casa de quiénes los han prometido desde el año anterior, los ramilletes. Después, dirigirse al sector en el que está el santísimo, esto es, a la casa en la que se le ha rezado un rosario y trasladarlo también con música en procesión hasta el templo parroquial. Se supone que deben permanecer en el templo para asistir al rosario y a la misa.

A las tres de la mañana del otro día ir con música a las puertas del templo a realizar "la nona"²⁶⁸, esto es a cantar las mañanitas al santísimo. A veces el presidente ofrece un desayuno a quiénes lo acompañaron en "la nona". Después del desayuno, cerca de las 10 AM., el presidente del gremio, su esposa, el próximo presidente, su esposa, socios del gremio y amigos acuden acompañados de música y llevando los pabellones y estandartes de la agrupación, al templo parroquial. Esta es propiamente hablando "la entrada del gremio". Los integrantes depositan pabellones y estandartes alrededor del altar, oyen misa y regresan a casa del presidente del gremio siempre acompañados de música. Entonces la esposa del presidente y la cocinera del gremio disponen de una paila de relleno negro y una cantidad importante de tortillas hechas a mano. Enseguida, el presidente del gremio, su esposa y allegados, acompañados de música, llevan una paila de relleno negro y un recipiente²⁶⁹ con tortillas, a casa del nuevo presidente del gremio. En casa de éste, los músicos tocan dos jaranas, los hombres toman pequeñas cantidades de ron o de aguardiente y las mujeres refrescos o "jaiboles". A veces alguna pareja baila jarana.

²⁶⁸ No se exactamente de donde viene esta denominación. La hora nona son la tres de la tarde. Si pensamos que se considera que el día del gremio empieza desde la tarde previa, se podría entender la nona a las tres de la mañana. Hasta principios de siglo XX en Yucatán, como ya vimos con el caso de los plateros, la primera misa era a las 4:30 am.

Se procede después a hacer la *entrega*; esto es, quien *entrega* o algún hombre mayor en su representación dice algunas palabras de agradecimiento a dios por la ayuda recibida durante todo el año y por haberle permitido cumplir su promesa y su obligación y le pide al nuevo presidente que *reciba* la paila de *comida* como señal de que acepta *la obligación*. Le desea también que todo le salga bien en el desempeño su *cargo*, de su *carga* y pone a "*disposición*" del presidente entrante la comida y las tortillas.

Habiendo recibido la paila con relleno negro y las tortillas, quien recibe el gremio *dispone* de estos bienes. Como casi siempre aspira a tener "nakules" ("makules") ha obtenido del presidente en turno la lista de quienes lo ayudaron a él con "nakules". La esposa del presidente envía entonces a estas personas²⁷⁰ raciones de relleno negro en ollitas a las que hace acompañar de algunas tortillas²⁷¹. El recibir esta ollita de comida obliga a quien lo hace a entregar maíz y un ave al nuevo presidente para el festejo que deberá organizar al siguiente año.

Otra vez en su casa, el presidente en turno recibe a sus invitados y, se supone que, con la mayor cortesía y sencillez se dedica a atenderlos ofreciéndoles comida y alguna bebida, casi siempre horchata, aunque cada vez es más común que el presidente del gremio obtenga permiso de las autoridades para vender cerveza en su casa el día de la comida del gremio, pues se considera que con la venta de cerveza el presidente del gremio, "se ayuda" para no salir en quiebra²⁷².

Por lo general, quienes acuden a casa del presidente del gremio a comer, entregan al tesorero en turno alguna pequeña cuota ("junta") por la comida que

²⁶⁹ Es un recipiente hecho del fruto de una planta. La *legenaria siceraria*, Stanley; su fruto seco se excava dejando un apertura para introducir las tortillas. Estas se conservan calientes por un cierto tiempo (Barrera, 1980: 444).

²⁷⁰ No debe olvidarse que los mayas de la región llaman "nakul" a 1) quien recibe comida como señal de compromiso para entregar al año siguiente maíz y un ave, 2) a las olla de relleno negro que acepta esta persona y 3) también al maíz y el ave que lleva al año siguiente a casa del presidente del gremio y que se usan para preparar el relleno negro. Esto es al "don" al "contradon" y a la persona que recibe comida como don y regresa maíz y ave como contradon.

²⁷¹ Se tiene por "norma" en varias comunidades del oriente, que una persona come cuando menos seis tortillas. Al menos ritualmente la ofrenda de tortillas a las almas de los difuntos suelen ser en número de seis. Mientras que "al santo" es en número de trece. Esta es la norma según los expertos rituales. Aunque en la práctica no siempre se sigue.

²⁷² Hasta principios de la primera década de este siglo, existían comunidades en el oriente, en las que la gente de la misma consideraba completamente inadecuada e inaceptable esta venta de alcohol. Decían que era poner de pretexto "al santo" para hacer negocio.

reciben, a cambio se les entrega un recibo de los famosos "talonarios" del gremio²⁷³. La comida, que tiene lugar en la pieza principal de la casa y ante mesas colocadas en el patio trasero bajo los árboles, es amenizada por la orquesta que toca jaranas y paso dobles.

A las tres de la tarde hay un rosario en el templo parroquial y después el presidente saliente lleva estandartes y pabellones de la agrupación a casa del presidente entrante (hasta entonces vicepresidente).

Al otro día a las 10 de la mañana tiene lugar la entrega formal del gremio. En casa de quien ha fungido como presidente, se lleva a cabo la asamblea de socios, se nombra a la nueva directiva y se hace el corte de caja. El tesorero de la nueva directiva recibe el superavit del gremio en caso de que hubiere y todos los "útiles" del gremio (estandartes y pabellones, talonarios para cobrar cuotas, etc.,).

El presidente de honor, un hombre mayor y con experiencia en los asuntos del gremio, da fe de lo que se acuerda en la asamblea. Se levanta el acta y se firma para constancia. Cabe aquí señalar que el vicepresidente de un gremio será el futuro presidente al año siguiente.

No está de más destacar que todas las actividades del gremio vienen acompañadas de música que la llamada "orquesta" ejecuta²⁷⁴. Esta orquesta está conformada de la siguiente manera: un saxofón alto, una saxofón tenor, dos trombones, una tarola y un bombo. Es común que para la celebraciones, los gremios se organizan para contratar entre todos, a los músicos que deberán tocar en los eventos de los diferentes gremios. Este es un ejemplo del "contrato" que los gremios firman con los músicos²⁷⁵.

"En la localidad de Temozón, municipio del mismo nombre, siendo las dieciocho horas del día 21 del mes de febrero del año de mil novecientos noventa y nueve, reunidos en el predio de la calle 12 número 49 "A" los C.C Eulogio Cobá Cen, Baltasar Cen Noh, Honorio Tuz Hau y Profra. Dora María May y May ,

²⁷³ Es importante destacar el significado de los talonarios. Quien dispone de un talonario con los datos del gremio, tiene, se supone, permiso de la agrupación para obtener de los socios y/o de los simpatizantes, "cuotas" o "juntas". Este es quizá el motivo por el que en las actas, se enlista siempre entre los artículos y bienes del gremio que recibe la nueva directiva, cuantos talonarios "tocados" (en uso) o nuevos recibe ésta de la anterior.

²⁷⁴ Llaman a esta "orquesta" en otras partes de Yucatán, "charanga".

presidentes del primer, segundo, tercero y cuarto gremio respectivamente en honor del Santísimo Sacramento, así como el Sr. Eulogio Pech Yam, contratista y responsable de una orquesta jaranera que consta de seis elementos, se reunieron con la finalidad de hacer un contrato bajo las cláusulas siguientes.

PRIMERA.- Los presidentes de gremios, presentan al representante de la orquesta jaranera que participaría con todos sus elementos.

A partir de las seis de la tarde del día martes 6 de abril del presente año, ir por los ramilletes, velas y el Santísimo Sacramento para llevarlos a la iglesia, a las 7 de la noche tocar frente al templo católico para la entrada del rosario y Santa Misa, al término tocarán nuevamente; estas actividades se realizarán de la misma manera hasta el sábado diez de abril, culminando con una PROCESIÓN del Santísimo.

A las tres de la mañana del día 7 al 10 de abril, tocarán dos piezas en la casa del presidente en turno, luego salir hacia la iglesia para la NONA, llevándole mañanitas al Santísimo Sacramento, luego regresando con música para el desayuno que ambientarán con dos piezas jaraneras.

A las 7 de la mañana a partir de 7 al 10 de abril, tocarán dos piezas en casa del Presidente del Gremio, luego saldrán en posesión hacia la iglesia; al llegar tocarán la entrada a la santa misa y al término de la misma tocarán de nuevo.

A las 10 de la mañana a partir del día 7 al 10 de abril, tocarán tres piezas en la casa del Presidente del Gremio en turno para que luego acompañen con música la entrega de la comida al Vicepresidente, allí tocarán otras tres piezas musicales.

A las tres de la tarde, tocar la entrada al Santo Rosario frente a la iglesia, después del mismo, llevar en procesión los estandartes y pabellones a la casa de las personas que han de recibir el gremio, en esa casa lo ambientarán con dos piezas musicales.

A las 12 del día a partir del 7 de abril, ir a la iglesia por el Santísimo Sacramento para llevarlo al sector correspondiente a excepción del sábado 10, ya que ese día se bailará la cabeza de cochino y los ramilletes en frente de la casa de la presidenta del último gremio.

²⁷⁵ Del Libro de Actas del gremio de mestizos y mestizas de las Cuarenta Horas de Temozón.

SEGUNDA.- El Sr. Eulogio Pech Yam, representante del grupo jaranero acepta cumplir con todas las actividades que se le han dado a conocer con un presupuesto global de \$1600.00 (mil seiscientos pesos M/N) ya que se trata de una devoción al Santísimo.

TERCERA.- Los presidentes de los gremios aceptan pagar en forma equitativa la cantidad que pide el contratista del grupo jaranero con la condición de que en ningún momento se presenten en estado inconveniente y cumplir con todas las actividades que ya conoce.

CUARTA.- El Sr. Eulogio Pech Yam solicita la cantidad de \$400.00 (Cuatrocientos pesos S/C) como señal de trata y así poder contratar a sus seis elementos.

QUINTA.- Los presidentes de gremio reúnen la cantidad que solicita el representante del grupo para entregárselo y el saldo se le pagará al término de cada uno de sus compromisos. No habiendo otros acuerdos que tratar y estando en mutua conformidad se da por terminada la reunión siendo las 7 de la noche del mismo día, mes y año, firmando los que en el acto intervinieron".

En localidades y comunidades del oriente de Yucatán, la mayor parte de las actividades del gremio así como las de otras organizaciones como el *kuuch* y las del sistema de diputados de *fiesta*, tienen que ser realizadas con música. La música significa no es sólo alegría, sino que enaltece ante la comunidad a aquella persona o familia en cuyo domicilio se ejecutan jaranas o en cuyo "caminar" por las calles y caminos de la comunidad los acompaña generalmente una marcha y, si es llevando "al santo" en andas, un himno. En los domicilios y durante las corridas (cuando la música es contratada en el marco de la celebración que recibe el nombre de *fiesta*) la orquesta, toca paso-dobles y jaranas. A las puertas del templo parroquial ejecuta jaranas. Una celebración religiosa sin música de orquesta es una celebración triste y mal hecha.

Además la etiqueta ritual tiene como uno de sus componentes clave, la música. Ir a recoger los ramilletes sin música sería una grave ofensa no sólo a quienes entregan ramilletes sino al santo o la santa venerado(a). Los participantes informados, saben cuantas y a veces hasta cuáles jaranas corresponden a cada

etapa del ritual. Si el presidente y/o su "asesor" (Quintal, 1997) ritual no están atentos, pueden ofender a un participante que se siente tratado de forma inapropiada y darse por ofendido. Discusiones en el marco de un festejo a los santos y santas no son un buen augurio para los implicados y en general para la comunidad. Y en este sentido, la música es pieza central de la celebración.

Según la tradición oral, el gremio de mestizos y mestizas de Temozón, fue fundado en la segunda mitad del siglo XIX, por los hombres de algunas familias que salieron de su comunidad al sur de la ciudad de Valladolid, durante las etapas más violentas de la guerra de castas²⁷⁶. Llegaron huyendo a la zona de Temozón. Uno de estos hombres se casó con una mujer del centro de esta población. Fue quien fundó este gremio. Si la historia es verdadera, esto quiere decir que él había tenido experiencia con gremios de estas características en la región de donde salió. Quizá fue en Tihosuco, habitada antes de la guerra por gente blanca y mestiza.

El libro de actas del gremio que se pudo consultar, registra sobre todo los nombramientos de las sucesivas "directivas" de la agrupación y arranca en 1954²⁷⁷, pero este gremio funciona, si la historia oral es fiel, desde hace ya casi cien años.

La información que de forma recurrente se registra en el libro de actas del gremio es la siguiente: Asamblea de nombramiento de la directiva entrante, informe de caja de la directiva saliente y lista de los bienes del gremio que recibe el presidente entrante del gremio. A partir de los años ochentas se registra el número de socios, se empieza a detallar los diferentes rubros de gastos tanto del tesorero como del presidente, se enlista a personas (hombres) que se comprometen a realizar algunos trabajos para el gremio (por ejemplo, cortar leña para el horno), y se enlista a las personas (aquí sí hombres y mujeres) que prestan vasos, pailas y ollas, sillas, bancas, "aulados", neveras, al presidente del gremio para que sean utilizados el día previo y el mismo día del gremio. Estos préstamos, ya sean de fuerza de trabajo²⁷⁸ o de objetos, son "devueltos" en forma de comida ritual a los prestatarios.

²⁷⁶ Tihosuco fue especialmente golpeada por los mayas y después por no mayas en 1947 y 1948 (Reed, 1971).

²⁷⁷ Es muy probable que hubiera uno o más libros previos, pero el presidente en turno en 2001, no tenía información de donde pudieran estar estos libros.

²⁷⁸ En Temozón y en otras localidades y comunidades de la región llaman en maya castellanizada "majanes" a quienes van a prestar ayuda para excavar el horno subterráneo (*piib*), para la matanza

En los noventa aparecen también enlistados en el libro de actas los "nakules" o "makules" que ofrecen al presidente entrante algunos socios y/o simpatizantes del gremio, para el siguiente año: se trata, como se ha dicho, de entregar maíz (entre tres o cuatro kilos) y un ave, al presidente, para elaborar el relleno negro, la comida de fiesta por excelencia en las comunidades mayas del oriente de Yucatán.

Antes de seguir hay que aclarar que aunque se trata de un gremio de mestizos y mestizas, en realidad todas las directivas de que tenemos noticias están integradas por hombres y no es sino hasta los noventa, a través de la donación de "makules" como se empieza a notar, en las actas, la presencia de las mujeres en el gremio. Esto no quiere decir que las esposas de los gremistas (en este caso "las mestizas"), no participaran desde siempre en las tareas domésticas y rituales del gremio. Pero en las actas, permanecen invisibles hasta los noventa del siglo XX.

Si se revisa con cuidado las actas, se observan dos cambios importantes en este gremio. Primero, al parecer, una menor presencia de hombres con apellidos en español y segundo, la aparición de los "makules" como una forma de contribución a las "finanzas" del gremio y más específicamente como una manera de apoyar al presidente del gremio, pues es su responsabilidad preparar y ofrecer comida a socios e invitados el "día del gremio".

En este sentido, la idea es que éste y, como se verá, otros gremios, se van volviendo más y más indígenas y van incorporando elementos del funcionamiento del sistema *kuuch* que prescinde de socios y del pago de cuotas pero que se apoya en el intercambio de trabajo y productos de la economía campesina (maíz y aves).

En 1954, había sido presidente del gremio Felipe Lozano y "la directiva entrante" del gremio de mestizos y mestizas quedó conformada a partir del 21 de abril, de la siguiente forma:

Presidente C. Genaro Arjona A

Vicepresidente C. Pastor Novelo López

Secretario C. Marcelino Lozano

Tesorero C. Carlos Cocom

y limpieza de las aves para la comida, en el torteo, etc. Estas personas, por lo general, no son socios del gremio ni son simpatizantes, pero reciben comida a cambio de sus servicios.

Protesorero C. Secundino Manrique

Presidente de honor Timoteo Kuyoc.

El acta enlista a "demás firmantes" presumiblemente socios: Gilberto Díaz, Severo Cordero, Feliciano Canul, Juan de la Cruz Castillo, Juan de Dios Canul, Daniel Puc y Mateo Puc.

Si se suma a los directivos, al presidente saliente y a los demás firmantes tenemos una presencia de ocho socios (57%) con apellido no maya y seis con apellido maya.

Para 1955, la directiva, fue la siguiente:

Presidente C. Pastor Novelo López

Vicepresidente Emilio Herrera Kauil

Secretario C. Feliciano Canul

Tesorero C. Genaro Arjona

Protesorero Marcelino Lozano

Presidente de Honor Timoteo Kuyoc

Firman como otros socios Mauro Nah, Mateo Puc, Francisco Lozano, Emilio Uicab, Francisco Aguilar, Felipe Lozano, Gerónimo Góngora y Augusto Cahuich. Dado que el presidente anterior fue Genaro Arjona tenemos nueve socios (60%) con apellido español y seis con apellido maya.

Para 1957 la participación de no mayas baja al 25%. Al siguiente año aparecen sólo mayas tanto en la directiva como entre los socios. En 1959 el 30% los socios tiene apellidos no maya. Y así, en los años siguientes la participación de hombres con apellidos no mayas fue disminuyendo. Algunos de estos antiguos socios pasaron a integrar el gremio de agricultores y ganaderos que participa en la fiesta en honor de la patrona de la localidad, la virgen de la Asunción, en el mes de agosto.

El número de socios del gremio, al menos según los datos del libro de actas, sube y baja pero parece no ser en la mayor parte de los años menor de 30. Así en 1977 el gremio reporta 54 socios de los cuáles el 26 % tiene apellidos en español. En 1986 tenía 42 socios, el 17% tiene apellidos no mayas. En 1988 el

gremio reporta 43 socios de los que 23% tiene apellido no maya. En 1990 de los 44 socios el 18% tiene apellidos no mayas.

Hay entonces una tendencia hacia la no participación de gente con apellido español en el gremio. Lo que nos hace pensar que esta agrupación pasó de ser un gremio con cierta representación entre "la gente del centro" a uno, en la que se nota una clara tendencia a la reducción de su participación.

Interesante resulta también que a partir de los noventa se empieza a enlistar en el libro de actas a las personas que ofrecen "makules" para el siguiente año de celebración. Es poco probable que estas contribuciones tuvieran previamente mucha importancia en el funcionamiento de este gremio, dado que en general no la tienen en los gremios urbanos organizados por oficios, donde a) gran parte de los costos se cubren a través de las cuotas y b) donde el presidente tiene bajo su responsabilidad exclusiva el ofrecimiento de comida a socios e invitados "el día del gremio".

La presencia de "makules" puede significar una respuesta a la necesidad de ayudar al presidente con los gastos para sufragar la comida colectiva que le corresponde ofrecer²⁷⁹. Pero de cualquier forma, son un recurso de la organización social llamada *kuuch*. Si bien, observamos que en Temozón y en localidades del oriente yucateco, habitadas por mayas, es usual que tanto el gremio como el *kuuch* recurran a las ayudas que provienen de los "makules" o "nakules".

Para 1995, se enlistan 19 personas comprometidas a dar maíz y un ave al presidente del gremio, al siguiente año. Catorce son mujeres y cinco hombres. Catorce tienen apellido maya y cinco apellidos no mayas. En 1996 se enlistan 18 "makules": diez mujeres y ocho hombres; catorce tienen apellidos mayas y 4 tienen apellido español.

Para el año 2000, según el libro de actas, el gremio tiene 26 socios, el 81% tiene apellidos mayas. La información de campo reporta sin embargo para este

²⁷⁹ La revisión de los cortes de caja de las actas del gremio, no obstante que en algunos años no resultan dichas actas suficientemente explícitas al respecto, muestra una clara tendencia tener superavit más que deficit; pues de 1954 a 2000 se anotan de manera inequívoca, seis años con deficit.

año, 38 socios de los cuales el 58% vive en el barrio de san Juan en el norte de la localidad.

Se da entonces una "mayanización" y quizá en relación con lo anterior una tendencia de la organización a asumir características de *kuuch*, a través de la participación de gente que dona maíz y aves ("makules" o "nakules").

Pero quizá en esta localidad, los gremios en general observen estas dos tendencias, pues el gremio de comerciantes, en teoría el que reúne a gente con más recursos económicos, funciona con un número importante de "makules" pues para 2001 tuvo un total de 52 "makules".

Por otro lado, existe una explicación favorable hacia los "makules" que no es económica sino social. Mayor número de éstos significa más gente involucrada en el culto y la celebración. Se explica que a veces, cuando el presidente del gremio tiene dinero para poder costear todos los gastos de la comida que le corresponde ofrecer a los socios, no muestran interés en buscar "makules". Esto significa por lo general el involucramiento de menos gente en la celebración.

Los "makules" significan también que el presidente adquiere así compromiso de reciprocidad a quienes le apoyaron con "makules" cuando así se lo demanden. Esto es, hay que destacar que los "makules" significan relaciones y compromisos más amplios, y que incluso pueden llegar a incluir a gente de comunidades vecinas. Quien, porque posee recursos, no se involucra con "makules", es entendido por muchos de sus socios como alguien que "dejó caer" el gremio, porque la participación en las actividades rituales del mismo se empobrece y acude menos gente ellas. Esto es, el asunto del patronazgo individual de las "fiestas" tan discutido en los estudios sobre los sistemas de cargos²⁸⁰, parece ser entendido aquí como un exceso de individualismo y de soberbia por parte de quienes poseen recursos económicos. De esta forma la "kuchización" del gremio, lo resignifica y lo hace depender de intercambios de dones entre los miembros del mismo.

²⁸⁰ Chance y Taylor, 1987 y Brandes, 1988.

5. La fiesta del pueblo. El sistema de diputados de fiesta

La presentación de este modelo organizativo se hace principalmente con base en información etnográfica procedente de la localidad de maya de Hunukú²⁸¹, en el oriente de Yucatán. En este pueblo de casi tres mil habitantes, no vive gente no maya y las familias del mismo llevan cerca de una decena de apellidos mayas ya como patronímico o como matronímico.

La fiesta es honor de santo Cristo de san Román y tiene lugar de fines de abril al tres de mayo. Los preparativos de la fiesta, que propiamente inician cuando termina la fiesta previa, comienzan de hecho en noviembre que es cuando en una reunión colectiva y pública en la plaza del pueblo, tiene lugar el *kajsaj* (acuerdo). En el marco de este encuentro, donde los diputados reparten alguna tipo de aguardiente para los hombres y "mistela" (licor de anís) para las mujeres, se reafirman los compromisos adquiridos por las futuros auspiciantes que dieron su palabra de compromiso al cabo del período festivo anterior. Así en noviembre, en esta reunión que también llaman *chumuk jaab* (medio año o centro del año) llegan a acuerdos los "diputados", los "mayoles" las "mayolas", las autoridades del pueblo y los que han prometido apoyar en el pago de la "orquesta" que tocará la noche de vaquería. Acuerdan también llevar a cabo una asamblea para en ella nombrar al escribano o presidente recaudador, quien recibirá las aportaciones para el pago de la "orquesta" de la vaquería.

Los cargos característicos del sistema de diputados (a quienes en ésta y otras comunidades de la zona llaman también "kuuches" o encargados) son los siguientes:

Los diputados de fiesta (ocho para el caso que se presenta).

El presidente recaudador o escribano. Recibe las donaciones en dinero para pagar a "la orquesta" de la vaquería.

Los mayoles (dos). Uno es juez de plaza y el otro es el encargado de los vaqueros.

²⁸¹ Según el Censo de Población y Vivienda de 2000, tenía 2238 habitantes. Según el Censo de 2010, 2971.

Las mayolas (dos). Se encargan de que las vaqueras se comporten con cortesía con quiénes las sacan a bailar durante la vaquería.

Los vaqueros (varios). Supervisan la construcción del ruedo y se encargan de meter y sacar a los toros del ruedo. Van al monte a cortar una rama de ceibo y la llevan al centro del ruedo. Van a tirar esta misma rama a las afueras del pueblo, cuando la festividad concluye.

Las vaqueras (varias). "Bailan el atole" a las puertas del templo católico la noche de la vaquería, "coronan" con el diputado de vaquería la cancha (que se utiliza como salón de baile) y el ruedo; bailan la vaquería con quiénes se lo pidan.

Desde fines de abril, los priostes y el sacristán de la comunidad, que están al cuidado del templo católico, de llevar a cabo oraciones como los rosarios y recibir al sacerdote cuando éste llega a la comunidad, todos ellos nombrados de conformidad con la comunidad y casi siempre vitalicios (se retiran cuando ya están "cansados), organizan el rezo de rosarios diarios que en teoría constituyen una novena. Después del último rosario un grupo de mujeres jóvenes (vaqueras) danzan con jícaras de atole enchilado en la mano, como la hacen durante el *kuuch*. Llamam a esta danza *jo sa'* ("sacar" u ofrendar el atole).

Después de esta danza el diputado mayor (o diputado vaquería), que es el que está a cargo de la vaquería y la primera corrida, acompañado de "mayoles", "mayolas", "vaqueros" y "vaqueras", realiza un recorrido hasta la cancha de *basketball* enfrente del templo católico para "coronarla". Después que el diputado y acompañantes coronan la cancha, empieza el baile conocido en toda la península como vaquería y que consiste en que las parejas bailan ejecutando zapateados y valseados en ritmos de 4 por 4 y 6 por 8. Cada pieza musical es una jarana, por lo que "bailar la vaquería" es bailar jaranas.

Termina la vaquería hacia las tres de la mañana, con la ya muy mencionada pieza de jarana zapateada, "el toro".

A media noche el diputado-vaquería, que así se llama al cargo del primer diputado, ha procedido junto con quienes asisten a la vaquería, a la llamada siembra de la ceiba en el centro del ruedo o *k'axche'*. Llamam a esta rama de ceiba que se planta en el centro del coso, "la doncella". En algunas comunidades

el ritual de la siembra de la rama de ceibo incluye un amplio ritual que requiere la presencia del especialista religioso *jmeen* (Quintal y Cabrera, 2009). Cuando el ritual de la plantación del ceibo concluye, el diputado al que también llaman, *Nojoch Kuuch-Vaquería* invita a los presentes a su casa a tomar un "desayuno". Encabezados por el diputado se dirigen todos a casa de éste, con música de jarana. Concluido el desayuno, regresan a la cancha para continuar con la vaquería que finaliza a las tres de la mañana.

El inicio de la fiesta es pues el baile de la vaquería. Por la mañana cerca de las nueve, se "desentierra" la comida de relleno negro que ha sido preparada desde el día anterior en casa del diputado. Se sacan dos porciones para "presentar" ante el altar casero con respectivas tortillas. En ese momento la esposa del diputado o alguna mujer mayor de la familia, dice una oración sencilla dando gracias a dios²⁸². A veces se encienden dos velas o dos veladoras. Esta ofrenda ante el altar casero tiene como destinatarios los santos a familiares y/o las almas de los parientes fallecidos.

Enseguida se prepara el *jo' janal* (ofrenda de comida) que se lleva ante el altar del patrono del pueblo. El diputado y su esposa acompañados de música de jarana y explosiones de voladores van al templo católico y entregan la comida al prioste, quien se encarga de ponerla en el altar. Posteriormente el diputado y su esposa realizan una oración en silencio y encienden las velas que llevaron. De regreso en su casa el diputado, se ocupa en atender con su esposa y familiares a quienes asisten a comer relleno negro.

Aunque algunos diputados no entregan su "obligación" después de su participación en una fiesta, la norma ideal es que sí lo hagan. En este caso, se dice que el diputado "va a entregar la corrida". Entonces en su casa toma una de las pailas de relleno negro que han sido desenterradas desde la mañana y se dirige con música a casa de quien ha aceptado ocupar su cargo para la siguiente fiesta.

²⁸² En algunas comunidades, la presentación de comida ante el altar casero va acompañada del rezo de un rosario a cargo de la rezadora.

La persona que recibe la paila de comida se compromete así a cumplir con las obligaciones de diputado para la siguiente fiesta. La noche anterior a que reciba la paila de comida, esto es, para el caso del futuro diputado-vaquería, la noche de vaquería, se ha situado con una pequeña mesa, bajo la ceiba que está en el centro del pueblo y allí ha esperado la presencia de quienes se le acerquen a ofrecerle su colaboración en dinero, aguardiente, aves, maíz, para poder llevar a cabo el cargo que busca aceptar al día siguiente.

De nuevo en el desarrollo de la fiesta. Entre las tres y las cuatro de la tarde, el diputado entra a la plaza acompañado de vaqueros, mayoles y música de jarana. Lleva un ramillete que recoge de algún devoto que se ha comprometido a elaborarlo como promesa. Da una vuelta al ruedo con el ramillete que es enseguida llevado al templo católico.

Empieza entonces la primera corrida de la fiesta. Cabe aclarar que aunque en estas corridas se "torea" a veces hasta 15 toros, no se trata casi nunca de animales de lidia sino de ganado común que campesinos o agricultores crían en pequeños ranchos y ofrecen como promesa al santo para ser toreados, pero no muertos. Sólo el primer toro "es a muerte". Y el cuerpo del animal es "beneficiado" a un costado del ruedo y su carne y sus viseras vendidas a hombres y mujeres del pueblo o de otros cercanos que han acudido *ex profeso* para comprar lo que se necesita para preparar un cocido llamado chocolomo (lomo caliente) y que suele ser consumido como cena por los habitantes de los pueblos y comunidades durante los días de fiesta.

Al finalizar la corrida, el diputado y los que así lo deseen se dirigen a la cancha y bailan dos jaranas y otra vez la pieza musical, el toro. En algunas comunidades del oriente, llaman a este intervalo dancístico: el fandango.

Finalmente el diputado corona de nuevo la plaza de toros y sale para entregar todo lo relacionado con la "fiesta brava" al diputado que le seguirá en el turno al otro día.

Al llegar a casa de éste, el jefe de plaza, los mayoles y los vaqueros, depositan sobre una mesa que se pone en el centro de la habitación o en el centro del patio, las sogas, las abrazaderas para los toros, etc., para que el siguiente

diputado que ya entra en ese momento en servicio, se encargue de ellas. Se ofrece enseguida una cena a los presentes. Hasta aquí termina el trabajo de un diputado y empieza el trabajo del otro durante las próximas 24 horas. Los diputados que vayan cumpliendo su "carga" deberán seguir apoyando el desarrollo de la fiesta hasta su final.

Los diputados que sigan en turno, repetirán las actividades ejecutadas por el primero, hasta el tres de mayo, con excepción de la plantación de la Ceiba y del baile de la vaquería²⁸³. Estos subsiguientes diputados tendrán como encargo organizar y supervisar el baile de cada noche de la fiesta, que se conocen como bailes populares y que por lo general, en nuestros días son "amenizados" con "luz y sonido" o por algún "tecladista".

Hay que señalar que tanto en la vaquería como en los bailes, el diputado tiene permiso para vender cervezas. Depende de la promoción que cada diputado haya hecho del grupo musical o tecladista que haya contratado, la posibilidad de vender cerveza y por ende de obtener ganancias. Los bailes de los fines de semana son obviamente más concurridos no sólo porque regresan los hombres de la comunidad que trabajan en el Caribe sino porque permite la presencia de visitantes de otras comunidades.

A partir del día 30 de abril, en esta celebración y prácticamente en todas las fiestas (esto es aquellas celebraciones que incluyen corridas de toros) del oriente de Yucatán, cuatro o cinco días antes del mero día del santo, aparecen en escena los gremios. Estas organizaciones, como ya se vio, tienen su propia dinámica. Pero en el momento que se empalman el funcionamiento del sistema de diputados y los gremios, el pueblo y sus habitantes viven bajo el ritmo de dos sistemas organizativos que tiene como pretexto el culto al santo patrón. A nivel comunitario, el número de casas donde se prepara comida de fiesta se

²⁸³ Es común en las fiestas de las localidades, villas y comunidades de Yucatán que sólo el primer baile de una fiesta sea vaquería, siendo los siguientes "bailes populares" con música de la época. En Hunukú se toca todas las noches vaquería, pero desde la segunda noche, el lugar donde se realiza ésta se desplaza al "palacio municipal" y en la cancha se ejecutan bailes "modernos". Los jóvenes mayas de hoy prefieren éstos últimos. De tal forma que la música alterna en un espacio de baile y otro.

incrementa, la quema de voladores amenizan el día completo de los pobladores. Los sacerdotes deben atender a los diputados y a los presidentes de los gremios.

El funcionamiento de estos dos sistemas organizativos inicia y cesa en el contexto de la veneración al santo patrón, en momentos diferentes. En el caso de la organización de diputados su actuación termina con la última corrida, el día 3 de mayo; el diputado encargado de la última corrida al concluir ésta, da una vuelta al ruedo en el sentido de las manecillas del reloj. Se llama a esta vuelta, en maya, *wachbil* (desamarrado, desatado). Finalmente, se "mata" a la ceiba llevando a tirar la rama a las afueras del pueblo.

Los gremios concluyen su participación en la celebración, con la procesión alrededor del parque central del pueblo, el día del santo por la tarde.

Una organización más tiene un papel fundamental en las fiestas del oriente de Yucatán. Se trata de "los palqueros". Son un grupo de familias, encabezadas por los respectivos jefes de las mismas que se encargan, cada familia, de levantar con maderos, bejucos, alambres y clavos el ruedo o *k'axche'* donde se llevan a cabo las corridas. Cada familia tiene el "derecho" de levantar un palco. Y es un derecho porque cada familia que levanta cada uno de los palcos, puede cobrar a los que asisten a ver la corrida desde "su" palco.

El ruedo se llama *k'axche'* que significa literalmente maderos amarrados. Y es que los más tradicionales se hacen con troncos y bejucos. Se trata de una estructura circular, por lo general de dos pisos. Así que si el ruedo es de "maderos o árboles amarrados", se entiende porqué al final de la fiesta, la vuelta ritual que lleva a cabo el último diputado se llame "desatado".²⁸⁴

En algunas otras poblaciones más "tradicionales", como Hunukú, la construcción del ruedo se hace en el marco de un ritual colectivo al que llaman *makan*. El domingo de pascua tiene lugar la construcción del ruedo. Para esto, se solicita también la colaboración de toda la comunidad, llevando maderas,

²⁸⁴ Esta es una explicación *ad hoc* porque en el oriente de Yucatán casi todo ritual sea agrícola, de rescate o lustral, del ciclo de vida o del catolicismo popular, incluye una o nueve vueltas, unas en el sentido contrario de las manecillas de reloj y otras en el sentido de las manecillas del reloj. Llamamos a las primeras *k'axbil* (amarrado) y a las segunda *wachbil* (desatado). Pero si miramos atentamente a las vueltas en la cancha y en el ruedo, siempre hay una de "amarrar" con su correspondiente "desatar, desamarrar".

chapeando la plaza principal y el lugar donde se construirá el *k'axche'*. En este acto participan los mayoles quienes dirigen las actividades. Los diputados reparten "tragos" y el escribano continúa su trabajo anotando ofrecimientos y confirmando los ya contraídos. Los presentes reciben en contra parte tragos de ron.

La recompensa al trabajo de las personas que ayudan en todas estas tareas es concederles un tramo o palco del *k'axche'*. Quienes construyan un palco, pueden si lo desean construir un segundo nivel en el que podrá cobrar por la silla que ocupen los espectadores.

Algunos comentarios

En esta capítulo se ha querido presentar no sólo en que consisten lo que he llamado "los cuatro modelos" de la organización religiosa en las ciudades y localidades mayas, también he intentado mostrar cómo los mayas de las comunidades resignifican, redefinen y refuncionalizan algunas propuestas que les llegan desde arriba y la sintetizan con aquellas que les llegan "desde antaño".

La cada vez mayor "integración" de la gente de las localidades y comunidades a la industria del turismo o al mercado internacional de fuerza de trabajo a través de la migración ha significado también mayor presencia de dinero en estas poblaciones. Ante esto, empresarios en las cabeceras municipales y en las propias comunidades, han "penetrado" en las fiestas y celebraciones. Signos de esta "penetración" son la prolongación de las "fiestas" hasta el día en que el empresario ha sustraído del bolsillo de los pobladores los últimos pesos de sus jornales, salarios y sueldos o la incorporación de bailes y corridas organizadas por empresarios locales y regionales en celebraciones que según la "tradicción" (como es el caso del *kuuch*) no son "pertinentes". Y finalmente, la total expropiación de las celebraciones, por medio de la política implementada desde fines del siglo pasado a través de los ayuntamientos y de los capitales regionales de convertir el culto a los santos en "expo ferias"²⁸⁵. A pesar de las protestas a veces violentas, con las que han sido recibidas estas "propuestas". Hoy en Temozón, ir a la fiesta

²⁸⁵ Para acercarse a la expropiación de "las culturas populares" por el capitalismo, véase García Canclini, 1982.

es ir a la "expo", en un terreno alejado del centro de la población y del templo parroquial, donde se debe pagar por todo.

Al momento parecen no vislumbrarse alternativa posible a esta expropiación de algunas de las prácticas rituales y festivas de las comunidades mayas.

Quizá cuando algunos empresarios dejen de ver estas prácticas como fuentes de ganancia a través de la extracción del salario de los trabajadores mayas y empiecen a considerarlas más bien bajo la óptica tan de moda, del "patrimonio cultural no material", propicien el "retorno" de la cultura "tradicional" a sus ámbitos y a sus prácticas antiguas. Los *media* y la industria del turismo están ávidos de tradiciones que gestionar.

Queda por ver, si los habitantes de estas comunidades y pueblos pudieran insertarse con cierta autonomía en estas posibles futuras experiencias ²⁸⁶. En los apartados previos se ha mostrado cómo si bien la cultura y la identidad mayas retrocede con el transcurso de los siglos y las décadas; de manera silenciosa – y en ocasiones no tanto- resisten y reconfiguran sus formas de ser y de hacer en la vida. Si según Farriss pudieron contra la conquista, la pregunta es si podrán contra la etapa actual del capitalismo neoliberal.

²⁸⁶ Véase el trabajo de Brandes (1988) sobre las fiestas y el turismo en Michoacán.

VI CONCLUSIONES

Cuando empecé este trabajo tenía dos objetivos principales mismos que traté de hacer confluír en una sola investigación. A saber, entender aunque fuera en sus más amplios trazos, el problema de la etnicidad y la mayanidad en Yucatán y encontrar el carácter de la relación, si es que existía, entre las formas tradicionales de la organización religiosa y la identidad étnica.

Habrán sido mis inclinaciones "culturalistas" e historicistas las que impulsaron mi entusiasmo en la búsqueda incansable de formas locales específicas de venerar a los santos con vías a la elaboración de "modelos" de formas organizacionales de religión tradicional. "Caminé detrás de los gremios" incontables veces, asistí a "kuches" en barrios y pueblos, fui a todas las corridas que pude y saqué cientos de fotografías de lo que veía.

En todos estos años, de principios de los noventas a la fecha, siempre he sido recibida con cortesía y a veces hasta con entusiasmo en las comunidades y los pueblos que realizaban gremios, "kuches" y fiestas. Y pude aprender la lógica general de las prácticas rituales que comportan cada tipo de modelo organizacional. Me volví más o menos experta.

Me daba perfecta cuenta, hubiera sido el colmo lo contrario, de que en pueblos y comunidades del oriente de Yucatán a los santos se les venera de una forma muy diferente a como lo hacen los católicos no mayas del norte de Mérida, capital del estado. Pero, me decía una y otra vez, mi tema no es la cultura, es la identidad. Entonces yo tenía siempre el oído atento a cualquier exégesis por parte de los gremios, de los "kucheros", de o los "fiesteros" o de la gente con las que yo me unía en celebración, en el sentido de que todo esto lo hacían porque eran mayas, macehuales o mayeros.

Veía que en cada entrega de la obligación del *kuuch*, del presidente del gremio, del diputado, a sus respectivos relevos, asistía gente "mayor" y/o respetada en las comunidades y pueblos, los "nojoches" (*nojoch máako'ob*, los "grandes", los principales), que vigilaban que todo se llevara a cabo de manera

legal, esto es, que daban fe que todo se hiciera de acuerdo a la costumbre. Porque como dicen en Yucatán, los santos están "acostumbrados" a que la comunidad los venere de determinada manera.

Era clara entonces la relación que podía establecerse entre reproducción cultural y étnica y estas celebraciones pensadas como repetición (aunque no lo sean) de lo "que nos ensañaron los antiguos" (los *x-nuki*, los *nukuch máako'ob*).

Pero no consideraba todo esto una expresión clara de identidad étnica. Esperaba una declaración expresa y explícita en el sentido: "esto lo hacemos porque somos mayas, macehuales y mayeros". Nunca la obtuve. Más bien la gente decía, ésta es nuestra costumbre. Tampoco decía, la gente con la que festejaba y platicaba durante las diferentes etapas del ritual, esto lo hacemos los mayas y no lo hacen los no mayas.

Una "situación" en la que participé y no sólo en el sentido de observación participante, sino de participación sin casi posibilidad de observación, me aclaró drásticamente algunas cuestiones de las que he venido hablando. Y con una breve narración de esta experiencia me gustaría, por de pronto cerrar este trabajo.

No se trata de una simple anécdota, se trata de un episodio de participación observante en situación de conflicto que me permitió acceder a las relaciones, los valores y las normas implícitas²⁸⁷ en estas celebraciones, que tienen muchas veces lugar, como es éste el caso, en el marco de situaciones de "fricción interétnica".

Llamaré a esta historia "el *kuuch* de la patrona" aunque algunos habitantes de los barrios de la localidad donde tuvo lugar este acontecimiento podrían llamarlo "el *kuuch* de las *xunano'ob*" (el *kuuch* de las no-mayas).

Había yo asistido por seis años a la celebración del *kuuch* de san Isidro en una villa del oriente yucateco cercana a Valladolid. En esta población, como en otras biétnicas de Yucatán, en el centro viven los no mayas y en los barrios o "rumbos", los mayas (hablando de manera gruesa y generalizante). Mi amiga y anfitriona durante todas mis estancias de campo, había sido "la patrona del santo",

²⁸⁷ Según Evans-Pritchard (1970), en las situaciones de conflicto entre los linajes segmentarios de los Nuer, salían a relucir con mayor claridad las normas y valores de la cultura.

esto es, la dueña del santo. Una mujer soltera, bilingüe, cuya madre había tenido como materno un apellido maya.

Vive esta persona a la que llamaré Valentina, en las "orillas" del centro, al grado que con frecuencia comenta que no sabe realmente si su casa está en el centro o en el barrio²⁸⁸.

Quizá, animada por mi interés en asistir a todos los actos y actividades del *kuuch* que en honor de la imagen de san Isidro de la que es la dueña o patrona, llevan a cabo, año con año familias de los barrios y sobre todo del barrio de san Juan, me dijo un día, que para el siguiente año ella iba a hacer el *kuuch*.

Consideré impropio decirle que la tradición no incluye que la patrona o el patrón del santo hagan el *kuuch*. Además, me dije, de esto yo no puedo saber más que ella.

Al siguiente mayo, no pude asistir a la comunidad para estar desde los preparativos del *kuuch*, pero sabía que más que nunca tenía que asistir porque mi anfitriona, la patrona de san Isidro, iba a ser la *kuuch*. Esto hacía doblemente desacostumbrada la celebración que se aproximaba, porque, según mi experiencia no hay mujeres *kuuch*.

Finalmente llegué temprano la víspera del *kuuch*, el día 14 de mayo. Al entrar a la casa, donde ya había empezado el "trajín" de la preparación de la comida (relleno negro) que habría de ofrendarse al otro día, la cuñada de Valentina, Juanita, salió rápidamente a recibirme y llevándome aparte me dijo: "Ella, tienes que convencer a Valentina de que termine el *kuuch*, dice que ya no va a hacer nada, que cuando 'agarró el *kuuch*' no sabía bien de que se trataba". Me explicó que mucha gente ya estaba molesta, ofendida porque consideraban que Valentina se había comportado con total descortesía. Sobre todo había quejas de parte del futuro *kuuch*, un hombre joven, Lucas Kauil, que ya había estado contando que la "patrona", que además era en esta ocasión "kuchera", no había ido a comunicarle que podía pasar a buscar unas ofrendas de chicharrón que se habían "puesto delante del santo" desde muy temprano esa mañana y que era

²⁸⁸ Esto podría interpretarse en el sentido de que ella y su familia descienden también de mayas pero que han logrado ser aceptadas por "la gente del centro".

prerrogativa del siguiente o futuro *kuuch*, retirar del altar para llevarlo a su casa y consumirlo con su familia.

Argumentaba Juanita que yo sabía cómo se hacía el *kuuch* y podía acompañar a Valentina en todos los actos rituales que como "kuchera" le correspondía. Nadie en la familia de Valentina sabía bien que era "eso del *kuuch*". De lo poco que habían oído cuando Valentina se decidió llevarlo a cabo, era que el compromiso implicaba mucho contacto con la gente del barrio, que no con los del centro. De hecho el futuro *kuuch* vivía casi *pach kaaj* (en las afueras del pueblo). Significaba también caminar por toda la localidad en medio de la calle y "delante de la orquesta" yendo a recoger los ramilletes. Esto que para la gente maya que vive en las comunidades, es motivo de orgullo y satisfacción le parecía a Valentina difícil de ejecutar. Ninguno de sus hermanos que viven a cada lado de la casa de Valentina, ni su cuñado que vive "casi en el centro", querían acompañarla para cumplir sus tareas y compromisos rituales. En parte, me parece, porque no sabían a que se iban a enfrentar, en parte, porque consideran todas estas actividades como impropias de su status étnico, no maya.

Ante tan comprometida situación hablé con Valentina y le dije que yo la acompañaría yendo con ella "delante" de la "orquesta" a buscar los ramilletes y al otro día a entregar la paila de relleno negro al siguiente *kuuch*.

Antes, fui a hablar con don Lucas Kauil. Le pregunté porqué estaba tan molesto. Me dijo que "la patrona" no había sido *legal*, que no había venido a avisarle que podía ir a recoger la ofrenda de chicharra que estaba "delante del santo" y que le correspondía como futuro *kuuch*. Regresé, le comenté a Valentina y ella le envió a Kauil una ración de chicharra. Kauil me preguntó si esa era la chicharra que había sido ofrendada previamente al santo, le dije que no. Kauil no quería aceptarla. Finalmente lo hizo pero declarando que no era esa la forma "correcta" de hacer las cosas.

Por la tarde ya me sentía "la ayudante" de "la *kuuch*" y empecé a sufrir todo lo que veía que no se hacía "correctamente". En la noche fuimos junto con los ramilleteiros y el nuevo *kuuch* a buscar al santo y los ramilletes a casa de una señora del mismo barrio, en donde se había rezado días previos una novena a san

Isidro. Depositamos todo en el altar que especialmente preparado para la ocasión se había puesto en casa de la hermana de la patrona-"kuchera". Pues, dado que no es común que el patrón del santo sea el *kuuch* de su propia imagen y dada la importancia de la casa y del altar casero en estos rituales y de las idas y venidas a las casas de quiénes participan en el ritual, y del santo entre los diferentes altares caseros, hubo que hacer "como si" la *kuuch* ("kuchera") viviera en otra casa.

Después que se rezó un rosario al santo, inició el baile de la jarana de noche. A las puertas de la casa de Miriam, la hermana de Valentina, empezó la orquesta a tocar jaranas. En medio del baile, don Lucas Kauil entró a la sala de la casa y se enzarzó en una larga y acalorada discusión en maya con Valentina y Juanita. Yo y algunos parientes de Miriam observábamos la discusión. El esposo de Miriam, cuñado de Valentina permaneció sentado.

Mi rudimentario manejo del maya y sobre todo mi conocimiento de la celebración me hacía entender que don Lucas estaba reclamando y expresando su inconformidad porque no había sido "hecho gente" por la patrona-*kuuch*, pues desde su punto de vista ella no había cumplido con todas las actividades que la celebración de un *kuuch* implica y esto, desde varias semanas antes del festejo.

El desconocimiento que para la gente "del centro" y para la de las orillas que aspiran a ser "del centro", respecto de estas costumbres mayas, me quedó completamente claro cuando, habiéndose retirado don Lucas, el cuñado de Valentina, que habla perfectamente maya como otros habitantes del "mero centro" de esta cabecera municipal comentó: "entendí todas las palabras pero no entendí de que hablaban".

Al otro día, hacia las diez, Valentina y yo empezamos la entrega del *kuuch* en un ritual bastante agotador, pues como suelen ser éstos del *kuuch*, de los gremios y de las fiestas, implica grandes caminatas acompañadas de música y bajo el tronar de voladores. Valentina cumplió con cortesía en cada casa agradeciendo a la gente, a san Isidro y a dios el haberle permitido un año más de vida y prosperidad, y prueba de ello era que ahí estaba. Y todo en maya que es la lengua que habla comúnmente con cualquier persona que tenga más de treinta años, de la localidad y de su propia familia.

Este recuento nos permite regresar de alguna manera a la cuestión propuesta por Damas (1995) de las "etnicidades internas" y "etnicidades externas".

"Los otros" aunque vivan codo a codo con mayas en estas cabeceras municipales de Yucatán, donde hasta hace cincuenta años aproximadamente, "todos" hablaban o entendían maya, ignoran cómo realmente viven y se organiza la población maya que habita en los barrios y "rumbos". "Saben" eso sí que son "atrasados" o que son "tercos" pero en realidad no los conocen.

Los yucatecos han ignorado desde la conquista y colonización de Yucatán, quiénes son los mayas. Los han llamado indios, mestizos y hasta hace diez años y quizá hasta ahora, habrá muchos yucatecos que piensen que en Yucatán, no hay ni indígenas ni mayas. Quizá es ésta una de las razones de la lentitud con la que ha ido dándose el proceso de adecuación de la constitución estatal a las modificaciones en materia indígena a nivel nacional de 2001.

Pero actualmente como antes, ahí donde pueden hacerlo, los mayas, mayeros, macehuales, reivindican su identidad, bajo la forma de la exigencia de ser tratados como personas respetables por propios y extraños, cuando se desempeñan en cargos y oficios a los que la propia comunidad los adscribe para reproducir y "garantizar" la forma de vida que les heredaron los "antiguos" (*uchben máako'ob*) y los "abuelos" (*nojoch máako'ob*).

Y en esta "empresa de reproducción cultural e identitaria", para parafrasear a Farriss, la mayanización y la redefinición una y otra vez de las formas propias y ajenas de rendir el culto a los (las) santos (as) de las comunidades, barrios y localidades, ha significado hasta ahora, acudir a estrategias de reciprocidad y sobre todo a reeditar una y otra vez relaciones en las que el intercambio de productos de la tierra, de trabajo y de pequeñas cantidades de dinero, logran llevar a cabo la festividad a la que el patrono o la patrona "están acostumbrados(as)".

Para Adams, la etnia es un vehículo de sobrevivencia. Para los mayas la reciprocidad parecer ser un recurso siempre a mano y muy socorrido para resolver problemas de sobrevivencia.

Pero como se ha visto, las "verdaderas empresas": regionales, nacionales y globales, han penetrado no sólo una parte de estas celebraciones sino también la vida y la ideología de muchos mayas, incluso en la región del oriente de Yucatán, que hasta la séptima década del siglo XX, parecía replegada en sus formas tradicionales de vida.

Si la conquista y la colonización, esto es, lo que algunos autores como Wallerstein y Quijano consideran los albores de la globalización capitalista, no acabaron con los mayas, (a pesar de la explotación y el efecto de las epidemias), la pregunta hoy sobre su futuro sigue en el aire. La ideología y el *habitus* indigenista imperantes no sólo entre las capas poderosas de la población nacional y regional sino incluso entre muchos mayas y entre quienes se asumen como sus descendientes no parecen estar a favor de aquellos que encuentran en sus formas "acostumbradas" de vida algo de que estar orgullosos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, Jean-Claude. *Prácticas sociales y representaciones sociales*. Ediciones Coyoacán, México, 1994.
- ADAMS, Richard N. *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1995.
- ADAMS, Richard N. *El octavo día. La evolución como autoorganización de la energía*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.
- ADAMS, Richard N. *La red de la expansión humana*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana, México, 2007.
- AGUADO Carlos y Mariana Portal. *Identidad, ideología y ritual*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1975.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- ARIAS, Luis. "La producción milpera actual en Yaxcabá, Yucatán", en Efraím Hernández Xolocotzi, Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher (comps.), *La milpa en Yucatán: un sistema de producción tradicional*, tomo I. Colegio de Postgraduados, Texcoco, 1995, pp. 171-192.
- AZNAR PÉREZ, Alonzo. *Colección de Leyes y Decretos o Acuerdos de tendencia general del Poder Legislativo del Estado Libre y Soberano de Yucatán*. Publicada por Rafael Herrera Pedrera, Imprenta del Editor, Mérida, 1851, tomo III.
- BANTON, Michael. *Racial end ethnic competition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- BAÑOS, Othón. *Yucatán: ejidos sin campesinos*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1989.
- BAQUEIRO, Serapio. *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, tomo 2. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1990.

BARABAS, Alicia. "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXV, 1979, n. 97, pp. 105-140.

BARABAS, Alicia. *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo, México, 1989.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y Silvia Rendón. *El libro de los libros del Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y otros. *Diccionario Maya Cordemex*. Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.

BARTH, Fredrik. "Introducción", en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 9-49.

BARTOLOMÉ, Miguel A. *La dinámica social de los mayas*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1988.

BARTOLOMÉ, Miguel A. *Gente de costumbre y gente de razón. Siglo Veintiuno / Instituto Nacional Indigenista*, México, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel A. "Introducción", en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005, vol. II, pp. 29-58.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia Barabas. *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie científica, n. 53), México, 1977.

BASTARRACHEA M., Juan R. "El mestizaje en Yucatán y sus divisiones internas". Ponencia presentada en la Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, 1988 (mecanoescrito).

BASTARRACHEA, Juan R. y Jorge Canto (coords.), *Diccionario maya popular*. Instituto de Cultura de Yucatán / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya / Secretaría de Educación Pública, Mérida, 2003.

BASTARRACHEA M., Juan R. y Jorge Gómez. *Estructura y organización social de los mayas de la Península de Yucatán: Chikindzonot, Yucatán*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

BERGER, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

BOCCARA, Michel. "En los tiempos del zorro hipócrita", en Alain Breton y Jacques Arnaud (coords.), *Los mayas: la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Grijalbo, México, 1995, pp. 161-173.

BONFIL BATALLA, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n. 3, 1987, pp. 23-44.

BOURDIEU, Pierre. *La distinción*. Taurus, Madrid, 1988.

BRACAMONTE, Pedro. *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de la montaña, 1560-1680*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

BRACAMONTE, Pedro y Jesús Lizama. *Tocando fondo. Resultados básicos de la encuesta sobre marginalidad, pobreza e identidad del pueblo maya de Yucatán (EMPIMAYA)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Programa Peninsular, Mérida, 2006.

BRANDES, Stanley. *Power and Persuasion. Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1988.

BRICEÑO, Fidencio y José Durán. *Monografía de Dzulá, Quintana Roo*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

BRICKER, Victoria. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

BRICKER, Victoria. *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

BROWN, Denise Fay. "Los conceptos de lugar y de jerarquía en la construcción de la identidad del chemaxeño", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol.16-17, n. 219-20, 2001-2002, pp. 9-21.

BURGOS BRITO, Santiago. *Gentes y cosas de mi tierra*. Ed. del autor, Mérida, 1968.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós, Buenos Aires, 2008.

BUTLER, Judith. "El marxismo y lo meramente cultural", en caosmosis.acracia.net/wp.../butler-el-marxismo-y-lo-meramente-cultural.pdf.

CABRERA, Alejandro y Ella F. Quintal. *Investigación realizada en el poblado de Ek'Balam del ejido de Xkumil, Municipio de Temozón, Yucatán*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

CANCIAN, Frank. "Political and religious organizations", en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin, 1967, pp. 283-298.

CARDOSO DE OLIVEIRA. *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1992.

CARRILLO Y ANCONA, Crecencio. *Los mayas de Yucatán*. Editorial Yucatanense "Club del Libro" / Cia. Tipográfica Peninsular, Mérida, 1950.

CASE, Henry A. *Views on and of Yucatan: besides notes upon parts of the State of Campeche and the Territory of Quintana Roo*. Ed. del autor, Mérida, 1911.

CASTELLANOS, Alicia. "Imágenes racistas en ciudades del sureste", en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Imágenes del racismo en México*. Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 35-142.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel. "Prólogo. Giro decolonial", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 9-23.

CIUDAD REAL, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976.

COHEN, Abner. "Ethnicity and politics", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (comps.), *Ethnicity*. Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 83-85.

COLECCIÓN DE LEYES, DECRETOS y órdenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del Estado Libre y Soberano de Yucatán, formada por Alonso Aznar Pérez y publicada por Rafael Pedrera con autorización del gobierno (3 vols.). Imprenta del editor, Mérida, 1849-1851.

COLLINS, Anne C. "Los maestros cantores en Yucatán", en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatan*. University of Texas Press, Austin, 1977, pp. 233-247.

COOT CHAY, Eriberto. *Etnografía del Pueblo de X-Hazil-Sur*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

CORNELIUS, Wayne, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer (coords), *Caminantes del Mayab*. Instituto de Cultura de Yucatán / Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, 2008.

COX, Oliver. *Caste, class, and race: a study in social dynamics*. Doubleday, Garden City, 1948.

CHAMBERLAIN, Robert. *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*. Porrúa, México, 1974.

CHANCE, John K. y William B. Taylor. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana", en *Antropología (suplemento)*, Nueva Época, n. 14, mayo-junio de 1987, pp. 1-13.

DAVIDSON, Neil. "The trouble with 'ethnicity'", en *International Socialism Journal*, n. 84, 1999. En línea: <<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj84/davidson.htm>>.

DE LA GARZA, Mercedes. *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

DE LOZANO Y PÉREZ LILA, Francisco. "Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán:1700", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XVII, 1975, n. 98, pp. 73-151.

DOMÍNGUEZ AKÉ, Santiago. *La milpa de Muxupip*. Dirección General de Culturas Populares, México, 1996.

DZUL POOT, Domingo. *Cuentos mayas*. Maldonado, Mérida, 1996.

ERIKSON, Erik H. *Identidad: juventud y crisis*. Taurus, Madrid, 1982.

ERIKSON, Philippe. "Qu'est-ce qu'un 'ethnonime'? L'exemple matis (Amazonas, Brésil)", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n. 10, 2004. *Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique Latine*. En línea: <http://alhim.revues.org/document_112.html>.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. "The Nuer of the Southern Sudan", en Edward E. Evans-Pritchard y Meyer Fortes (eds.), *African Political Systems*. Oxford University Press, Oxford, 1975, pp. 272-296.

FARRISS, Nancy. *Maya Society under Spanish Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press, Princeton, 1984.

FARRISS, Nancy. "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", en Nancy Farriss, *Los pueblos de indios y las comunidades*. El Colegio de México, México, 1991, pp. 125-180.

FARRISS, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Alianza, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ R., Francisco. "Gremios y fiestas en Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 1988, n. 167, pp. 26-34.

FERNÁNDEZ R., Francisco. "Resistencia cultural y religiosidad popular: los gremios en Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 1990, n. 101, pp. 20-34.

FERNÁNDEZ R., Francisco. "La norma detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios", en Esteban Krotz (coord.), *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*. Maldonado, Mérida, 1997, pp. 177-207.

FERNÁNDEZ R., Francisco y Genny Negroe. "Fiesta and identity". Ponencia presentada en la 89ª Reunión Anual de la American Anthropological Association, Nueva Orleans, 1990.

FERNÁNDEZ R., Francisco y Genny Negroe. "Las fiestas patronales: un estudio emergente en la antropología e historia de Yucatán". Ponencia presentada en la 92ª Reunión Anual de la American Anthropological Association, Washington, 1993.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia. "*Transnational Jetzmek*", en Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (eds.), *Estrategias identitarias. Educación y antropología en Yucatán*. Unidad Pedagógica Nacional / The Open School of Ethnography and Anthropology / Secretaría de Educación, Mérida, 2004, pp. 225-254.

GABBERT, Wolfgang. "¿Integración o colonialismo interno? Cultura y desigualdad en Yucatán", en Ruth Gubler y Patricia Martel (coords.), *Yucatán a través de los siglos: memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001, pp. 261-279.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México, 1982.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 1987.

GERHARD, Peter. *La frontera sureste de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

GIMÉNEZ, Gilberto. "Materiales para una teoría social de las intidades sociales" en Gilberto Giménez, *Identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura, México, 2009, pp. 25-51.

GIMÉNEZ, Gilberto (coord.), *Reseñas bibliográficas: teorías y análisis de la identidad social*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, 2v.

GOFFMAN, Irving. *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 1970a.

GOFFMAN, Irving. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu, Buenos Aires, 1970b.

GONZALEZ, Maricarmen, Cecilia Lara y Arehmi Mendiburu. *La organización social de un barrio urbano*. Universidad de Yucatán-Escuela de Ciencias Antropológicas, Mérida, 1981 (tesis de licenciatura en ciencias antropológicas).

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. *Raza y tierra: la guerra de castas y el henequén*. El Colegio de México, México, 1970.

GÜÉMEZ, Miguel. "Situación actual de la lengua maya en Yucatán (un enfoque demográfico)", en *Revista l'INAJ*, n. 8, 1994, pp. 3-17.

HALL, Stuart. "Cultural identity and diaspora", en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, community, culture, difference*. Lawrence y Wishart, Londres, 1990, pp. 222-237.

HALL, Stuart. "Introducción: ¿quien necesita 'identidad'" en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp.13-39.

HANSEN, Asael y Juan R. Bastarrachea. *Mérida: su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1984.

HERVIK, Peter. "Las categorías sociales en Yucatán", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, vol. 20, 1995, n. 119, pp. 5-43.

HERZFELD, Michael. "Essentialism", en Alan Barnard y Jonathan Spencer (coods.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, Nueva York, 1997-98, pp.188-190.

HOBBSBAWM, Eric y Terence Ranger. *La invención de la tradición*. Crítica, Madrid, 2002.

HOSTETTLER, Ueli. *Milpa, agriculture and economic differentiations: socioeconomic change in a Maya peasant society of Central Quintana Roo 1900-1990*. Universidad de Berna, Berna, 1996.

HOY, Carlos. *Breve historia de Quintana Roo*. Sin editorial, Chetumal, 1983.

JONES, Grant D. *Maya resistance to Spanish rule: time and history on a colonial frontier*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

JUÁREZ, Ana M. "Ongoing struggles: mayas and immigrants in tourist era Tulum", en *Journal of Latin American Anthropology*, v. 7, 2002, n. 1, pp. 35-67.

KORSBAEK, Leif (comp.). *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1996.

KOWALSKI, Jeff K. *The house of the governor: a Maya palace at Uxmal, Yucatán, México*. University of Oklahoma Press, Norman, 1987.

KURJACK, Edward, Elena Lincoln y Beatriz Repetto. "La comunidad maya del pasado", en Ruth Gubler y Patricia Martel (coords.), *Yucatán a través de los siglos: memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001, pp. 249- 257.

LAHIRE, Bernard. "Los limbos del constructivismo". En línea: <<http://www.domainepublic.net/EPISTEMOLOGIA/Los-limbos-del-constructivismo.pdf>>.

LANDA, Fray Diego de. *La relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa, México, 1966.

LEIRANA ALCOCER, Silvia Cristina. *Identidad étnica y políticas culturales: el auge de la literatura maya yucateca contemporánea*. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (tesis de maestría en ciencias antropológicas), Mérida, 2001.

LIZAMA, Jesús. *Ka' Yum Sma. Cruz. El sustento identitario de los mayas crucoob*. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (tesis de licenciatura en antropología social), Mérida, 1995.

LIZAMA, Jesús. "Las señales del fin del mundo: una aproximación a la tradición profética de los crucoob", en Genny Negroe y Francisco Fernández (eds.), *Religión popular: de la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2000, pp.133-162.

LÓPEZ COGOLLUDO, Fray Diego. *Historia de Yucatán*, tomo I. Academia Literaria, México, 1957.

LOZANO Y PÉREZ LILA, Francisco. "Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán. 1700", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XVII, n. 98, 1975, pp. 73-151.

MANTILLA, Jorge. "Los mayas en el pensamiento político de Carrillo Puerto", en *Camino Blanco: arte y cultura*, n. 2, 2002, pp. 25-32.

MARCELLI, Adrián. "Prólogo", en Gilberto Giménez, *Identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura, México, 2009, pp. 17-24.

MARCUS, George. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de una etnografía multilocal", en *Alteridades*, año 11, n. 22, 2001, pp. 111-127.

MARTINEZ HERNÁNDEZ, Juan (traductor). "Crónica de Yuxkukul", en Carlos R. Menéndez (ed.), *Crónicas Mayas*. Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1928.

MEDINA, Andrés. "Prologo", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1996, pp. 7-29.

MEDINA, Martha, Beatriz Repetto e Ingrid Coral. *Comunidad de Santa Elena, Yucatán*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

MEDIZ BOLIO, Antonio. *El Chilam Balam de Chumayel*. Ediciones del Repertorio Americano, San José, 1930.

MENA BRITO, Bernardino. *Reestructuración histórica de Yucatán*, tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México, 1965.

MIJANGOS, Juan Carlos. *Identidad étnica maya en Chacsinkin, Yucatán*. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (tesis de maestría en antropología social), Mérida, 2000.

MILLET, Luis y Ella F. Quintal. "Traje regional e identidad", en *Revista I'INAJ*, n. 8, 1994, pp. 25-34.

MORALES, Carmen. *Los indígenas de Yucatán a través de historiadores, viajeros y anticuarios del siglo XIX*. Maldonado / Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, 1987.

MORALES, Carmen, Ella F. Quintal, María Elena Peraza, Lourdes Rejón y Julio Piña. *Los procesos de trabajo de las artesanías y sus perspectivas de desarrollo en el área de influencia de Valladolid, Yucatán*. Informe Final, Mérida, 1990.

MONTOLIÚ, María. "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. X, 1976/7, pp. 149-72.

MORA, Teresa y Ella F. Quintal. *Fiestas tradicionales del pueblo de la Candelaria, Coyoacán*. DEAS-INAH, México, 1989.

- MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*. Siglo Veintiuno, México, 1972.
- MOSELEY, Terry y Edward D. Terry. *Yucatán. A world apart*. University of Alabama Press, Alabama, 1980.
- NAGY, Christopher L. von. "Some comments on the Madrid deer-hunting almanacs", en Victoria Bricker y Gabrielle Vail (eds.), *Papers on the Codex Madrid*. Middle American Research Institute, Nueva Orleans, 1997, pp. 27-71.
- NEGROE, Genny. *La cofradía en Yucatán en el siglo XVIII*. Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán (tesis de licenciatura en ciencias antropológicas), Mérida, 1984.
- OKOSHI, Tsubasa. *Los canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní*. Universidad Nacional Autónoma de México (tesis de doctorado), México, 1992.
- OKOSHI, Tsubasa. "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas postclásicos de Yucatán", en Ruth Gubler y Patricia Martel (coords.), *Yucatán a través de los siglos: memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001, pp. 213-228.
- PACHECO CRUZ, Santiago. *Usos, costumbres, religión y supersticiones de los mayas*. Sin editorial, Mérida, 1960.
- PAOLI, Francisco José. *Yucatán y los orígenes del nuevo estado mexicano*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001.
- PEDERSEN, Max. *La música divina de la selva yucateca*. Dirección General de Culturas Populares, México, 1999.
- PEREZ SABIDO, Luis. *Bailes y danzas tradicionales de Yucatán*. DIF, Mérida, 1993.
- POHL, Mary. "Ritual continuity and transformation in Mesoamerica: reconstructing the ancient Maya *Cuch* ritual", en *American Antiquity*, vol. 46, n. 3, 1981, pp. 513-529.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. Siglo Veintiuno, México, 1969.
- PRESS, Irving. *Tradition and adaptation*. Greenwood, Connecticut, 1975.
- QUEZADA, Sergio. *Pueblos y caciques yucatecos: 1550-1580*. El Colegio de México, México, 1993.
- QUEZADA, Sergio y Tsubasa Okoshi. *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-System Research. Festschrift for Immanuel Wallerstein*, vol. XI, n. 2, 2000, pp. 342-386.

QUINTAL, Ella F. "La talabartería vallisoletana", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 1991, n. 176, pp. 17-24.

QUINTAL, Ella F. "Antropología de una ciudad obrera", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 9, n. 2, 1994a, pp. 429-437.

QUINTAL, Ella F. "Formas organizacionales del catolicismo popular", en: *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 1994b, n. 197, pp. 53-67.

QUINTAL, Ella F. "Sistemas de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el Oriente de Yucatán", en Esteban Krotz (coord.), *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*. Maldonado, Mérida, 1997, pp. 161-175.

QUINTAL, Ella F. "Valladolid y su región" en Víctor Muro (coord.), *Ciudades provincianas de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1998, pp. 405-419.

QUINTAL, Ella F. "Migración indígena y reordenación del aparato productivo en Yucatán" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer Informe*. Tomo I. Instituto Nacional Indigenista / Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2000, pp. 343-344.

QUINTAL, Ella F. "Buscando amistades, concientizando y exhortando: actas y actuaciones del comisario municipal en una comunidad maya yucateca", en Esteban Krotz (coord.), *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo / Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001a, pp.157-171.

QUINTAL, Ella F. "El nombre impuesto como propio: mestizos(as) y mayeros(as) en Yucatán", en Varios Autores, *Medio Katún: 10 años de (documentar la) Indignación*, Indignación, Mérida, 2001b, pp.152-161.

QUINTAL; Ella F. "Para superar el habitus indigenista. Una enseñanza de la historia desde la perspectiva de los dominados", en *El Varejón*, n. 69, marzo, 2005a, pp. 5-6.

QUINTAL, Ella F. "Wayano'one': aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005b, pp. 291-367.

QUINTAL, Ella F. "Parentesco, matrimonio y poder en una comunidad del Oriente de Yucatán", en Alfredo Barrera y Ruth Gubler (eds.), *Los mayas de ayer y de hoy*,

tomo II. Gobierno del Estado / Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006, pp. 1103-1117.

QUINTAL, Ella F., Gabriel Angelotti y Jorge Gómez. *Entrevistas acerca de los etnónimos y las denominaciones étnicas en Yucatán*. Reporte de Investigación. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Centro INAH-Yucatán, Mérida, 2001.

QUINTAL, Ella F., Juan R. Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales. *Solares, rumbos y pueblos*, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, vol. I., pp. 291-382.

QUINTAL, Ella F., Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Pedro Lewin, Martha Medina, Teresa Quiñones y Lourdes Rejón. *Mayas en movimiento: movilidad laboral y redefinición de las comunidades mayas de la península en Rubio*, Miguel Ángel y Margarita Nolasco (q.e.p.d.), (coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, en prensa.

QUINTAL, Ella F. y Francisco Fernández R. "De la pequeña comunidad a la ciudad pequeña", en Margarita Estrada, Raúl Nieto, Eduardo Nivón y Mariángela Rodríguez (eds.), *Antropología y ciudad*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México 1993, pp. 137-152.

QUINTAL, Ella F. y Martha Medina (coords.), Teresa Quiñones y Genner Llanes (recolectores de datos y capturistas). *Muestreo sobre denominaciones étnicas y categorías sociales en distintas fuentes hemerográficas de Yucatán del período comprendido entre 1845 y 1919*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Mérida, Centro INAH-Yucatán, Mérida, 2001 (manuscrito).

QUINTAL, Ella F. y Alejandro Cabrera. "Fiesta patronal y sistemas normativos alternos entre los mayas de Yucatán", en *Artesanías de América. Revista del Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares*, diciembre de 2008, pp. 140-166.

RAMAYO, Teresa. "Repartir lo indivisible: los mayas de la Montaña, Campeche y la tierra", en Genny Negroe (coord.), *Guerra de castas: actores postergados*, Instituto de Cultura, Mérida, 1997, pp.127-148.

RE, Alicia. *The two milpas of Chan Kom*. State University of New York Press, Albany, 1996.

REDFIELD, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*. University of Chicago Press, Chicago, 1941.

REDFIELD, Robert. *Yucatán una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

REDFIELD, Robert. *A village that chose progress. Chan Kom revisited*. University of Chicago Press, Chicago, 1970.

REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas. *Chan Kom. A maya village*. Carnegie Institution (Pub. No. 448), Washington, 1934.

REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas. *Chan Kom. A maya village*. University of Chicago Press, Chicago, 1962.

REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatán*. Era, México, 1991.

REICH, Michael. *Racial inequality*. Princeton University Press, Princeton, 1981.

REJÓN GARCÍA, Manuel. *Supersticiones y leyendas mayas*. La Revista de Mérida, Mérida, 1905.

REJÓN PATRÓN, Lourdes. "Los hipiles y justanes bordados" en *Cinco artesanías del oriente de Yucatán* (Cuadernos de Cultura de Yucateca, n.1). Gobierno del Estado de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Patronato de Servicios Culturales y Turísticos del Estado de Yucatán, Mérida, 1992, pp. 27-36.

REJÓN PATRÓN, Lourdes. "Gustos, colores y técnicas del bordado en el traje femenino maya" en Eli Bartra (comp.), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Estudios de Género, México, 2004, pp. 309-326.

RESTALL, Matthew. *The maya world: yucatec culture and society, 1550-1850*. Standford University Press, Standford, 1997.

RESTALL, Matthew. "Etnogénesis maya", en Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (eds.), *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica de Yucatán*. Universidad Pedagógica Nacional / The Open School of Ethnology and Anthropology, Mérida, 2004, pp. 33-60.

RESTREPO, Eduardo. *Las teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Universidad del Cauca, Popayán, 2004a.

RESTREPO, Eduardo. *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2004b.

REYES DOMÍNGUEZ, Guadalupe. *El carnaval de Mérida: fiesta, espectáculo, ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Autónoma de Yucatán, México / Mérida, 2003.

RODRÍGUEZ, Alberto. *Reestructurando estructuras, de lo tradicional a lo moderno: el caso de la comunidad de Yaxley*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

ROSALES, Margarita. *Informe sobre la organización y estructura de la comunidad de Chacsinkín*. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán, Mérida, 2000 (reporte de investigación).

ROYS, Ralph. *The Titles of Ebtun*. Carnegie Institution, Washington, 1939.

ROYS, Ralph. *Personal names of the Maya of Yucatan*. Carnegie Institution, Washington, 1940.

ROYS, Ralph. *The Indian background of Colonial Yucatán*. Carnegie Institution, Washington, 1943.

ROYS, Ralph. *The political geography of the Yucatan maya*. Carnegie Institution, Washington, 1957.

ROYS, Ralph. *The book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman, 1963.

RUBIO MAÑÉ, Ignacio. *Archivo de la historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, tomo III. Imprenta Albina, México, 1942.

RUGELEY, Terry. "La élite maya del siglo XIX: complejidad y heterogeneidad de la guerra de castas", en Genny Negroe (coord.), *Guerra de castas: actores postergados*. Instituto de Cultura, Mérida, 1997, pp. 157-177.

SAID, Edward. *Orientalismo*. Debate, Madrid, 2002.

SCHÜREN, Ute. "La revolución tardía: reforma agraria y cambio político en Campeche (1910-1940)", en Ruth Gubler y Patricia Martel (coords.), *Yucatán a través de los siglos: memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001, pp. 285-318.

SHILS, Edward W. "Primordial, personal sacred and civil ties", en *British Journal of Sociology*, n. 8, 1957, pp.130-145.

SOKOLOVSKII, Sergei y Valery Tishkov. "Etnicidad", en Alan Barnard y Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, Nueva York, 1997-98, pp. 190-193.

STEPHENS, John L. *Viajes a Yucatán*. Dante, Mérida, 1984.

SULLIVAN, Paul. *Conversaciones inconclusas: mayas y extranjeros entre dos guerras*. Gedisa, México, 1991.

TERÁN, Silvia. "Milpa, región e indumentaria tradicional en Yucatán", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 1988, n.167, pp. 57-62.

TERÁN, Silvia. *La platería en Yucatán*. Casa de las Artesanías, Mérida, 1994.

TERAN, Silvia y Christian Rasmussen. *La milpa de los mayas: la agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el norte de noreste de Yucatán*. (sin ed.), Mérida, 1994.

THOMPSON, Philip. *Tekanto in the Eighteenth Century*. University Microfilms International, Ann Arbor, 1979.

THOMPSON, Richard. *Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.

THOMPSON, Richard. *Theories of ethnicity: a critical appraisal*. Greenwood Press, Nueva York, 1989.

TOZZER, Alfred M. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán: a translation*. Harvard University (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 18), Cambridge, 1941.

TOZZER, Alfred M. *Mayas y lacandones: un estudio comparativo*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

TRUJILLO, Narcisa. "Los 'mestizos' de Yucatán", en *Enciclopedia Yucatanense*. Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, 1977a, tomo VI, pp. 321-340.

TRUJILLO, Narcisa. "El maya de las haciendas henequeneras", en *Enciclopedia Yucatanense*. Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, 1977b, tomo VI, pp. 133-171.

TYRTANIA, Leonardo. "Termodinámica de la supervivencia para la sociedad humana", en Richard N. Adams, *La red de la expansión humana*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana, México, 2007, p.17-42.

VAN DEN BERGHE, Pierre. *The ethnic phenomenon*. Elsevier, Nueva York, 1981.

VERMEULEN, Hans y Cora Govers. "From political mobilization to the politics of consciousness", en Cora Govers y Han Vermeulen (eds.), *The politics of ethnic consciousness*. San Martin Press, Nueva York, 1997, pp. 1-30.

VARIOS AUTORES. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México, 1970.

VILLA ROJAS, Alfonso. *The Maya of East Central Yucatán*. Carnegie Institution, Washington, 1945.

VILLA ROJAS, Alfonso. *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.

WALDECK, Federico de. *Viaje pintoresco y arqueológico a la Provincia de Yucatán (América Central) durante los años 1834 y 1836*. Tipográfica Yucateca, Mérida, 1930.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*. Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1979.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Akal, Madrid, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Kairos, Barcelona, 2007.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*, vol. I. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

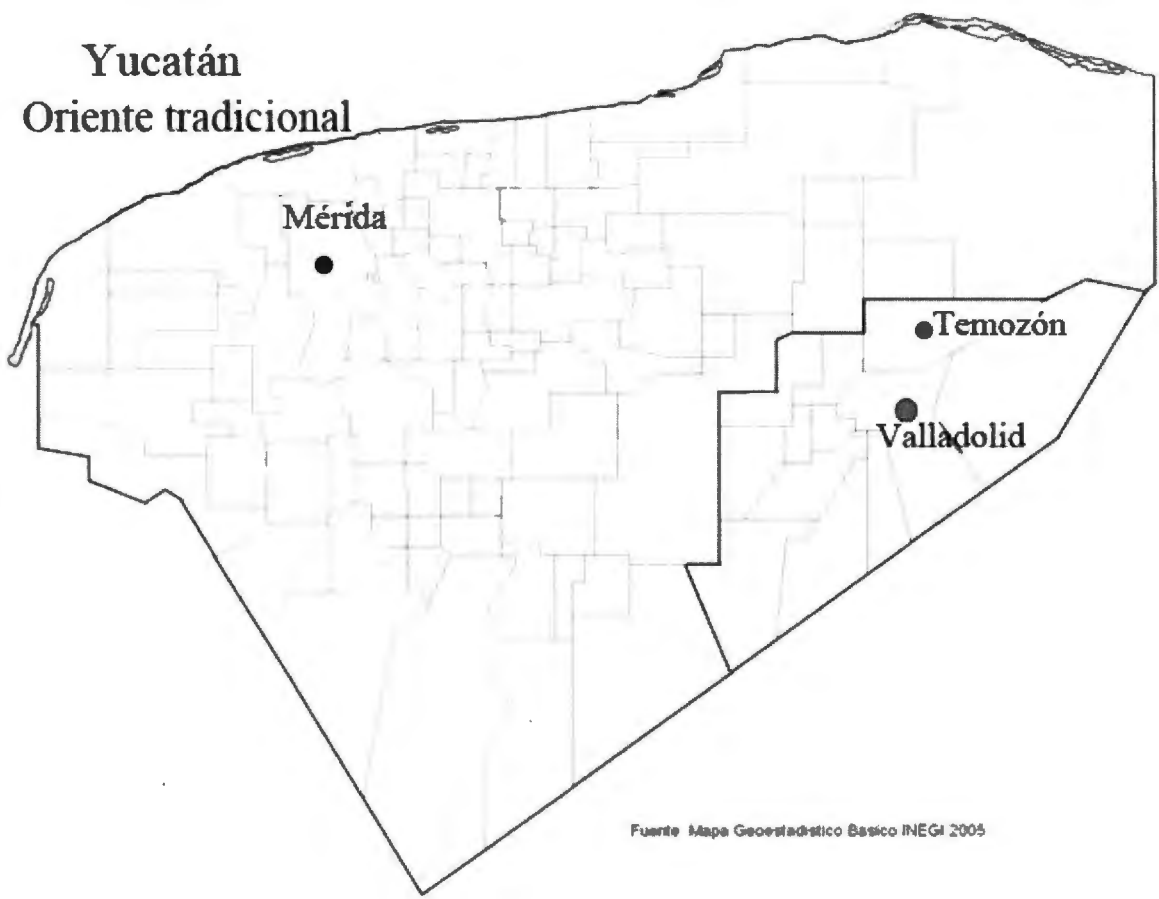
* * * * *

APÉNDICE

DE

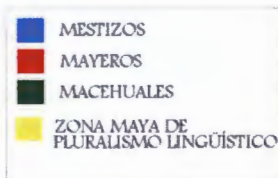
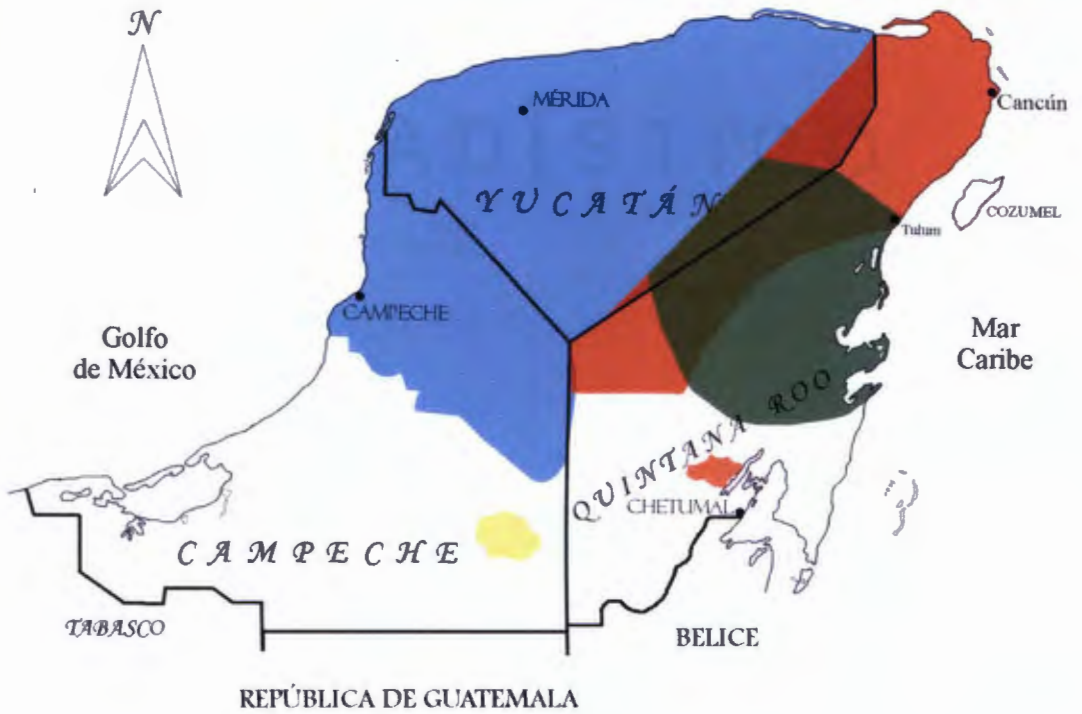
MAPAS

Yucatán
Oriente tradicional



Fuente: Mapa Geoestadístico Básico INEGI 2005

IDENTIDAD ÉTNICA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN



Fuente: Mapa elaborado a partir de Quintal y otros, 2003.

APÉNDICE
ESTADÍSTICO

Oriente “tradicional”¹

(1) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN CUNCUNUL

(1930 – 2000)

PEA 1930 (678)			PEA 1940 (280)			PEA 1950 (249)			PEA 1960 (298)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
624	11	43	264	3	13	224	2	22	284	3	11
92%	2%	6%	94%	1%	5%	90%	1%	9%	95%	1%	4%

PEA 1970 (225)			PEA 1980 (334)			PEA 1990 (307)			PEA 2000 (405)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
208	4	3	228	57	21	195	62	44	221	91	90
92%	2%	1%	68%	17%	6%	64%	20%	14%	55%	22%	22%

¹ Entre paréntesis la PEA en números absolutos. Los porcentajes no siempre suman el cien por ciento porque no se incluyó el rubro no especificado. Fuente: Censos de Población y Vivienda.

(2) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN CHANKOM

(1930 – 2000)

PEA 1930 -			PEA 1940 (444)			PEA 1950 (695)			PEA 1960 (724)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
*	*	*	437	2	5	688	*	7	710	9	5
-	-	-	98%	0.5%	1%	99%	-	1%	98%	1%	1%

PEA 1970 (555)			PEA 1980 (1054)			PEA 1990 (1149)			PEA 2000 (1350)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
518	7	10	721	77	75	872	118	121	970	137	100
93%	1%	2%	68%	7%	7%	76%	10%	10%	72%	10%	7%

(3) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN CHEMAX

(1930 – 2000)

PEA 1930 (861)			PEA 1940 (1063)			PEA 1950 (1902)			PEA 1960 (2349)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
833	10	18	1040	5	18	1849	10	41	2198	66	85
97%	1%	2%	98%	0.5%	1.5%	97%	0.5%	2%	93%	3%	4%

PEA 1970 (3117)			PEA 1980 (4896)			PEA 1990 (4185)			PEA 2000 (6760)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
2805	74	123	3695	198	436	3057	551	499	4230	1316	1074
90%	2%	4%	75%	4%	9%	73%	13%	12%	63%	19%	16%

(4) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN CHICHIMILA
(1930 – 2000)

PEA 1930 (802)			PEA 1940 (852)			PEA 1950 (1105)			PEA 1960 (1162)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
704	78	20	839	3	10	942	106	57	1105	7	50
88%	10%	2%	98%	0.5%	1%	85%	10%	5%	95%	1%	4%

PEA 1970 (949)			PEA 1980 (1390)			PEA 1990 (1283)			PEA 2000 (1910)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
817	40	66	901	124	161	863	107	266	960	371	553
86%	4%	7%	65%	9%	12%	67%	8%	21%	50%	19%	29%

(5) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN CHIKINDZONOT

(1930 – 2000)

PEA 1930 -			PEA 1940 -			PEA 1950 -			PEA 1960 (380)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
*	*	*	*	*	*	*	*	*	369	5	6
*	*	*	*	*	*	*	*	*	97%	1%	2%

PEA 1970 (601)			PEA 1980 (571)			PEA 1990 (798)			PEA 2000 (1291)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
568	5	7	339	1	114	700	18	27	846	94	224
95%	1%	1%	59%	0.5%	20%	88%	2%	3%	66%	7%	17%

(6) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN KAUA

(1930 – 2000)

PEA 1930 -			PEA 1940 (302)			PEA 1950 (299)			PEA 1960 (105)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
*	*	*	291	2	9	285	2	12	89	4	12
*	*	*	96%	1%	3%	95%	1%	4%	85%	4%	11%

PEA 1970 (288)			PEA 1980 (573)			PEA 1990 (450)			PEA 2000 (814)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
231	2	11	262	31	197	345	54	47	425	176	205
80%	1%	4%	46%	5%	34%	77%	12%	10%	52%	22%	25%

(7) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN TEKOM

(1930 – 2000)

PEA 1930 (487)			PEA 1940 (580)			PEA 1950 (1008)			PEA 1960 (636)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
419	57	11	564	1	15	715	262	31	623	6	7
86%	12%	2%	97%	-	3%	71%	26%	3%	98%	1%	1%

PEA 1970 (347)			PEA 1980 (748)			PEA 1990 (506)			PEA 2000 (812)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
281	36	18	511	100	53	310	105	83	447	181	173
81%	10%	5%	68%	13%	7%	61%	21%	16%	55%	22%	21%

(8) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN TEMOZON

(1930 – 2000)

PEA 1930 (1076)			PEA 1940 (1235)			PEA 1950 (1460)			PEA 1960 (1374)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
1013	36	27	1196	9	30	1396	8	48	1271	28	75
94%	3%	3%	97%	1%	2%	96%	.5%	3%	93%	2%	5%

PEA 1970 (1858)			PEA 1980 (3001)			PEA 1990 (2615)			PEA 2000 (4030)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
1695	39	64	2227	215	219	1822	409	324	2127	1183	692
91%	2%	3%	74%	7%	7%	70%	16%	12%	53%	29%	17%

(9) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN TINUM

(1930 – 2000)

PEA 1930 (644)			PEA 1940 (891)			PEA 1950 (979)			PEA 1960 (1020)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
604	23	17	773	20	98	844	32	101	842	38	140
94%	3%	3%	87%	2%	11%	86%	3%	10%	82%	4%	14%

PEA 1970 (950)			PEA 1980 (1857)			PEA 1990 (2163)			PEA 2000 (3197)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
670	53	166	938	137	266	972	296	818	1171	568	1396
71%	6%	17%	51%	7%	14%	45%	14%	38%	37%	18%	44%

(10) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN TIXCACALCUPUL

(1930 – 2000)

PEA 1930 (285)			PEA 1940 (427)			PEA 1950 (481)			PEA 1960 (837)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
255	18	12	410	3	14	465	8	8	721	99	17
90%	6%	4%	96%	1%	3%	96%	2%	2%	86%	12%	2%

PEA 1970 (734)			PEA 1980 (1366)			PEA 1990 (1084)			PEA 2000 (1570)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
634	54	36	887	26	212	869	88	94	1037	257	247
86%	7%	5%	65%	2%	16%	80%	8%	9%	66%	16%	16%

(11) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN UAYMA

(1930 – 2000)

PEA 1930 (358)			PEA 1940 (400)			PEA 1950 (395)			PEA 1960 (454)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
347	3	8	381	2	17	362	9	21	408	31	15
97%	1%	2%	95%	1%	4%	92%	2%	5%	90%	7%	3%

PEA 1970 (424)			PEA 1980 (769)			PEA 1990 (715)			PEA 2000 (875)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
378	6	19	544	14	30	493	133	62	502	237	131
89%	1%	4%	71%	2%	4%	69%	19%	9%	57%	27%	15%

(12) PEA POR SECTOR DE ACTIVIDAD EN VALLADOLID

(1930 – 2000)

PEA 1930 (4313)			PEA 1940 (4759)			PEA 1950 (5334)			PEA 1960 (5840)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
3259	679	375	3459	464	836	3742	636	883	3571	901	1359
75%	16%	9%	73%	10%	17%	70%	12%	17%	61%	15%	23%

PEA 1970 (6114)			PEA 1980 (12071)			PEA 1990 (11928)			PEA 2000 (19506)		
SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST	SP	SS	ST
3119	771	1768	3757	1908	3972	2966	3150	5512	3699	6171	9219
51%	13%	29%	31%	16%	33%	25%	26%	46%	19%	32%	47%

CUADROS ESTADÍSTICOS* ORIENTE TRADICIONAL

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 1950

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	436.740	279.363	64%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	656	608	93%
Chemax	5.167	4.733	92%
Chichimila	2.815	2.677	95%
Chikindzonot			
Kaua	911	893	98%
Tekom	2.250	2.249	100%
Temozon	3.790	3.767	100%
Tinum	2.744	2.630	96%
Tixcacalcupul	1.430	1.430	100%
Uayma	1.107	1.033	93%
Valladolid	15.184	13.583	89%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 1960

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	525.464	295.880	56%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	892	372	42%
Chemax	8737	7248	83%
Chichimila	3364	3229	96%
Chikindzonot	1286	799	62%
Kaua	773	480	62%
Tekom	1845	1738	94%
Temozon	4294	4228	98%
Tinum	3150	2633	84%
Tixcacalcupul	2101	1918	91%
Uayma	1268	1121	88%
Valladolid	14919	11696	78%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 1970

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	643.432	357.270	56%

Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	765	651	85%
Chemax	9101	8306	91%
Chichimila	2802	2661	95%
Chikindzonot	1659	1648	99%
Kaua	836	819	98%
Tekom	1360	1080	80%
Temozon	5727	4844	81%
Tinum	3360	2810	84%
Tixcacalcupul	2044	2021	99%
Uayma	1333	1273	96%
Valladolid	20314	14823	73%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 1980

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	923.887	489.958	53%

Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	802	771	96%
Chemax	11496	10939	95%
Chichimila	3437	3364	98%
Chikindzonot	1190	1106	93%
Kaua	1083	1078	100%
Tekom	1968	1936	98%
Temozon	7404	7306	97%
Tinum	4304	3893	90%
Tixcacalcupul	2792	2772	99%
Uayma	1565	1518	97%
Valladolid	31339	21243	68%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 1990

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	1.192.513	516.775	43%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	990	920	93%
Chemax	14419	13310	92%
Chichimila	4571	4243	93%
Chikindzonot	2273	2152	95%
Kaua	1399	1332	95%
Tekom	1980	1914	97%
Temozon	8400	7683	91%
Tinum	6162	5175	84%
Tixcacalcupul	3611	3463	96%
Uayma	2131	1995	94%
Valladolid	36949	23790	64%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 2000

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	1.472.683	549.532	37%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	1.160	1.059	91%
Chemax	20.986	20.409	97%
Chichimila	5.638	5.511	98%
Chikindzonot	3.022	2.963	98%
Kaua	1.955	1.800	92%
Tekom	2.343	2.280	97%
Temozon	10.646	9.582	90%
Tinum	8.327	6.301	76%
Tixcacalcupul	4.583	4.527	99%
Uayma	2.627	2.558	97%
Valladolid	49.381	31.329	63%

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 2005

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	1617102	538355	33%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	1350	1163	86
Chankom	3858	3791	98
Chemax	25404	24193	95
Chichimila	6400	6118	96
Chikindzonot	3505	3440	98
Kaua	2248	2005	89
Tekom	2596	2413	93
Temozon	12417	10721	86
Tinum	8835	6545	74
Tixcacalcupul	5331	5181	97
Uayma	2643	2517	95
Valladolid	60119	35364	56

HABLANTES DE LENGUA INDIGENA POR MUNICIPIO AÑO 2010

Estado	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Yucatán	1772252	537516	30%
Municipio	Poblacion 5/años	Poblacion HLI	%
Cuncunul	1465	1169	80
Chankom	4001	3735	93
Chemax	28811	26576	92
Chichimila	6956	6424	92
Chikindzonot	3688	3619	98
Kaua	2435	2036	84
Tekom	2778	2548	92
Temozon	13197	11030	84
Tinum	10228	6849	67
Tixcacalcupul	5882	5537	94
Uayma	3337	3054	92
Valladolid	66587	37342	56

* Fuentes Consultadas: Censos de Población y Vivienda y Conteo de Población 2005, INEGI.



(1) Mujeres en misa. Fiesta de Popolá, Valladolid, Septiembre 1999 (EFQA)



(2) Mujeres del sur de Yucatán, Chacmultún, Tekax, 2006 (Iván Solís)



(3) Mujeres del Sur de Yucatán, Chacmultún, Tekax, 2006 (Iván Solís)



(4) Virgen de la Asunción de Temozón, agosto 1998 (EFQA)



(5) Preparando las ofrendas de flor de cera, Cuncunul, junio 1992 (EFQA)



(6) Horno (*piib*) para el relleno negro. Hunukú, 1996 (EFQA)



(7) Ramillete. *Kuuch* del Barrio de Sisal, Valladolid, mayo 2001 (EFQA)



(8) Recogiendo ramilletes. *Kuuch* del Barrio de Sisal, Valladolid, mayo 2001 (EFQA)



(9) Baile de jarana en casa de los "ramilletteros", *Kuuch* del Barrio de Sisal, Valladolid, 2001 (EFQA)



(10) Baile del Atole, *Kuuch* de San Isidro, Temozón, mayo 1998 (EFQA)



(11) Entrega de comida al Santo, *Kuuch* de Hunukú, mayo 2001 (Alejandro Cabrera)



(12) Entrega de *Kuuch*, Temozón, mayo 1998 (EFQA)



(13) Baile de ramilletes. *Kuuch* del barrio de Sisal, Valladolid, mayo 2001
(EQFA)



(14) San Isidro, *Kuuch* de San Isidro, Temozón, mayo 1997 (EFQA)



(15) Vaquería. Fiesta de Popolá, Valladolid, septiembre 1999 (EFQA)



(16) Músicos, fiesta de Hunukú, mayo 1997 (EFQA)



(17) Ruedo y ramilletes en la fiesta de Hunukú, mayo 1997 (EFQA)



(18) Fiesta de Hunukú, entrada de gremio, mayo 1997 (EQFA)



(19) Fiesta de Hunukú, entrada de gremio, mayo 1997 (EFQA)



(20) Fiesta de Hunukú, entrada de gremio, mayo 1997 (EFQA)



(21) Fiesta de Hunukú, entrada de gremio, mayo 1997 (EFQA)



(22) Fiesta de Hunukú, entrega de gremio, mayo 1997 (EFQA)



(23) Procesoión de la fiesta de Hunukú, mayo 2001 (Alejandro Cabrera)



(24) Gremio de Agricultores y Ganaderos. Noches de Octubre de Valladolid, 1999. (EFQA)



(25) Gremio de Agricultores y Ganaderos. Noches de Octubre, Valladolid, 1999 (EQFA)



(26) Cabeza de Cochino, Gremio Cuarenta Horas, Temozón, abril 2000 (Alejandro Cabrera)



(27) Cabeza de cochino. Gremio de Señoras, Temozón, agosto 1997 (EFQA)



(28) Ofrenda de relleno negro en altar casero del Gremio de Agricultores y Ganaderos. Noches de octubre, Valladolid, 1999 (EFQA)