



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Espíritu de lucha: Cuerpo, poder y cambio sociocultural

Ana Rosa Duarte Duarte

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Margarita Zárate Vidal

Asesoras: Dra. María Luisa Tarrés Barraza

Dra. Ángeles Sánchez Bringas

México, D.F.

Noviembre, 2006

Índice

DEDICACIÓN.....	IV
AGRADECIMIENTOS.....	V
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN.....	1
LITERATURA MENOR E INTERSUBJETIVIDAD.....	13
ENTRE OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD.....	23
INVESTIGACIÓN DE CAMPO Y TRABAJO DE CAMPO	30
CAPÍTULO 2: K'ANXOC: UNA MANERA DE SER Y HACER.....	37
EL GRAN K'ANXOC.....	45
CUENTAN QUE K'ANXOC ES	48
RESISTENCIA, INDEPENDENCIA Y “REBELDÍA”	55
HISTORIA Y ACCIÓN	62
CAPÍTULO 3: CUERPO Y PODER.....	67
<i>K WOOL U TIAL K LUCHAARTIK</i> O ESPÍRITU DE LUCHA	67
DE CUERPO A CUERPOS COLECTIVOS.....	74
<i>San Cosme y San Damián: Pre-textos de vida</i>	77
EL CONVITE: CONVERSACIONES	80
EL <i>JO'JANAAL</i> : ACCIONES DE AGRADECIMIENTO	82
LA CORRIDA DE TOROS: RIESGO Y VALENTÍA	88
<i>X-CHARLOT</i> : RETOS Y CAMBIOS	92
PODER: PODER DE HACER Y SUJETO POLÍTICO	96
SUBJETIVIDAD Y ESPÍRITU DE LUCHA.....	101
CAPÍTULO 4: DISCURSOS, VIDA COTIDIANA Y SUJETO POLÍTICO	111
DISCURSOS Y LITERATURA MENOR	113
VIDA COTIDIANA EN K'ANXOC.....	119
VIVIENDO LA COTIDIANIDAD.....	126
<i>Niñas y niños</i>	126
<i>Adolescente</i>	128
<i>Juventud</i>	129
<i>Adultos</i>	130
CASAMIENTO Y CUERPOS COLECTIVOS	133
<i>Petición de mano</i>	133
<i>Ceremonia del casamiento</i>	136
<i>K'ub janal</i>	140
<i>La Misa</i>	141
<i>K'ub de la novia</i>	142
<i>La fiesta</i>	142
LA FAMILIA Y LOS HIJOS	143
<i>La vida en pareja</i>	145
<i>Adultos mayores</i>	148
SUJETO Y VIDA COTIDIANA.....	150
VIVIENDO LA DIFERENCIA	157
CAPÍTULO 5: ESPÍRITU DE LUCHA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL	163
SUBJETIVIDAD Y CAMBIO	165
LO NORMAL Y LA NORMALIZACIÓN.....	166
NORMAS E INSTITUCIONES	171

<i>Los encargados de la Iglesia</i>	178
<i>Protestantismo y cambio</i>	180
<i>Aprendiendo a leer y escribir para ¿qué?</i>	188
<i>Deseo y movilidad poblacional.</i>	194
<i>bordando ideales y neoliberalismo</i>	199
RESISTENCIA Y CAMBIO	202
CAMBIA, TODO CAMBIA	205
<i>Consumo de Alcohol</i>	205
<i>Vestimenta contemporánea</i>	207
<i>Joyería</i>	209
CAPÍTULO 6: CONCLUSIONES	213
BIBLIOGRAFÍA	233
ANEXOS	249
MAPA DEL MUNICIPIO DE VALLADOLID (ZACÍ): UBICACIÓN VISUAL DE K' ANXOC EN EL EN EL ESTADO DE YUCATÁN.	249

DEDICACIÓN

Esta tesis está dedicada al pueblo de:

K'anxoc, Yucatán.

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento a los k'axoquenses que hicieron posible este trabajo, pues sin su hospitalidad, paciencia, amabilidad y dedicación no hubiera sido posible llevarlo a cabo. Agradezco especialmente a doña Antonia Kuyoc su amabilidad, confianza y atención. De la misma manera agradezco la sonrisa de cada mañana de Alicia y su familia, así como las primeras palabras de Yanny. También agradezco a todas las personas que me apoyaron desde el momento en que surgió este proyecto de tesis, especialmente a mi compañero de vida y amigo el Dr. Byrt Wammack, por toda su paciencia y apoyo a lo largo del desarrollo de este trabajo. Agradezco a toda mi familia, especialmente a mi madre, la señora Eraclia Duarte Cardós y a mi hermana Mary Duarte Duarte, por haber aguantado tantos años de abandono, para dedicarme de lleno a este proceso de aprendizaje que ahora llega a una etapa importante en mi vida.

No puedo dejar de agradecer todo el apoyo logístico que me brindó Socorro Flores, a lo largo de todo este programa de doctorado, pues sin ello no hubiera logrado lo que ahora me toca vivir. Agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Margarita Zárate, por comentar las diferentes versiones de este trabajo. A la Dra. María Luisa Tarrés, le agradezco muchísimo su interés en este espinoso tema de trabajo, así como su lectura con lupa para preparar sus alentadores y atinados comentarios. Agradezco a la Dra. Ángeles Sánchez por el tiempo dedicado al trabajo. No podía faltar mi agradecimiento al Dr. Luis Reygadas Robles Gil por todo su apoyo para concluir con mis compromisos institucionales, a través de la conclusión de esta etapa de mi trabajo.

Todo mi agradecimiento por el apoyo de mis compañeros y colegas de mi centro de trabajo, Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi” de la Universidad Autónoma de Yucatán, que por su numerosidad resulta imposible mencionarlos a todos en este espacio. Agradezco especialmente el apoyo del Dr. Luis Ramírez Carrillo y del Mtro. Efraín Poot Capetillo por apoyar la logística de la investigación de campo de este trabajo, así como el apoyo de la Dra. Beatriz Torres Góngora para la presentación de la tesis. También agradezco a Raúl García y Genaro Pérez, su gentileza para conseguir los materiales bibliográficos requeridos en este trabajo.

Y para finalizar, agradezco infinitamente a todos mis amigos y amigas por vivir conmigo todo este proceso de conocimiento, especialmente a Lourdes Silva y Elías Levín, quienes vivieron los diferentes momentos de la tesis, durante mi estancia en la ciudad de México. Asimismo, agradezco a todos los que de una u otra manera me apoyaron con sus consejos, con su coraje o con su silencio.

INTRODUCCIÓN

Todos los pueblos mayas viven cotidianamente el *k wool u tial k luchaartic*. K'anxoc no es la excepción, pues el *k wool u tial k luchaartic* los ha llevado a hacer, hacer y hacer, a tal grado que en la sociedad yucateca y nacional son considerados extraños por esa su manera peculiar de ser y hacer. Pero lo más importante es que *k wool u tial k luchaartic* está presente a cada momento en sus prácticas en la vida cotidiana. Este *k wool u tial k luchaartic* lo he traducido al español como “espíritu de lucha”, título de la presente tesis. Pero si hablamos de *k wool u tial k luchaartic* en el contexto de K'anxoc exclusivamente, estaríamos tentados a interpretar su adopción de la palabra “luchar” (raíz de *luchaartic* en maya), como lucha en contra o lucha por, ya que los k'anxoquenses son considerados en Yucatán e incluso nacional, como “gente brava”. De acuerdo a mi revisión, tanto de la literatura oral, como de la escrita, entre las expresiones que utilizan para referirse a los k'anxoquenses puedo destacar los siguientes: cosas de gente que son algo serio (2005) gente brava (2002), gentes que no entran en razón (1998), los inconformes (1979), un pueblo notoriamente bélico (1928), los buenos macheteros (1924), los rebeldes (1542), los indómitos, soberbios, independientes, valientes y audaces guerreros (1527).

Estas expresiones de desprecio y que al mismo tiempo se refieren a esos “otros” raros y extraños, satisfacen el morbo de una sociedad cuyo interés principal son las peleas entre individuos y la cuestión individual. Mientras que la banalidad de las acciones de la vida cotidiana son tan tediosas y aburridas¹ que nadie tiene tiempo y paciencia para interesarse en ellas y menos en un sistema político y económico neoliberal, en donde el tiempo apremia para la producción. Pero, precisamente por su banalidad en la vida

¹ Como lo destaca Carlos Marín (2006), “El asalto a la razón. Un debate arrullador”, en *Diario Milenio*, México, 26 de abril, en el que se refiere al aburrido Primer debate entre los candidatos a las elecciones del 2 de julio de 2006. Para el periodista hicieron falta los esperados enfrentamientos entre los dos únicos candidatos de oposición (PAN y PRD), para atraer la atención del público.

cotidiana, las acciones son esas fuerzas que se cualifican con capacidad de afectar, al mismo tiempo que se mantienen afectadas, pero sin perder su cualidad como cuerpo.

Esta capacidad de hacer, hacer y hacer cotidiano de los k'anxoquenses ha despertado admiración y respeto entre sus vecinos, quienes reconocen su capacidad de defender sus tierras, reproducir sus tradiciones y modo de vida como una habilidad propia. Incluso las autoridades municipales y estatales que se refieren a los k'anxoquenses con cierto desprecio, han aprendido que no es fácil violar sus derechos y mucho menos en sus propios espacios por los que luchan cotidianamente. Las acciones de los k'anxoquenses en defensa de sus derechos, siempre se deja sentir cada vez que lo consideren necesario, como en su más reciente manifestación en la ciudad de Valladolid en octubre de 2005, para protestar en contra del engaño del que fueron objeto por parte de las autoridades municipales y estatales. Esta manifestación ocurrió después del paso del Huracán Emily que afectó sus milpas, ya que las autoridades les habían ofrecido un pago de \$800.00 por hectárea siniestrada, pero sólo les entregaron \$220.00 e incluso menos, lo que los llevó a manifestarse en la ciudad de Valladolid, junto con otros afectados de la región.

Esta manera de ser y hacer de los k'anxoquenses me llevó a hacerme las siguientes preguntas, ¿por qué se distinguen, incluso de otros pobladores de la misma región del oriente del Estado?, ¿Por qué en otros pueblos, como el mío (Chocholá), la mayoría de los descendientes ancestrales han abandonado sus tierras y en K'anxoc no?, ¿Por qué los k'anxoquenses se han movilizad o en diversas ocasiones para defender sus tierras y (lo que es inseparable) su modo de vida, mientras que otros pueblos se han dejado llevar por la inercia de un sistema ajeno a su cultura originaria?, ¿Por qué los k'anxoquenses se mantienen tan unidos como "pueblo", mientras que otras poblaciones son más individualistas?, ¿Será que el concepto *k wool u tial k luchaartic*, -- un concepto tan importante de mi cultura --, se vive de otra manera en K'anxoc?

Siempre he sospechado que la agencia de los sujetos se debe al *k wool u tial k luchaartic*, que mueve a algunos cuerpos a hacer, hacer y hacer, aunque su hacer cotidiano

ponga en entredicho las normas sociales vigentes en la sociedad dominante, mientras que otras personas prefieren actuar dentro de las normas sociales vigentes, por temor al que dirán o a sus posibles sanciones. Para abordar esta cuestión, que muchos, entre ellos Yo, hemos reconocido como modelos culturales o la cosmovisión (creencias y costumbres), debido a que no se pueden cuantificar o tipificar, retomé la sugerencia de Clifford Geertz, uno de los discípulos de Parsons (teórico de la acción), quién considera que lo más importante para la antropología es explicar y entender las culturas desde la perspectiva de los mismos actores². Esta propuesta fue mi punto de partida para abordar esa agencia de los k'axoquenses que se expresa a través de sus acciones en la vida cotidiana. Sin embargo, esta agencia no se pueden entender y mucho menos interpretar únicamente como acciones sustentadas en una estructura de desarrollo económico, ni como una lucha por el poder de control, dominio o de autoridad.

Basado en mis trabajos de investigación anteriores, consideré pertinente enfocarme en la agencia de los sujetos o *k wool u tial k luchaartic*, mismo que ha afectado las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en la sociedad contemporánea, así como las políticas de los diversos gobiernos en el país, cuyas intenciones era acabar con las culturas ancestrales para dominarlos y explotarlos. Uno de los principales retos en este trabajo fue traducir *k wool u tial k luchaartic* al español. Para ello tuve que recurrir a mi propia experiencia como hablante de la lengua maya y parte de la cultura que se vive actualmente. Asimismo, establecí largas pláticas con mis familiares más cercanos y con mis maestras y maestros de K'anxoc, durante mi investigación de campo, lo que me llevó a concluir que *k wool u tial k luchaartic* no se puede traducir al español sin afectar su sentido original de acuerdo a la lengua y cultura a la que pertenece. No es fácil traducir un idioma nativo al español sin afectarlo, de hecho algunos autores se refieren a las traducciones como una traición. Un intento de traducir literalmente *k wool u tial k luchaartic* sería “nuestro

² Clifford Geertz (1989), *El antropólogo como autor*. Barcelona: Piadós.

espíritu (ánimo o deseo) por hacer”, pues “*wool*” en maya, significa espíritu (ánimo, deseo) aunque en el Diccionario Maya Cordemex, también lo traducen los autores como lo que da vida, albedrío, libertad y conciencia³. De la misma manera, “*luchaartic*” no se refiere a la lucha de contrarios o combate⁴, sino a un hacer continuo e incansable de exploración, experimentación y autorrealización, lo que es muy diferente a performear los roles sociales de acuerdo a los sistemas políticos y económicos vigentes en la sociedad. Para referirse a luchar en maya se utilizan los términos *ba’atel* o *yaantambal* lo que también puede entenderse como pelea entre contrarios o combate entre individuos.

El *Wool* es una fuerza que cotidianamente se vive y experimenta como: ánimo, deseo o espíritu, mientras que *luchaartic* es la cualidad del *Wool* que se vive de acuerdo a la etapa de vida, como madre o padre, de hijos y/o abuelos. El *Wool* es parte de todo cuerpo, pero la diferencia está en *luchaartic* que mueve al cuerpo a hacer, hacer y hacer cotidianamente. Cuando el *Wool* o espíritu se cualifica como fuerza activa, pone en movimiento al cuerpo y utiliza ingeniosamente su capacidad para experimentar y vivir la vida. Pero cuando el *Wool* se cualifica como fuerza pasiva, el cuerpo permanece inactivo y en la vida cotidiana se expresa como flojera, falta de deseo o espíritu, conformismo, auto limitación, desánimo y sólo se limita a justificar su inactividad, a través de los discursos reconocidos socialmente.

Mi interés en estudiar *k wool u tial k luchaartic* (espíritu de lucha), como parte de la cultura es para conocer cómo se relaciona con la reproducción de la cultura desde adentro, mismo que lo ha mantenido resistente ante las políticas sociales y económicas de los diversos gobiernos que van desde la conquista, la colonia, la oligarquía, la independencia, el liberalismo, así como el desarrollismo, modernismo y neoliberalismo. Asimismo,

³ Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores (1980: 266, 659 y 926), *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida Yucatán, México: Ediciones Cordemex.

⁴ Deleuze critica la filosofía de Hegel, en donde “luchar” es considerada como combate, lucha de contrarios y en donde las fuerzas afirman su negatividad. Véase Gilles Deleuze (1983: 82), *Nietzsche and Philosophy*. New York: Colombia University Press.

propongo conocer cómo el *k wool u tial k luchaartic* de los k'anxoquenses afecta sus relaciones con sus vecinos de la región y en el Estado. Para llevar a cabo mi investigación de campo elegí la población de K'anxoc, tomando en cuenta su historia de lucha incansable por su derecho a la tierra, su manera de ser y hacer, por lo que son estigmatizados y discriminados por los escritores, historiadores y la sociedad en general.

Llama la atención que hayan muy pocos escritos acerca de K'anxoc y los que existen sólo hacen referencia a sus acciones bélicas. Desde luego que esta situación no es casualidad, pues siendo como son, las autoridades y la sociedad conservadora prefieran negarlos y ocultarlos. De hecho, cuando me entrevisté con el Presidente Municipal de Valladolid (municipio al que pertenece K'anxoc), y le hablé de mi proyecto de tesis y de mi intención de hacer la investigación de campo ahí, inmediatamente me sugirió que trabajara en la población de Xocen, (una comunidad a cuatro kilómetros de K'anxoc), porque es el laboratorio de los antropólogos, a diferencia de los k'anxoquenses a los que se refirió como los "difíciles". Lo que no me dijo el alcalde, es que los xoquenenses, al igual que los Papuans en New Guinea, han comprendido el valor de sus respuestas para los antropólogos, comentando "nosotros nunca decimos todo, siempre conservamos algo para el siguiente antropólogo que llegará".

K'anxoc es una población de más de dos mil trescientos habitantes, nativos hablantes del maya y muy pocos los que hablan español, ya sea porque lo aprendieron en la escuela bilingüe o porque en su trabajo en Valladolid, Cancún o Playa del Carmen, lo requieren, sobretodo cuando trabajan en el área de servicio en los hoteles o en las tiendas comerciales. K'anxoc está ubicada en el oriente del estado de Yucatán y su ocupación principal es la agricultura de temporal a través del sistema de la tumba, roza y quema para la producción de maíz. En sus milpas, no sólo cultivan la cantidad de maíz necesario para la subsistencia anual de la familia, sino que prevén una buena parte de la producción para el consumo de los animales del monte, así como para los casos de desastres naturales. Con este comportamiento podemos ver que no sólo están preocupados por subsistir como

personas, ya que el medio ambiente y la naturaleza juegan un papel muy importante en su vida. En este mismo sentido, su relación de respeto con la naturaleza y con *Yun K'aax* y los *Aluxo'ob*, dueños de los montes está mediada por los *J'meno'ob* quienes poseen poderes divinos para hacerlo.

Debido a la naturaleza de la investigación de campo para este trabajo, renté una casa para vivir ahí durante períodos largos, lo que me dio la posibilidad de participar en la vida cotidiana y en las festividades (familiares y comunitarias). Mi principal estrategia de investigación de campo fue llegar a K'anxoc sin un plan de trabajo definido. Inicié mi trabajo exponiéndome para que me identificaran y por eso caminaba por las calles de la población a diferentes horas del día y en diferentes direcciones. Muchas veces saludaba y no me respondían el saludo, mientras que otras personas me preguntaron acerca de mi estancia en la población. La cámara de fotografía fija, así como la grabadora de audio y la cámara de imágenes en movimiento, fueron otros ojos que apoyaron mi trabajo de investigación en el campo, pues a través de las imágenes pude ver otros ángulos del hacer cotidiano que no podía apreciar únicamente con mis propios ojos.

Durante los dos primeros años de aprendizaje en K'anxoc, redacté una etnografía que formó parte de un primer nivel de análisis de este trabajo, en la que se destacó que los k'anxoquenses son discriminados como “gente brava”, expresión que no ignoran. De hecho, ellos mismos me explicaron que son reconocidos de esa manera por sus movilizaciones colectiva del pasado, así como sus expresiones colectiva. En la etnografía también desarrollé otros temas como: estructura social, relaciones de parentesco, organización de autoridad (familiar y social), creencias, participación política (partidos), prácticas cotidianas (económicas, sociales, familiares y educativas), instituciones sociales, movilización poblacional (migración), educación escolarizada y prácticas ceremoniales. A lo largo de la redacción de la etnografía aprendí lo que dicen y hacen los k'anxoquenses, pero no logré captar lo que sí hacen, pero del que no hablan. Al preguntarles al respecto, sus respuestas siempre fueron una sonrisa o una historia X, pues al parecer no todas las

acciones tienen que llegar primero a la conciencia para que las puedan realizar. Más adelante trataré este último punto, ya que es muy importante para tratar el *k'wool u tial k' luchaartic*.

Una vez sistematizada la información en una etnografía, me pregunté ¿Cómo explicar los cambios en K'anxoc⁵, cambios que no son necesariamente los previstos por las políticas de desarrollo?, ¿cuál es el papel del espíritu de lucha en estos cambios y cuál es su relación con otros planteamientos teóricos y categorías antropológicas y sociológicas?, ¿Cómo se vive el espíritu de lucha en la sociedad, mismo que los ha llevado a reconocer a los k'anxoquenses como gente brava o gentes que no entran en razón?. En primer lugar, tuve que reconocer que esa capacidad de hacer cotidiana e incansable de los k'anxoquenses, no se puede explicar únicamente a través de sus movilizaciones históricas, públicas y contestatarias, que los ha llevado a ser reconocidos como “gente brava”, pues no lograría explicar cómo viven esa discriminación de la que son objeto y tampoco podría determinar cómo logran reproducir su cultura, sin que se convierta en una situación de auto limitación. Sus protestas y manifestaciones siempre son y han sido para recuperar sus tierras, que tanto los colonizadores, como la oligarquía, los huaches, mexicanos o liberales de la república e incluso los yucatecos han intentado robarles. Esta situación no se puede entender tratándolo como una cuestión agraria y campesina, de jornaleros, empleados o beneficiarios, pues no se trata únicamente de cuestiones territoriales, ingresos, subsidios y créditos para trabajar la tierra, así como tampoco se trata de emigrantes que van en busca de dinero para solventar sus necesidades económicas y cambiar su modo de vida.

Las movilizaciones de los k'anxoquenses, no responden exclusivamente a necesidades de liderazgos, pues sus movilizaciones son expresiones públicas de su capacidad de hacer cotidiano basado en su sistema de producción y reproducción sociocultural y de subsistencia. Además, no mantienen un activismo permanente, pues una

⁵ Desde luego que no es una situación característica sólo de K'anxoc, pues a lo largo de mis investigaciones, esta divergencia es una constante que se ha mantenido entre el discurso de los políticos y sus instituciones, así como en el quehacer cotidiano de los sujetos en la poblaciones de Yucatán.

vez que logran sus objetivos todos se retiran a sus labores cotidianas, ya que la producción de sus propios alimentos son primordiales para la reproducción social y cultural. Una constante en su lucha es “el respeto” a sus derechos, no sólo a la tierra, sino a su forma de vida, lengua, ideologías propias, formas tradicionales de trabajar, cuidar y relacionarse con la tierra, su organización social y política propia, sin negarse a relacionarse con el resto de la sociedad, siempre y cuando no traten de imponer sus ideas. Este deseo de ser libres para determinar sus actividades cotidianas, su organización social, política y económica, es una exigencia de respeto a sus derechos expresado en los Acuerdos de San Andrés, pero negada en la Legislación y por la sociedad. Sin embargo, la vida sigue y la están viviendo, pues la vida para los mayas no está sujeto a legislaciones y a otras fuerzas sociales extrañas.

Las movilizaciones de los k’axoquenses podrían entenderse como acción colectiva,⁶ en el sentido de que luchan para defender sus tierras como principal medio de vida y de esta manera conservar su propia forma de vida. Pero a diferencia de las luchas en el medio urbano, la lucha de los k’axoquenses no es por el agua potable, la energía eléctrica u otro bienestar para su colonia, sino la recuperación y conservación de sus tierras, que los capitalistas, apoyados en los gobiernos, siempre han tratado de robarles para controlar y explotar su mano de obra. En este mismo sentido, puede considerarse que desde siempre, los indígenas, campesinos y obreros se han movilizad para luchar por la inmediatez de la vida y no por una participación en la política formal⁷.

En las manifestaciones públicas de los k’axoquenses, ya sea como movilizaciones o en sus festividades, se actualizan sus relaciones de poder, se estrechan sus vínculos de reciprocidad y solidaridad, lo que asegura su persistencia, a pesar de no vivir en el espacio

⁶ Alberto Melucci (1999:14), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

⁷ Alain Touraine (1999), *¿Cómo salir del liberalismo?* México: Piados. / Margarita Zárate Vidal (1998), *En busca de la comunidad: identidad recreadas y organización campesina en Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán y UAM México. / María Luisa Tarrés s/f, “El movimiento de mujeres y el sistema político mexicano: análisis de la lucha por la liberación del aborto, 1976-1999”, en *Estudios sociológicos*, núm. 32: pp. 365-397. / Silvia Bolos Jacob (1991: 14), “Identificación de un movimiento social: el caso del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) de Guatemala”, en *El estudio de los movimientos sociales. Teoría y método* (Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac, coordinadores). México: El Colegio de Michoacán y UAM-Xochimilco. / Alberto Melucci, ob. cit., entre otros.

reconocido jurídicamente como pueblo. Cabe señalar que muchos de ellos aún viven cotidianamente en sus pequeños ranchos (a cuatro kilómetros o más de distancia del pueblo), donde trabajan su milpa, ganadería, gallinas, pavos, apiarios, entre otras actividades de subsistencia. Sus movilizaciones están coordinadas a través de propio sistema de comunicación basado en su red de relaciones de poder como cuerpo.

Su historia, sus vivencias cotidianas, sus espacios habitado, sus creencias y los mitos creados alrededor de su relación con la naturaleza y la vida, son los lentes a través del que viven y experimentan la vida y en donde los *j'meno'ob* o sacerdotes mayas juegan un papel muy importante, ya que son los encargados del cuidado de su salud física, pero sobre todo espiritual. De igual manera, los *j'meno'ob* tienen un papel muy importante en la organización social y política de K'anxoc. Sin embargo, el poder de los *j'meno'ob* no es de autoridad, de dominio o control, sino que son los intermediarios entre los milperos y sus familias con los dueños de los montes en donde producen sus alimentos básicos.

Y, aunque aparentemente en la vida cotidiana de los k'anxoquenses no pasa nada extraordinario, cada dos años, específicamente el Sábado de Gloria en la religión cristiana, inician la celebración de la fiesta tradicional que tiene una duración de 12 días, expresión de todo un proceso de coordinación de los diferentes actores sociales. Durante la celebración de la fiesta se despliegan todos los símbolos importantes en la vida de los k'anxoquenses, símbolos no sólo de su fortaleza, sino de su sensibilidad y de su poder de mantenerse independientes y autónomos. Cuando hablo de autonomía aquí, me refiero a la autonomía de los k'anxoquenses de las instituciones sociales y políticas dominantes, aunque no significa que no tengan relaciones con las instituciones políticas dominantes. Un ejemplo de esta relación es cuando le dijeron a los periodistas en 2004, “no queremos nada con ningún partido político”. Pero esto no significa que los k'anxoquenses vivan aislados de la sociedad más amplia, tal como lo hicieron en otros momentos de la historia, como veremos en el capítulo 2.

Los k'axoquenses tienen una vida común a otras poblaciones en todo el Estado, pues actualmente cuentan con carreteras y vehículos de transporte colectivo, agua entubada, servicio médico del IMSS rural, escuela primaria bilingüe y albergue, así como una escuela secundaria (ambas equipadas con computadoras) y becas del gobierno para que sus hijos estudien. También reciben, desde hace seis años, los apoyos del programa "Oportunidades", así como PROCAMPO y otros apoyos y créditos para micro empresas del bordado, entre otros programas establecidos por el gobierno federal. En la población, los k'axoquenses cuentan con tiendas de abarrotes, maquinitas de video juegos, televisión por satélite, radios y teléfono público.

El bienestar de los k'axoquenses no está basado exclusivamente en su ambición dirigida hacia la ciudad, así lo demuestran su monolingüismo, su escaso interés por la emigración (que es del 8.7 por ciento aproximadamente),⁸ sus prácticas festivas (Ver capítulo 4), su organización social y política, así como sus prácticas cotidianas (Ver capítulo 5). A lo largo de este trabajo apreciaremos cómo su amor por la tierra los ha llevado a luchar cotidianamente y de una manera incansable. La tierra y todo su entorno forman esa parte importante de su manera de ser, pensar y hacer. Al mismo tiempo que conviven con la Coca Cola, la Pepsi Cola, el cloro, los limpiadores, los detergentes, todo tipo de utensilios de plástico, grandes equipos de sonido, cámara fotográfica, cámara de video, computadoras y telefonía celular que también utilizan para tomar fotografías. Los jóvenes visten de acuerdo al último grito en la moda, es decir, usan pantalones ombligueros, blusas pegadas y escotadas, cabello enchinado y/o teñido⁹, calzan zapatos con

⁸ Estas no son cifras oficiales, el porcentaje se calculó del total de la población que es de 2305 habitantes, de los cuales 200 emigran a Cancun u otros centros turísticos quincenal o mensualmente, de acuerdo a los resultados de mis entrevistas y mis observaciones.

⁹ El teñido del cabello no es exclusivo de las mujeres y tampoco de esta época, pues en una de las cartas que un batallón de rebeldes le entregaron a Morley a fines de los años veinte, no sólo le solicitaron su apoyo para que Inglaterra les otorgara armas para defenderse de los mexicanos, sino que también le solicitaron pintura para teñir su cabello. Paul Sullivan (1989) describe en *Reconnnaissance under cover, Unfinished conversations. Mayas and foreigners between two wars*. New York: Alfred A. Knopf, como los rebeldes llegaron para espiar a Morley mientras estaba trabajando en Chichén Itzá. Las cartas que escribían a Morley eran dictadas por un comandante que se refugiaba en el santuario, mismo que solicitaba pintura de zapato para teñir su cabello.

tacones gruesos y altos. También hay otras muchachas que usan el traje tradicional o el hipil. Mientras que muchos varones jóvenes visten al estilo “cholos”, con pantalones anchos, rapados, con tatuajes y tenis o chancas de plástico. Desde luego, que hay otros que visten de manera formal.

Los cambios en la vestimenta no son necesariamente cambios en la forma de ser y hacer, pues no es lo mismo adoptar elementos de la cultura externa y redefinirla en su propia cultura. En K'anxoc, aún sigue vigente su sistema de autoridad, leyes, usos y costumbres para resolver conflictos internos, tal como veremos en el capítulo 5. Sus leyes son aplicadas, incluso a los funcionarios del gobierno que llegan y prometen, pero no cumplen. De igual manera, pueden sancionar a una autoridad local, cuando traiciona los derechos de los demás pobladores.

Los ingresos municipales los obtienen a través de un sistema de cobro de cuotas a los proveedores de las tiendas de abarrotes, así como a los vendedores ambulantes que llegan a la población. Su sistema de autoridad esta compuesto por el Comisario Municipal y Comisario Ejidal, así como todo un grupo de personas que son comandantes y policías. Pero estas autoridades representan los intereses de los k'anxoquenses y no dirigen el destino de los k'anxoquenses, pues las decisiones son por consenso y para tratar los temas que requieren decisiones que afectan a la población, son convocados a una reunión, a través de voladores (cuetes). Cuando un comisario se atreve a tomar decisiones que afectan los intereses de la población, puede ser sancionado e incluso encontrar la muerte. El puesto de Comisario y comandantes es por “elección” y tiene una duración de tres años, aunque pueden ser reelecto por varios períodos, mientras que los puestos de policías son obligatorios y rotativos con una duración de una semana para cada uno de los vecinos de la población y el que no pueda cumplir con su deber, tiene que pagar al suplente.

Un ejemplo de la aplicación de sus leyes, usos y costumbres está en la anécdota ocurrida en los años 20, cuando el gobernador Felipe Carrillo Puerto les ordenó tumbar el monte que los sureños o liberales les estaban robando. Cuentan que durante la vaquería de

la fiesta tradicional llegó el señor Don Francisco Rivero, uno de los liberales y sus acompañantes para cobrar la renta de esas “tierras” que los k’axoquenses habían tumbado. Cuando Don Francisco llamó por su nombre a uno de los pobladores y le preguntó si iba a pagar, la respuesta fue un ¡no!, respuesta a la que se sumaron todos los demás. Y al llamar a Ramón May, este respondió con un golpe a Don Francisco, acción a la que se sumaron todos los demás y se volvió una pelea de todos contra todos. Esta acción colectiva, no fue una suma de colectividades, sino una cualidad de las fuerzas del cuerpo basados en sus relaciones de poder, que ante la presencia del enemigo en común, ese poder latente se potenció como una chispa que prendió y se convirtió en fuego¹⁰.

La decisión de uno de los k’axoquenses de negarse a pagar, así como la del otro de tirar el primer golpe a su “deudor” puede entenderse como una decisión política en términos de Ipola¹¹, quién considera que la decisión política es el momento en el que emerge el sujeto. Cuando hablo de sujeto aquí no me refiero a un actor individual con motivaciones, orientaciones, objetivos, fines y valores que pueden elegir racional o irracionalmente, sino a la emergencia del sujeto colectivo que se constituye en un espacio subjetivo producido por las relaciones de poder entre cuerpos.

¹⁰ Este hecho en particular, ocurrido en K’axoc en los años 20, sólo se puede comparar con lo que está ocurriendo actualmente con el movimiento encabezado por Andrés Manuel López Obrador en 2006, quien en este caso representa ese poder latente que se potenció y como una chispa prendió a todos los que están participando en el movimiento social que encabeza.

¹¹ Emilio de Ipola (2000: 79-96), “Acción, decisión, sujeto”, en *Fractal*, octubre-diciembre, año 4, volumen v, núm. 19.

Literatura menor e Intersubjetividad

“chen bey k kaaxtik k kuxtaló” (sólo así luchamos nuestra vida)

-- Expresión muy común entre los k'anxoquenses, 2003.

Este trabajo empezó cuando intenté explicar por qué no soy una mujer “normal”, si crecí en Chocholá una pequeña población en la zona henequenera, con padres mayas y antepasados mayas. Esta situación me llevó a preguntarme ¿hasta qué punto el hecho de ser nativa de la propia cultura maya me permite identificarme con los k'anxoquenses y qué quiere decir esto acerca de cuerpos colectivos? Este cuestionamiento me acompañó a lo largo de este proceso de cinco años de investigación de campo y afectó la metodología seguida en este trabajo. Por su importancia, la metodología de este trabajo será publicado en otro espacio, como un capítulo integral del presente documento, pues por cuestiones ajenas a mi voluntad no fue incluido en esta tesis.

En este trabajo sólo haré un breve paréntesis para destacar algunos aspectos importantes en mi constitución como sujeta nativa de la cultura maya, mismo que afecta mi visión de lo que ocurre a mi alrededor. Por ejemplo, yo fui al monte con otras mujeres para traer leña a casa, hacer el fuego, cocinar el nixtamal, lavar y molerlo y hacer las tortillas. También fui a trabajar la milpa con mi padre, en donde aprendí la manera en que los milperos se relacionan con la tierra, los dioses, los vientos y los montes. Asimismo, aprendí todo lo que conlleva tener maíz de la cosecha en casa, lo que inicia con la limpieza del terreno, luego la siembra, el cuidado de su crecimiento y la cosecha y su preparación para la alimentación. Aprendí a lavar la ropa a mano y todo el proceso que conlleva su limpieza y blancura, misma que forma parte del orgullo de ser mujer hacendosa. Todas estas experiencias de vida y más, no me han permitido ver mi cultura en la distancia y hablar de ellos y aquellos. Lo que mi experiencia de vida me ha permitido es reconocer los

discursos que la sociedad promueve para lograr sus objetivos, basados en sus fines políticos, sociales, religiosos y culturales.

Entre estos discursos y mitos vigentes en la sociedad yucateca y específicamente de la ciudad de Mérida están los que se referían a la gente brava de K'anxoc diciendo: “en K'anxoc no permiten el acceso libre de las personas, ya que mantienen una vigilancia en los accesos a la población”. Pero cual sería mi sorpresa que al llegar a K'anxoc en 1999 no había vigilancia en las entradas tal como me lo habían afirmado lo que acabó con esos mitos y discursos, que sólo son una manera de discriminar a los que son diferentes por su forma de vivir la vida y su hacer cotidiano y resistente. Lo cierto es que me pareció un reto poder trabajar este tema del hacer cotidiano e incansable de alguno sujetos, en beneficio de la producción de conocimiento de mi propia cultura, discriminada y muchas veces negada por la sociedad que privilegia los conocimientos occidentales por encima de los nativos.

Antes de llegar a K'anxoc para trabajar ya sabía que sólo hablaban maya porque ya estaba trabajando en la región desde 1982 e incluso en la población de Tixhualactún que de localiza a 5 kilómetros de distancia. A pesar de que varios historiadores se refieren a las diferencias entre la lengua maya que se habla por regiones en el Estado, no me pareció una limitación, ya que puedo comunicarme perfectamente con los k'anxoquenses. Hablar maya u otro idioma aprendido no es lo mismo que vivir la cultura, así mismo la lengua es parte de la cultura y por lo tanto, “la cultura no está sólo en la lengua”¹², pues aunque hayan cambios en la lengua, no se puede considerar como una pérdida de la cultura. Además, la cultura maya no se puede definir a través de un repertorio de características, como actitudes, acciones, imágenes y la lengua, el maya es sólo una de sus características y no la cultura en sí, ya que la cultura es más que hablar maya y más que *k wool u tial k luchaartic*. Por consiguiente, a pesar de mi formación académica, de desempeñarme como académica,

¹² Como se afirma en los anuncios del Instituto para el Desarrollo de los Pueblos Mayas de Yucatán (INDEMAYYA), a lo largo de 2005.

hablar español e inglés y vestir diferente, sigo viviendo y experimentando cotidianamente mi cultura.

Definitivamente el hecho de ser nativa de la cultura maya, haber crecido en una población y hablar maya, facilitó mi integración a la población de K'anxoc, pues desde un principio tuve que explicar el motivo de mi presencia e interés por establecerme ahí. No fue una tarea fácil, pues traducir los conceptos de la academia al maya resulta casi imposible, así como traducir conceptos de maya al español. Esto lo pude comprobar cuando durante la primera presentación de mis “avances de investigación” ante mis maestros, quienes se quejaron de sentido común, pues para hablar de espíritu de lucha lo hice adjudicando cualidades a algunas personas. Debo confesar que me ha resultado difícil hacer el puente entre la Literatura Mayor o historias escrita (teoría) y la literatura menor o historias oral y vivida, para explicar cómo los sujetos con poder de hacer y sin grandes pretensiones en la vida cotidiana, repetitiva, silenciosa y privada, ponen en entredicho las normas sociales. Tampoco ha sido fácil trascender los cánones de mi formación académica que desde la primaria constituyen mi subjetividad.

Desde que inicié mi formación en antropología lo único que había hecho como tesis de licenciatura y maestría es etnografía (historias escritas), ya que no encontraba una manera de establecer diálogo entre la teoría y el material empírico. Pero para mí, el doctorado era el momento adecuado para hacerlo y desde luego que no fue fácil, sobre todo cuando los comentarios iban más en el sentido de privilegiar los datos etnográficos (historias escritas) y nuevamente negar el *k wool u tial k luchaartic*, que siempre estaba cuestionando mis datos. Pero ya no fue posible repetir lo que había hecho en las tesis anteriores, pues precisamente durante mis experiencias en esos trabajos se fue concretando la hipótesis que sustenta este trabajo, es decir, la existencia de un tipo de poder que lleva a algunos sujetos a hacer, hacer y hacer, sin saber exactamente por qué lo hacen, mientras que otros usan su poder para auto limitarse. Durante ese proceso fue creciendo mi insatisfacción ante mis intentos de encontrar al “otro” no occidental, cuando yo misma

formo parte de ese “otro” no occidental que por mucho tiempo intenté encontrar en mi trabajo de campo.

No estoy proponiendo que soy igual a los sujetos con los que estoy trabajando, pues nadie es igual a otro y por lo tanto la diferencia es lo más importante a considerar en este trabajo. Soy maya, pues nací y crecí en Chocholá Yucatán, aprendí cotidianamente la cultura, la vivo y experimento a cada momento en mi vida cotidiana y precisamente ese lente me hace ver la diferencia. Desde luego que no soy nacida y criada en K'anxoc, aunque hablo maya, bailo jarana con ellos, me pongo mi hipil o mi terno, cocino y preparo tortillas y tamales con ellos, disfruto la comida de su vida cotidiana, pero soy diferente y ellos también son diferentes entre sí. Tanto los k'anxoquenses, como yo somos mexicanos, pero no somos iguales, ni siquiera con los otros mexicanos y sobre todo cuando no tenemos una relación particular en la vida cotidiana.

Para profundizar en este conocimiento, consideré pertinente abordarlo a través de la relación entre fuerzas que se cualifican en las relaciones de poder del cuerpo. En este sentido, el espíritu de lucha es la síntesis de las relaciones entre fuerzas, proceso en el que se cualifican como activas o afirmativas en su constitución como cuerpo. Pero para hacerlo me acojo a la corriente que pugna por la autorreflexión en la producción etnográfica en la antropología y la autocrítica de mis propios trabajos. Este análisis está basado en la desconstrucción de la etnografía y en la autorreflexión como autora de la etnografía que redacté en los primeros dos años de trabajo en K'anxoc. La desconstrucción es el proceso de analizar críticamente la construcción de ideas y modelos, pues no estoy de acuerdo en que la representación de los sujetos y de la cultura en la etnografía sea considerada como un documento con autoridad y veracidad. Cabe destacar que hacer crítica en antropología no significa estar en contra de la disciplina, pues el análisis crítico de los problemas de representación enriquece cada vez los conocimientos. La crítica tampoco significa estar en contra de la academia, pues nunca ha sido mi intención negar que soy antropóloga, pero lo más importante es conocer ¿qué tipo de antropología estoy haciendo?, ¿a quién beneficia la

antropología? y por lo tanto, ¿cómo mi subjetividad está afectando mi desempeño como antropóloga?.

Para entender mi interés en la crítica analítica de los modelos de acercamiento al estudio de mi cultura y mi interés de abordarla desde adentro, pongo a consideración mis datos biográficos que afectan mi poder de relacionarme tanto con los planteamientos teóricos y metodológicos de este estudio, así como con los resultados finales.

Soy hija de nativos del campo hablantes de la lengua maya, crecida y educada en Chocholá Yucatán, una pequeña comunidad donde viví hasta los 25 años de edad. En mi comunidad natal, ubicada en la zona henequenera¹³ a 32 Kilómetros de la ciudad de Mérida y con una población actual de cerca de 3000 habitantes, desde muy pequeña empecé a aprender todo lo que una “buena mujer” debe aprender a hacer antes de “casarse”, pues la flojera es castigada socialmente. El quehacer de la casa, sacar agua del pozo, participar en las actividades de la milpa, ir por leña al monte y trabajar en la cosecha fueron parte de mi interés personal. Ir a la escuela para aprender a leer y escribir fueron originalmente intereses de mis padres, sobre todo de mi padre, pues a mi madre también le interesaba que aprendiera a ser una buena mujer, pues va de por medio su prestigio como madre de una buena o mala mujer. Para mis hermanos y otros vecinos era una tontería que yo estudiara, pues una mujer se casa y abandona su carrera o se dedica a mantener a su esposo. A lo que mi padre siempre respondió, “me da mucho gusto que por lo menos mi hija se prepare para el futuro, pues si le sale mal el marido tiene con que defenderse en la vida”.

Estudí la primaria completa en Chocholá y para continuar con mis estudios de nivel medio (Secundaria y Preparatoria) me trasladé todos los días a la ciudad de Umán, población vecina ubicada a 15 minutos de Chocholá, muy cerca a la ciudad de Mérida. El

¹³ Se le denomina zona henequenera a los terrenos de 42 municipios, que durante el auge del cultivo y comercialización del henequén (1890-1950) se dedicaron exclusivamente al monocultivo. Estos terrenos están ubicados en los alrededores de la ciudad de Mérida. El Estado de Yucatán está dividido en cinco zonas de producción: la ganadera, citrícola, maicera, pesquera y henequenera. Actualmente ya no existe monocultivo de henequén y sólo conserva su denominación. Debido al auge de la producción henequenera desde fines del siglo XIX, también hubo un auge en la modernización de los municipios y con ella sus respectivos cambios, como la integración de su población a las actividades propias del consumismo.

tercer grado de Preparatoria lo hice en la ciudad de Mérida, también viajando todos los días. Mis estudios de licenciatura fueron en la ciudad de Mérida, donde me mudé con mis padres, a iniciativa de mi hermana menor. La mudanza la hicimos junto con las gallinas, los perros y el gato. Para pagar mis estudios de secundaria y licenciatura, trabajé como modista de alta costura, elaboré artesanías y trabajé en una fábrica de guayaberas. También trabajé como alfabetizadora en el programa de alfabetización para los adultos en Chocholá y posteriormente fui coordinadora del mismo programa en Chocholá y Kopomá Yucatán. Al mismo tiempo trabajé como suplente de la materia de Química en la secundaria. Los fines de semana trabajaba como ayudante de investigación, haciendo trabajo de campo y resolviendo encuestas en maya para un grupo de investigadores trabajando el tema de la educación escolar en el medio rural.

Creo conveniente destacar que crecí en un momento en el que las políticas educativas estaban encaminadas a acabar con la cultura tradicional, pero sobre todo con la lengua maya a través de la imposición del español. Sin embargo, durante mi formación como niña, adolescente y joven estuve inmersa en la cultura maya y su lenguaje. Aunque mis padres fueron cuidadosos en enseñarme y exigirme la comunicación verbal a través del español, ellos mismos se comunicaban en lengua maya y lo hacían de igual manera con mis otros hermanos y con el resto de la población. Por lo tanto, crecí con el idioma de la cultura de la cual soy nativa y lo llevo en lo más íntimo de mí. A pesar de los contactos que he tenido con otras formas y estilos de vida, incluso como antropóloga con formación del postgrado en la ciudad de México y viviendo allí, así como los viajes y estancias en los EE.UU., por motivos de trabajo y visita a mis parientes políticos, mi subjetividad maya sigue a flor de piel.

Soy maya hablante de la lengua viva y vivida cotidianamente, no soy especialista en su enseñanza, ya que no es lo mismo ser especialista o autor(idad), que utilizar el idioma para comunicarse cotidianamente. Tampoco estoy trabajando desde el proyecto del rescate de la lengua, como el caso de las instituciones que promueven la lengua maya en los

medios de comunicación masivos, con el lema “la cultura esta en la lengua” o “*Wey yano’one*” (aquí estamos) en donde los locutores en la radio, la televisión, así como los escritores de la lengua se han convertido en autor(idades) y por lo general se refieren a “los mayas”. Los cambios en el habla maya son una característica de una lengua viva y vivida, por lo tanto, la introducción de palabras en español, son parte del proceso de cambio de los idiomas vividos cotidianamente. Cabe señalar que las autor(idades) están haciendo creer a los nativo hablantes del maya en las poblaciones que sólo hablan “*jach maya*” (maya verdadero) los antiguos o los otros que están por allá y cuando llegas allá, te señalan que sólo hablan *jach maya* por allá más lejos y siempre más lejos del que habla. Sin embargo, lo que los mayas requieren es respeto de su lengua y cultura, no requieren de una promoción a través de la folklorización, pues su forma de vida cotidiana es de una cultura resistente y no de una cultura en resistencia.

A pesar de que siempre había trabajado etnografía para mis maestros y para mis tesis de Licenciatura y Maestría, ni mis propios trabajos etnográficos ni otras etnografías¹⁴ me han podido responder el planteamiento que hago en este trabajo. ¿Porque hay sujetos que actúan, mientras que otros se autolimitan, autocompadecen y viven quejándose?, ¿de

¹⁴ Como por ejemplo, algunos trabajos clásicos de: Robert Redfield (1944), Mary L. Elmendorf (1973), Margaret Mead (1961), Richard Thompson (1974), Bronislaw Malinowski (1975), Alfonso Villarojas (1978), Claude Meillassoux (1982), entre otros, quienes presentan materiales etnográficos muy interesantes, pero describen o especulan sin poder saber por qué la gente realizan las prácticas que mencionan. Tampoco entre los trabajos etnográficos más recientes he encontrado elementos que respondan las principales preguntas que planteo en esta tesis doctoral. Entre los muchos trabajos más recientes, puedo mencionar los que tratan específicamente la cultura maya de Yucatán: Marie France Labrecque (1987), *Mujeres, desarrollo e ideología: un caso en México*. Québec, Canadá: Universidad Laval. / Emma Alonzo Marrufo (1987), “Comunidad, Escuela y Cambio Cultural”, Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán. / Hilaria Maas Collí (1983), “Transmisión cultural, Chemax Yucatán: un enfoque etnográfico”, Tesis de Licenciatura en Antropología. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán. / Iván Vallado Fajardo (1987), “Cambio cultural, escuelas y libros de texto”, Tesis de Licenciatura en Antropología. Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán. / Beatriz Zavala Peniche (1982), “La cultura rural en Yucatán”, Tesis de Licenciatura en Antropología. Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán. / Wilbert A. Pinto González y Gina Villagómez Valdés (1994), “Mujer campesina, trabajo y cambio cultural, La UAIM Aurelia de Timucuy Yucatán”, Tesis de Maestría en Antropología Social. México: ENAH. / Wilbert A. Pinto González y Gina Villagómez Valdés (1995: 41-74), “Mujer cultura y desarrollo. La UAIM: una experiencia en Yucatán”, en *Género y cambio social en Yucatán* (Luis Ramírez, editor). Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

dónde vienen los cambios que han llegado y sorprendido a la sociedad, pues nadie se lo esperaba? y ¿cuál es el papel de las ciencias sociales ante los cambios que no son resultados de fuerzas externas, sino desde adentro?

En este trabajo, no estoy considerando únicamente a aquellos sujetos que, como yo, se salen de sus poblaciones de origen para realizar sus inquietudes, pues parto del supuesto de que todos tenemos la capacidad de hacer en la vida; también se contempla a aquellos sujetos, que aún en sus propias comunidades, desde la intimidad de sus hogares y en su vida cotidiana realizan acciones que ponen en entredicho las normas sociales. Asimismo, me estoy enfocando en las acciones de las que no se hablan, que no se pueden ver, cuantificar y prevenir, lo que me exigió que trabaje con más rigor metodológico muy diferente a los métodos de medición. La etnografía fue solamente un primer paso en este proceso de conocimiento, pues no quiero crear identidades auténticas y con autoridad para crear una figura que se pueda referir por ejemplo: a la mujer, la mujer maya, los campesinos, los jornaleros, los migrantes, entre otros.

En esta búsqueda encontré que Marie Luise Pratt, Grimonprez y Yo creemos que la autoetnografía es una manera diferente de trabajar esa preocupación que existe en el tratamiento del otro en la antropología. En este sentido, Russell señala que Marie Luise Pratt introdujo el término de autoetnografía como un término oposicional diciendo, “si los textos etnográficos son los medios por los cuales los europeos se representan a si mismos y sus otros (usualmente subyugados), los textos autobiográficos son los que sus otros construyen en respuesta a, o en diálogo con esas o aquellas representaciones metropolitanas”¹⁵. Sin embargo, la manera en que Pratt usa la autoetnografía, se reafirma la dualidad. Debo agregar, que aunque la autoetnografía es hablada en primera persona, no por eso deja de ser imperialista. Russell continúa exponiendo que para Clifford, el etnógrafo se representa a si mismo como una ficción, inscribiendo su doblez entre el

¹⁵ Catherine, Russell (1999), “Autoethnography: Journeys of the Self”, en *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*. Durham, NC: Duke University Press.

texto etnográfico y aunque la etnografía muestra otros “YOs” culturalmente constituidos, también modela una identidad con autoridad de representar, interpretar y crear, -con cierta ironía- la verdad de dos mundos discrepantes, pero con autoridad. En tanto que la autobiografía pone en entredicho las identidades impuestas y explora lo temporal entre el texto y el autor.

A diferencia de Pratt, Grimonprez va más lejos, pues siempre está considerando su posición como observador, pues para él, los roles de observar y ser observado son intercambios y eso hace que el otro no sea representado como un objeto exótico. En este sentido, van mis preocupaciones en este trabajo, en esta interrelación entre observado y observador en Grimonprez, que para mí es una relación intersubjetiva, pues tanto mi autobiografía como la de los k’axoquenses afecta nuestra manera de relacionarnos en la vida cotidiana y afecta mi forma de concebir y vivir la vida y la cultura.

La desconstrucción de mi propio trabajo de etnografía es una manera de romper con los modelos de autenticidad¹⁶, en la representación de los k’axoquenses, ya que mi subjetividad y la subjetividad de ellos se constituye a cada momento en la vida cotidiana y por lo tanto, más que hablar de lo que los caracteriza, reconozco su diferencia. Cabe destacar que tanto la subjetividad como el poder de hacer del cuerpo no se institucionaliza, sino que siempre están cambiando. Es así como la descripción de las actividades cotidianas y festivas de los k’axoquenses en este escrito, está encaminado a hablar de su diversidad en el momento de la investigación de campo. La desconstrucción de la etnografía como autora, tiene la finalidad de trascender los textos escritos que hablan de una cultura tangible, para llegar a los agentes de los cambios sociales y culturales producidos desde adentro de la propia cultura, cambios que a lo largo de la historia de la humanidad han sorprendido a la

¹⁶ Para un análisis profundo acerca de los diferentes modelos de autenticidad y cómo estos están empleados en la antropología, véase Michelle Bigenho (2002: 139-168), “The Burden and Lightness of Authenticity”, *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivia Music Performance*. New York: Palgrave. / Alcida Rita Ramos (2001: 1-22), “Pulp Fictions of Indigenism”, en *Serie Antropológica*, núm. 301. Brasil: Universidad de Brasilia. / Deborah Poole (2002), “Ambiguous Definitions: Visual Culture and the State in Oaxaca”, Ciclo de conferencias-2002, Departamento de Antropología. Nueva York: New York University.

misma sociedad que ha tratado de controlar y manipular. Con el proceso de desconstrucción se trasciende los textos escritos sobre los otros y de esta manera superar los ideales que están detrás de los textos.

Desde luego que ser Maya e investigador/a de la propia cultura, no es suficiente ni garantiza que el trabajo sea con un enfoque indígena, tal como lo señala Tuhiwai, una indígena Maori de Nueva Zelanda, directora del instituto de investigación internacional para los Maori y Educación indígena en la Universidad de Auckland¹⁷. Esto quiere decir, que la investigación de un nativo de la propia cultura no garantiza que su deseo no sea la de la moralidad del esclavo, cuyo poder esté encaminado a hacer cumplir los objetivos institucionales. Un investigador que trabaja para alguien, para una institución de gobierno o para un Museo, por lo general su trabajo estará encaminado a satisfacer los objetivos de su institución financiadora. Esto no significa que hayan sujetos que utilicen los recursos para hacer un estudio crítico, aunque no sea políticamente correcto y por consiguiente sancionado.

Asimismo, un investigador nativo que tuvo su formación académica en donde el proceso del quehacer de la investigación es con una visión occidentalista, colonialistas, neocolonialista y con prácticas de dominio, es muy probable que sea influido por la ideología Anti-indígena. No esta de más recalcar que el Anti-indígena no puede hacer una investigación indígena. Parfraseando a Tuhiwai, “un investigador Anti-maya no puede hacer investigación maya” (p. 180), un “no maya”, no puede hacer una investigación que sea maya. Desde luego que no basta ser indígena para dejar de hacer investigación Anti-indígena e imperialista, que muchas veces nos ha llevado a hacer afirmaciones como en el pasado “los campesinos son flojos”. Tampoco podemos suponer que ser europeo o anglosajón sólo tiene interés en mantener un sistema de dominación. Para hacer investigación en un pueblo distinto y con sus propias prácticas es necesario que la

¹⁷ Linda Tuhiwai Smith (2002), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. New York: Zed Books and University of Otago Press.

generación de conocimiento se lleve a cabo desde adentro y reconociendo el impacto de nuestra presencia en la manera en cómo nos ven.

Actualmente la antropología se ha visto enriquecida con las múltiples alternativas para su desarrollo como disciplina, tales como: la biografía, autobiografía, historia de vida, el diario íntimo y las memorias del investigador para acercarse a la intimidad de los sujetos con quienes estamos aprendiendo¹⁸. En este caso particular, los k'axoquenses son mis maestros y de quienes estoy aprendiendo, pues su forma de vida, su concepto de vida y sus diferentes maneras de vivirla y tomar decisiones colectivas están desconstruyendo los cánones y textos impuestos.

Entre objetividad y subjetividad

Mi experiencia con la antropología ha sido diferente a lo que tradicionalmente se puede leer en los textos, pues cuando salí por primera vez a hacer trabajo de campo, sabía que tenía que registrar todo lo que me llamara la atención, tal como lo hicieron los grandes antropólogos como: Boas, Malinowski, Mead, Mauss y Villarojas¹⁹, entre otros antropólogos/as. Sin embargo, a pesar de que estaba yo en una población donde sólo hablaban maya, de pronto no sabía que hacer, ya que todo me parecían tan común, tan natural (todo lo que allá en la pequeña comunidad de maya hablantes, vestidos con el traje tradicional, ocupados en las actividades domésticas y de la milpa, me parecía tan normal) que me preguntaba qué estarían escribiendo mis compañeros, pues ninguno de ellos hablaba ni entendía maya. Desde luego que no es muy extraño no hablar el idioma nativo y utilizar interpretes para escribir sobre esos otros.

Me parecía extraño, escribir todo lo que ahí pasaba si yo misma vivo a diario, mucho de lo ahí estaba ocurriendo. Cuando les pregunté a mis compañeros que escribían

¹⁸ Leonor Arfuch (2002), *El espacio biográfico, Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁹ Villarojas fue maestro de primaria y luego antropólogo.

me dijeron: “hay que registrar a que hora salió el sol, cómo se veía el ambiente y a qué hora empezaron a trabajar las personas, qué hacen y cómo lo hacen”. Ante lo que me pregunté ¿porque escribir lo que yo ya sabía y para qué?, no era necesario escribirlo y mucho menos hacer preguntas. Pero para justificar mi existencia como estudiante de antropología tenía que seguir las reglas del juego y las estoy siguiendo.

Pero, todavía sigue vigente lo que Malinowski supuso en su momento, que los nativos no pueden entender su cultura porque la desconocen conscientemente. Efectivamente, los nativos vivimos la cultura inconscientemente, pues no existe ninguna razón o necesidad de explicarla. Sin embargo, empiezan a hacerse conscientes del interés en su cultura cuando los extraños llegan para preguntarles, aunque sus respuestas no siempre corresponden a las preguntas.

Cuando trabajé como ayudante de investigación, las preguntas que los antropólogos y sociólogos hacían, me parecían sin sentido, pero tuve que aprender a respetar y a convertirme en antropóloga. También aprendí a hablar de los “otros”, así como a preguntar para cumplir con la veracidad. Pero lo que siempre me preocupó y me sigue preocupando es esa necesidad de convertir a los sujetos de investigación en “objeto de conocimiento y al investigador en objeto conocedor”. Asimismo, me preocupa la facilidad con la que se erige una autoridad para hablar del otro como los rebeldes, agresivos, analfabetos, gente sin razón, pobres, flojos, creyentes, supersticiosos, entre otras formas de discriminación.

Todas estas experiencias me pusieron a reflexionar acerca del papel de la antropología y me llevaron a preguntarme ¿para qué sirve la antropología o a quién sirve?, ¿no será que es un mecanismo más de la dominación, tal como Levi Strauss se lo preguntó en un momento?, ¿no será la antropología uno de los mecanismos de neo-colonialización?. Los resultados de investigación en la época actual, por lo general son para escribir informes, artículos y libros sobre los objetos de investigación y proveer de conocimientos a otros científicos. Pero en el mayor de los casos, los informes acaban en un cajón de oficina o en una biblioteca. Y peor aún cuando la investigación está divorciada del proceso de

producción de conocimientos, pues cuando los estudiantes llegamos a una comunidad siempre causamos expectativas y desde luego también desconfianza de nuestros observados.

Pero al igual que otros antropólogos aprendimos que antes de llegar al campo, hay que tener listas las herramientas de investigación, que pueden ser cuestionarios, entrevistas con preguntas cerradas o abiertas y muy pocas historias de vida, pues para ello se requiere más inversión de tiempo. Las fotografías son muy útiles para ilustrar y recordar detalles de nuestra visita y sobre todo para comprobar a otros antropólogos que estuvimos allá. Siempre vamos con la expectativa de que haremos nuestro trabajo de campo lo más rápido posible y luego nos alejaremos para analizarlo para lograr la objetividad y sólo regresamos, si nos hizo falta alguna información adicional, de lo contrario nunca regresaremos.

Por ejemplo, cuentan varias personas que en K'anxoc llegaron una investigadora y dos ayudantes de investigación, para trabajar durante la fiesta tradicional y prometieron entregar copias del trabajo final, copias de las fotografías que tomaron y de los videos que grabaron. Es más les dijeron que los van a apoyar a difundir los materiales de la celebración de su fiesta en video, para dar a conocer su cultura y encontrar la manera de conseguirles financiamiento para mejorar su nivel de vida. Sin embargo, después de muchos años, sólo regresó el antropólogo que sí hizo trabajo de campo, pues era el único que hablaba maya y entregó a algunas personas una copia del manuscrito anónimo en el que incluyen fotografías fotocopiadas. Tal parece que el trabajo de campo para la antropología es considerada únicamente del interés y beneficio de los antropólogos, así como de otros científicos sociales, pues por lo general creemos que a ellos mismos no les interesa lo que escribimos de su vida, cómo la interpretamos y representamos. Estamos más preocupados por los compromisos y objetivos de la academia, que de los sujetos que aportan sus conocimientos para enriquecer la teoría, ya que también piensan y sienten, aunque lo hagan desde sus propios parámetros subjetivos.

Para Tuhiwai, el impacto de la investigación occidental en las actitudes de los Maori hacia una teoría y conocimiento académico, los ha llevado a rechazar toda teoría y toda investigación. Este hecho lo he podido comprobar en la presentación de mi trabajo, donde no utilizo los términos investigación, informante, resultados de investigación, objeto de investigación y problema de investigación, características principales de ese deseo de caracterizar y definir el trabajo en antropología.

Lo anterior se debe a que tanto para Wammack y Deleuze como para mí, el sujeto activo siempre está presente en el proceso de investigación, pues es un sujeto pensante, con intereses propios y deseos. De acuerdo a Levi Strauss, la cosmovisión de los sujetos de las poblaciones de investigación y la de los sujetos que investigan se vuelve una relación de fuerzas. Renunciar a la subjetividad del investigador es renunciar a la creatividad, para actuar, experimentar, disfrutar la vida, así como del derecho del sujeto con poder de hacer en la transmutación de los valores impuestos y en la creación de nuevos valores.

En este trabajo mi subjetividad está al servicio de los sujetos con los que trabajo en la investigación de campo, pues los trabajos cualitativos son aquellos que comparan los valores del antropólogo con los del “otro”. Entre otros autores que han influido este trabajo están Bejar, Rosaldo, Rodríguez y Wammack, quienes tratan la conveniencia de usar la propia subjetividad en beneficio de la investigación. Estos autores destacan en sus trabajos, las ventajas epistemológicas para la antropología, del análisis desde adentro de la comunidad de estudio, aprovechando sus propias experiencias y subjetividades. Tanto Rosaldo como Rodríguez, consiguen ese rompimiento entre la antropología como profesión y llegan a resultados muy interesantes para la antropología, mientras que Behar, tuvo que aprender a ser antropóloga y acabar con esa doblez, tal como se presenta seguidamente.

Rosaldo, de origen México-americano en su libro “Cultura y Verdad” relata lo ilógico que le parecía la práctica de la caza de cabezas entre los ilongotes de las Filipinas, quienes cazaban las cabezas de otras castas cuando tenían una aflicción, por ejemplo, ante la muerte de alguno de la misma casta. Destaca el autor que esta situación sólo la pudo

“comprender” cuando vivió la experiencia de la pérdida de un ser querido que le causó un profundo dolor, casi insoportable. Esta experiencia lo llevó a “entender” que los investigadores están conectados a una comunidad, con un contexto histórico y social que no puede ser ignorado. Por lo tanto, el autor recomienda la identificación con los nativos y dejar de convertirlos en problema de investigación. Nos invita a considerarlos como lo que son: sujetos, que así como nosotros también sienten, piensan y hacen de acuerdo al poder, saber y hacer.

Rodríguez, de origen colombiana viviendo desde hace 22 años en México, en su libro *Mito, Identidad y Rito* se enfocó en el estudio del caso de los chicanos viviendo en los Ángeles California en los Estados Unidos. Para ella la identidad de los chicanos se ha forjado a través de la exclusión, puesto que son marginados en su lugar de residencia, por ser inmigrantes, pero también son marginados en su lugar de origen y por lo tanto, no son mexicanos, ni gringos. Destaca que su propia experiencia le facilitó trabajar con ellos, pues ella es rechazada por los mexicanos, a pesar de haber vivido más de veinte años ahí. Tampoco es reconocida como colombiana debido a su ausencia de su país. La autora habla de la “mismidad”, en lugar de la otredad, ya que no podía hablar ni como colombiana, ni como mexicana, sino que es ella misma, de la misma manera que los chicanos no pueden hablar como mexicanos o como gringos.

En su obra *Juban América*, Behar habla de su experiencia en el proceso de construcción de su identidad, pues es de origen judía, inmigrante a Cuba y posteriormente a los Estados Unidos. Destaca esta autora la “no pertenencia” a ninguna de las culturas, desde su propia experiencia. En su trabajo logra transmitir esa ansiedad que día con día da forma a una doble identidad, que surgió después de huir de Cuba. Por un lado, era un botín para el capitalismo estadounidense y por otro lado, era gusano para el socialismo cubano. Con este trabajo la autora muestra que para vislumbrar el aspecto extraordinario del mundo cotidiano, el antropólogo no tiene que salir de su sociedad, pues incluso en nuestra misma sociedad podemos resultar ser extraños. Algo así pasa con los k’axoquenses, pues su

fortaleza como cuerpo los ha llevado a defender sus ideales y sus derechos, lo que les ha valido ser discriminados y considerados extraños en su propia cultura. Esta cuestión de la discriminación de la misma sociedad en la que vivimos es algo muy serio y que se experimenta a cada momento en la sociedad contemporánea.

Wammack es uno de los autores cuyo trabajo teórico va más lejos de decir que pudo comprender la cultura que estudiaba al experimentar una situación similar y de alguna manera este autor trabaja con la mismidad. Pero su interés va más allá de trabajar la discriminación de la misma cultura a la que se pertenece, pues a pesar de ser de nacionalidad estadounidense, creció como diáspora en los estados Unidos, viviendo cotidianamente con su cultura originaria alemana y teniendo como lengua materna el alemán. Tuvo que aprender a hablar y escribir inglés para ir al colegio, así como hablar y escribir español para realizar su especialidad en estudios de economía política en América Latina. Inmigró a México desde 1994, específicamente a Mérida Yucatán, donde realizó trabajo de campo para su tesis doctoral. Aunque obtuvo la licenciatura en antropología, su trabajo doctoral es transdisciplinario, pues desde a muy temprana edad le preocupaba conocer, porque en las historias escritas y orales no se incluían las banalidades de la vida cotidiana.

En una plática con Wammack destacó que siempre se había preguntado porqué las historias están cargadas de ideas moralistas, que no permiten ver más allá de lo que las reglas y normas sociales imponen como valores. Agregó que continuamente se preguntaba porque se ocultan esas banalidades, si forman una parte muy importante en la comprensión del quehacer en la vida, del uso del tiempo, de los espacios y de la producción de la cultura en general. Continuó diciendo que desde a muy temprana edad se dio cuenta que la moralidad de las ideas que rigen el comportamiento del ser humano y la negación de la profundidad y la creatividad están muy relacionadas el sujeto político. Estas inquietudes y su deseo de ver más allá de los valores impuestos, lo llevaron a abordar el proceso de constitución de la subjetividad desde adentro y para hacerlo, en su tesis doctoral tuvo que

poner de cabeza el modelo de análisis dominante en las ciencias sociales. Esto significa que en lugar de estar preocupado por encontrar al sujeto que actúa, se preocupa por dar cuenta de cómo los sujetos se constituyen a sí mismos y actúan de acuerdo a la cualidad de las fuerzas que lo constituyen.

Es de esta manera como yo me acerco al *k wool u tial k luchaartic* de los k'anxoquenses, pues el espíritu de lucha es algo más que el resultado de un proceso de socialización o una decisión. El espíritu de lucha es una parte importante de la subjetividad de los k'anxoquenses, resultado de un proceso en el que se constituyen como cuerpos con poder de hacer cotidiano. De esta manera logré trascender ese morbo de la sociedad, que se enfoca únicamente en las expresiones, consideradas como "agresividad". Cabe destacar que para la sociedad es más fácil reducir las expresiones públicas y colectivas a expresiones de agresividad²⁰, que en la banalidad de la vida cotidiana. En este sentido, *k wool u tial k luchaartic*, en donde las acciones de cada sujeto es una expresión del cuerpo y no únicamente una expresión de poder que llega de la nada o de todos lados, que se hereda, que se otorga, requiere interés y tiempo para enfocarse en el proceso en el que se constituye ese poder de hacer.

La importancia de los trabajos de Rosaldo, Rodríguez, Behar, pero sobre todo de Wammack y otros autores, estriba precisamente en que están interesados en encontrar nuevos caminos para el desarrollo de las ciencias sociales y por ello los retomo en este trabajo. Mi subjetividad tiene elementos de la cultura maya y desde luego elementos de la cultura dominante, lo que está marcando mi interés en conocer mi propia cultura y respetar su derecho a su autodeterminación y autonomía. No estoy interesada únicamente en comprender y entender las acciones, tampoco me interesa representarla, me interesa más bien enfocarme en las banalidades de la vida cotidiana y en lo extraordinario del mundo

²⁰ Tal como la información que están manejando los medios de comunicación masiva, en donde se acusa de agresivos a aquellos políticos opositores al oficialismo reinantes en la política mexicana.

cotidiano, así como en ese diálogo entre las historias escrita y la historias orales vividas cotidianamente en el proceso de constitución de los k'axoquenses.

La intersubjetividad en este trabajo es entendida como la relación del sujeto con deseos de aprender y los sujetos con poder de vivir y disfrutar la vida. Como sujeto con deseos de aprender me acerqué a los k'axoquenses con la voluntad de poder, deseo de constituirme como parte del cuerpo. Al principio fuimos únicamente dos fuerzas que entramos en relación y de esa relación entra fuerzas surgió la sensibilidad que se expresa a través de la comunicación hablando maya y compartiendo sus espacios en la vida cotidiana y en sus festividades. Mis múltiples intentos de explicar los motivos de mi estancia para hacer mi trabajo, han llevado a la mayoría a entender mi deseo de aprender acerca de su cultura y sus prácticas y por ello se han convertido en directores de las grabaciones que he hecho en sus fiestas, ceremonias y vida familiar. Otros más ya saben que soy maestra en la Universidad y existen otros que nunca han logrado entender cuál es mi interés en vivir allá.

Investigación de campo y trabajo de campo

Este trabajo esta basado en casi cinco años de investigación de campo, pues de marzo de 2002 a octubre de 2003 tuve largas estancias en la población, mientras que en 2004 he regresado en varias ocasiones para preparar la filmación de la fiesta que se realizó en abril de 2005 y para grabar las ceremonias que ellos me indicaron. A lo largo de 2006 he participado en diversas actividades culturales y ceremoniales tomando fotografías que he compartido con ellos, así como para realizar proyecciones del video de la fiesta, de los gremios y del taller en video que grabé durante 2003. En cuanto a las imágenes que grabé en 2005 están en revisión para su posterior edición como material audiovisual para la comunidad.

La investigación de campo es un proceso de aprendizaje multidireccional e intersubjetivo. En este trabajo se cuestiona la manera de hacer trabajo de campo en

antropología y en busca de establecer un diálogo con la teoría las historias cotidianas. Por lo tanto, era indispensable quedarme a vivir en K'anxoc para estudiar la Literatura mayor o Discurso mayor (Canon o teoría) y contrastarla con la teoría de la vida cotidiana, los saberes y conocimientos de los k'anxoquenses. Lo más importantes en este proceso de aprendizaje fue experimentar, lo que dicen que pasa y lo que hacen cotidianamente, así como vivir los días especiales en sus vidas.

Este proceso de conocimiento partió de lo que se reconoce como sentido común, pues como resultado de mi experiencia en investigación, sabía que había “algo” que afecta a la sociedad, pero que no era muy fácil de aprehender y asir únicamente con las herramientas disponibles. Con esto no estoy diciendo que en este trabajo he logrado asir ese algo, sino que estoy tratando de darle su justa dimensión, en lugar de pasarlas por alto, porque no son tangibles. Por lo tanto, a riesgo de perderme en la magnitud de la información que resultó durante mis primeras dos semanas de estancia en la población, lo único que llevé al campo fue una libreta y un bolígrafo para escribir el diario de campo, así como algunos libros para seguir estudiando.

Inicié mi trabajo de investigación con una compañera estudiante de la licenciatura en antropología que también habla muy bien maya y ha trabajado en la región para su tesis de Licenciatura. Pero dos semanas después me abandonó, argumentando que tenía que presentar la tesis e inscribirse a la maestría. Esta historia no la creyeron las personas que la conocieron, pues ante su salida inesperada comentaron: “seguramente tiene un problema con un hombre, pues cuando estuvo con nosotros, su mirada siempre estuvo perdida y su pensamiento ocupado en su problema”.

Mi investigación de campo lo inicié haciendo varios recorridos por las calles de la población, saludando a las personas, niños, así como admirando las flores de la veredas, las casas y los patios llenos de flores. Desde luego que la forma de vestir es muy diferente, pues normalmente uso pantalones, blusas y tenis. La finalidad de los recorridos fue experimentar la reacción de las personas y observar sus actitudes ante mi presencia. Desde

luego que habían personas que respondían al saludo y otras que no, a pesar de que lo hicimos en maya. Muchas de ellas nos miraban con desconfianza, otras con interés y curiosidad por saber qué estábamos haciendo en la población. La familia que me rentó la casa fue clave para introducirnos con sus familiares y vecinos. Siempre me sentaba en la Iglesia y en el Parque para que las personas pudieran notar mi presencia y conocer su reacción.

Antes de llegar a K'anxoc sistematicé mis experiencias de investigaciones anteriores, al mismo tiempo que trabajé una serie de lecturas acerca de los temas de antropología del poder, antropología de la cultura y antropología económica, así como lecturas acerca de los movimientos sociales, resistencia, cuerpos colectivos, espacio, poder y vida cotidiana.

Una de las principales estrategias de trabajo fue participar en las diversas actividades y pláticas de la vida cotidiana, para ir abriendo espacios de participación en el aprendizaje. Desde la perspectiva del trabajo intersubjetivo, todas las personas que hasta el momento han participado en el proceso de la producción de conocimiento en K'anxoc, son mis maestros y maestras, pues ellos son los que sí saben lo que allá ocurre, los tiempos, las personas encargadas, los espacios donde ocurre y me han encaminado.

El reto más grande fue explicar mi proyecto de investigación en maya. Esta experiencia fue grandiosa, ya que experimenté lo que muchos autores llaman traducción-traición, experiencia común entre personas que traducen de un idioma a otro. En la traducción, generalmente se pierde el verdadero sentido y la profundidad del significado en el idioma original. Por ejemplo, en el caso de los chistes o discurso menor de los sujetos políticos, pues en su versión original o maya los que escuchan experimentan emociones indescriptibles, pero al traducirlos pierde el chiste. Desde luego que hay que tener en cuenta, a quién va dirigida esta información, pues si no manejan los mismos conceptos, entonces no hay comunicación. Por ejemplo, cuando pensaba que había explicado el motivo de mi estancia en K'anxoc, de nuevo me preguntaban, ¿pero qué haces aquí, en esta

población tan fea y donde vive gente brava como dicen muchas personas de donde tu vienes?, ¡seguramente viniste a enseñar algo y no lo quieres decir, seguro que te mandaron por el gobierno!.

No es fácil traducir los cánones de la academia a la literatura menor²¹ o en maya y más difícil aún hacerlo en los términos de la vida cotidiana y tampoco creo poder lograrlo en un futuro. Lo único cierto es que cuando las personas me preguntan y les explico, me vuelven a preguntar lo mismo. Pero su insistencia en preguntar está basado en su sospecha de que puede haber algo más allá de lo que estoy diciendo en palabras. Esto nos puede dar una idea de que también ellos quieren saber, más allá de los que las palabras pueden expresar. Lo cierto es que soy diferente, porque no nací y crecí en la misma población y tengo otras experiencias de vida, mismos que no ignoran. Pero al mismo tiempo, el significado de las palabras, las pláticas, los ademanes, los gestos, los silencios, los gritos, la vida cotidiana no son extrañas para mí, a pesar de que mi vida cotidiana y mis ocupaciones han cambiado en los últimos años. Además, me han visto preparar las tortillas y los tamales, así como hacer el fuego para cocinar los alimentos y no se quedan muy sorprendidos. Lo que les sorprende es que mis alumnas de los Estados Unidos tengan interés en experimentar su forma de vida como parte de su formación académica y les da mucho gusto.

Durante mi investigación de campo, también trabajé con los maestros de la primaria, el Kinder y el albergue, así como con los adultos mayores que cotidianamente estaban sentados en el Parque o cerca del Centro, por las mañanas. Los policías en turno matutino me hablaron de la situación política e histórica de K'anxoc, de otras poblaciones y ciudades, así como de otros países. Platicar en lengua maya resultó una manera adecuada para acercarme a las personas mayores, a los señores, a las mujeres y a los niños de todas

²¹ De la que trata Byrt Wammack (1998), en la ponencia “Literatura Mayor y Literatura Menor”, presentada en el II Encuentro, “La construcción social del género: objeto, sujeto y jerarquía de valores”, en Mérida Yucatán, México, en marzo.

las edades. Esta manera de trabajar lo hice durante los primeros tres o cuatro meses de trabajo.

La introducción tanto de la cámara fotográfica como la de video forman una parte importante de la interactividad de la investigación. Los aspectos visuales de la cultura han salido a relucir durante las ceremonias y al presentarles en pantalla grande sus propias imágenes. Verse en la pantalla grande ha dado pie a que se acerquen a solicitar que sean registradas sus ceremonias familiares o públicas. Desde luego que sólo grabamos los aspectos culturales que ellos mismos demandan, pues nuestra actitud siempre ha sido de respeto hacia las actividades íntimas. Esto significa que tanto las fotografías que he tomado, como los aspectos video grabados han sido dirigidos por el interés de los k'anxoquenses, que en un principio sólo se limitaron a ver lo que hacía, pero que en poco tiempo están dirigiendo la cámara hacia sus intereses, pues ellos deciden qué es lo que quieren grabar o fotografiar, cómo se quieren ver y para qué les servirá. También he tomado fotografías de quince años, bodas, bautizos, los gremios, la fiesta y de las ceremonias mayas, como el *Jedzmek'*, el *Cha' Chaac*, *Janal Pixan*, *K'u Mu'ujul* (petición de mano de la novia) y los he grabado en video, "para el recuerdo". Posteriormente les he regresado a dejar copias de las fotografías y copias de los videos.

La fotografía fija la empecé a trabajar a muy poco tiempo de estancia en K'anxoc. Al principio la utilizaba para registrar imágenes de la población, pero muy pronto, las jóvenes me empezaron a invitar para tomarles fotografías en su casa, lo que me facilitó la relación con sus familias. A la hora señalada llegaba a la casa y todos estaban bañados, vestidos y arreglados para la foto. Las fotografías eran de personas muy bien peinadas, vestidas y paradas muy rígidamente. No estaban de acuerdo en que les tomara fotografías con su ropa del trabajo. A mi regreso a la comunidad les he llevado las fotografías y cuando las ven, se reían de ellas/os mismas/os y comentan acerca de la posición que adoptaron, la cara, la boca y el pelo. Una de las expresiones más comunes al ver sus fotografías es "estoy muy fea en la foto". Una de las cosas que más me llamaba la

atención, es que a pesar de que muchas veces no salían muy claras las fotografías, de todas maneras les daba mucho gusto recibirlas²².

Las fotografías realizando su quehacer cotidiano fueron más difíciles de lograr y cuando y cuando lo hacía y les entregaba una copia, comentaron “mi ropa estaba sucia y no estoy en la posición adecuada para la foto”. En un principio, las mujeres eran las que más solicitaban que les tomara la fotografía, pero actualmente, los varones también solicitan que les tome fotografías, sobre todo durante la fiesta. Siempre están pendientes de que les lleve su copia, y cuando la ven con sus amigos, también hacen comentarios, acerca de su posición en la foto, su expresión, su color, su cabello y se ríen de los demás en la foto. Les agrada mucho las fotografías colectivas, tanto entre las mujeres, como entre los hombres.

El análisis de las imágenes fijas y en movimiento son una parte importante en esta investigación. El registro videográfico es de la fiesta tradicional que realizan cada dos años y los dos Gremios de cada seis meses. De estos materiales fílmicos estoy aprendiendo más acerca del porque algunos sujetos “pueden” y porque otros “no pueden”. También organicé el taller “Video-K” (Yo veo, en latín y Kaaj, pueblo en maya) en el que participaron jóvenes, niños y niñas que nunca antes habían utilizado cámaras de video para contar historias de su interés y darlas a conocer a la sociedad en general.

Todo esto me ha llevado a concluir que la cultura es vivida cotidianamente y no es necesario explicarla, comprenderla, entenderla, simplemente hay que vivirla, disfrutarla y dejarse llevar por esa fuerza activa del *k wool u tial k luchaartic*. En este trabajo antropológico no interpreto la cultura, tampoco hago una representación, más bien escribo lo que veo y experimento a través de las relaciones de poder con los k’anxoquenses, relaciones que reproducen su, su manera de ser y hacer en la vida.

Este trabajo esta compuesto de seis capítulos: En el capítulo 1 se presenta una amplia discusión de *k wool u tial k luchaartic* como una fuerza que se cualifica y mueve a

²² De hecho, una alumna de un programa de intercambio UADY-PITZER en California, realizó en abril de 2006, un trabajo con fotografías en K’anxoc y entre sus principales conclusiones se destaca la importancia de las fotografías como recuerdos para la familia y los amigos.

los sujetos a hacer, hacer y hacer cotidianamente y de esta manera incidir en los cambios sociales y reproducción de la cultura. En el capítulo 2 se presenta la historia de K'anxoc y el porqué los distinguen como, el Gran K'anxoc y como gente brava. En ese mismo capítulo me pregunto ¿Será que la fama se debe a su habilidad en el uso del machete, del *bud'bi dz'on* (escopeta con balas rellenas de plomo), del discurso que acompañan sus acciones de rebeldía, de resistencia, o en la vida cotidiana y cómo se puede interpretar mi involucramiento en la vida cotidiana de los k'anxoquenses?. En el capítulo 3 se abordan los proceso y las relaciones de poder del cuerpo donde se constituyen los sujetos con poder de hacer, hacer y hacer en la vida cotidiana. El capítulo 4 está dedicado al murmullo, literatura menor o discurso menor de los k'anxoquenses, en donde retoman los discursos de las políticas del Estado, pero sus acciones cotidianas van de acuerdo a su cultura. En el capítulo 5 se dan a conocer las condiciones y características de las acciones que denotan acciones del espíritu de lucha y sus repercusiones en la sociedad local, estatal y nacional. El capítulo 6 está dedicado a las conclusiones y para finalizar están la bibliografía y los anexos.

Capítulo 2:

K'ANXOC: UNA MANERA DE SER Y HACER

*...Yucatán es el primer Estado que, en plena paz,
y sin recurrir a dictaduras más o menos militares,
apoyado por el sentimiento general, sin sujetarse a
dogmatismos de ninguna especie, emprenden
audazmente reformas trascendentales
de carácter social ...*

-- don Alfredo L. Palacios²³

En este capítulo se trata la Historia de los k'angoquenses, cómo esta historia forma una parte importante de su subjetividad y de conocer qué es lo que los distingue en la región, su habilidad con el uso del machete, del *bud'bi dz'on*, piedras, palos, puños o resistiendo a través de la banalidad de la vida cotidiana. Para hablar de la historia es necesario hacer un corte en la misma, empezando por lo que más recuerdan los k'angoquenses contemporáneos y retomando lo que se ha escrito al respecto. Por ello la historia que constituye su espacio subjetivo comienza con sus movilizaciones en las que expresan públicamente sus desacuerdos con las políticas de la sociedad dominante y del gobierno.

Una madrugada de 1964, unas 600 personas, entre hombres, mujeres, niños y niñas k'angoquenses, se armaron con velas; los padres cargaron a sus pequeños y a la luz de las velas iniciaron una larga caminata, tal como lo habían hecho en otras ocasiones. Después de más de tres horas de andar por el camino blanco que, en aquel entonces pasaba por el monte, llegaron y tomaron la ciudad de Valladolid. ¿El motivo?, ¡la lucha por sus tierras!

Según las cifras oficiales de los censos en 1960, K'axoc tenía una población de 145 habitantes, pero en una nota del Diario del Sureste²⁴ se señaló que tenía una población de 1000 personas, ya que se trataba de una población básicamente flotante²⁵. Esto se debía

²³ Sociólogo argentino, quién escribió acerca del Partido Socialista del Sureste y es citado por Rafael Bustillos Méndez (1987: 41), *José María Iturralde Traconis, El Gran K'axoc*. México: Ediciones Álamo.

²⁴ *Diario del Sureste* (1964: 1-B), Primera Época, núm. 11034, año XXXIII, tomo CXXXI, 10 de mayo, Mérida Yucatán.

²⁵ La población flotante es aquella que no está arraigada al espacio de su casa en el pueblo de K'axoc, pues la mayor parte del tiempo están en sus "ranchos" donde hacen sus milpas, mientras que en su casa de la

a que no vivían en sus casas de la población, sino que estaban acostumbrados a vivir en sus pequeños ranchos cerca de sus milpas, donde se dedican al cultivo del maíz, frijol, calabaza, chiles, tomates, yuca, ñame y otros alimentos. En sus ranchos también criaron gallinas y pavos, ganado bovino y porcino. También eran comunes los árboles de frutas silvestres como la pitajaya, el zaramullo, una variedad de ciruelas, huayas, plátanos, naranja agria y limón. Otras plantas comunes en el traspatio son la chaya, el epazote, cebollina, achiote y todo lo necesario para condimentar sus alimentos. Desde siempre su dieta la complementan con la caza de venado y una gran variedad de aves del monte.

K'anxoc es la comunidad con la mayor extensión de terrenos ejidales en toda la región. Sus terrenos ejidales colindan con Quintana Roo y sus tierras están clasificadas como monte alto y selva o montaña²⁶. Este tipo de suelo es uno de los más fértiles y está ubicado muy cerca del denominado Cono Sur del Estado, donde se ubican las tierras más fértiles, ya que casi todo el territorio del estado de Yucatán está formado por grandes extensiones de piedra caliza y laja.

Para los k'anxoquenses las fronteras territoriales no son rígidas, ya que tienen una gran agilidad para caminar, caminar y caminar, en la selva ó montaña. Kintz, en su estudio acerca de los mayas yucatecos de Cobá y los de Quintana Roo, señala que Cobá en Yucatán fue fundado en 1950 por personas de K'anxoc y Tixhualactún que emigraban para trabajar

población, sólo están algunos días de la semana o del mes. De esta manera están pendiente de sus derechos a la tierra, pero no descuidan sus derechos a los programas de gobierno, tales como: Oportunidades (que todavía llaman "Progresá"), PROCAMPO y las becas para sus hijos, entre otros. Al parecer esta práctica tiene sus raíces en la huida o fuga a las montañas por parte de los indios mayas, lo que algunos autores entienden como una opción de resistencia al régimen colonial. Véase Nancy M. Farriss (1984), *Maya Society under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press. / Claudia Paola Peniche Moreno (1999: 61-79), "Resistencia indígena: la respuesta maya yucateca al proyecto reductor (1560-1697)", Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Mérida Yucatán: University Autónoma de Yucatán. Esta última señala que la población matriculada en los pueblos coloniales eran constantemente mermada por la fuga de los indios hacia territorios de difícil acceso, lo que fue un obstáculo para el control civil y eclesiástico de la colonia.

²⁶ Claudia Paola Peniche (1999: 72), señala que la montaña es un espacio que no estaba incluida dentro de la zona colonizada.

en la explotación del chicle²⁷ e hicieron sus milpas. Más adelante llevaron a sus familias y se establecieron permanentemente²⁸. De la misma manera fue poblado Cancún y Playa del Carmen, en Quintana Roo, según me comentaron los mismos k'axoquenses. La movilidad territorial siempre es y ha sido una práctica común, --denominada por Wammack como nomadismo *tumba, roza y quema*, -- entre los diversos grupos de pobladores de los estados de Yucatán, Chiapas, Guatemala y Belice²⁹. Varios de los que ahora son k'axoquenses fueron originarios de Chiapas. De hecho aún siguen llegando chiapanecos y oaxaqueños e instalándose en diversas partes del Estado, pero sobre todo comprando casas para vivir. Desde luego que hay otros grupos inmigrando a Yucatán y no sólo de los Estados circunvecinos, sino del Centro y del Norte del país, así como norteamericanos que actualmente están ocupando casas del Centro Histórico, así como inmigrantes de otros países.

Cabe destacar que, aún en la actualidad la movilidad territorial es una práctica común entre los k'axoquenses, ya que muchos pobladores pasan la mayor parte de sus vidas en sus ranchos y sólo llegan de visita a su casa de la población, algunos fines de semana y/o durante las festividades. Esta, no es una práctica exclusiva de los k'axoquenses, sino que también es una práctica de los pobladores de los ranchos de las áreas de Valladolid, Tizimín, Tek'ax y Motul, donde ocupan sus terrenos, aunque muchos

²⁷ La producción chiclera fue una de las principales actividades de los indígenas mayas de todo el estado de Yucatán, de 1930 a 1970, actividad que hacía que los varones estuvieran ausentes de sus hogares hasta por seis o siete meses del año.

²⁸ Ellen R. Kintz (1998), "Globalization and Local Cultures: Maya Women Negotiate Transformations in The Yucatec Maya and Maya Women", en *Tenacity of tradition and tragedy of transformation*. Nueva York: Plenum Publishing Corporation.

²⁹ Wammack (1997), señala que el nomadismo forma parte integral del sistema tumba-roza-quema, lo que es el sistema tradicional para el cultivo de la milpa. En este sentido, nomadismo se refiere a la movilidad territorial de los agricultores que cultivan el maíz, pues el terreno sólo puede ser utilizado para sembrar por dos años y luego hay que dejarlo descansar por doce años, para que se recupere antes de volverlo a utilizar. Precisamente, las políticas de sedentarismo en el capitalismo, los despojos de las tierras y el deseo de controlar a los campesinos, han provocado la pobreza en la producción de autoconsumo en el campo y no viceversa como lo plantean en sus discursos las instituciones políticas "modernas". Véase Byrt Wammack (1997), "Between Deleuze and Chaac: Bodies, Space and Power". Tesis de Doctorado. Texas: University of Texas-Austin. Otros autores que tratan del sistema tumba-roza-quema son: Victoria Bricker (1981), *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University Texas Press. / Nancy M. Farriss (1984).

de ellos tienen casas propias en la población oficialmente reconocida como tal. Esta práctica de la movilidad territorial es reconocida por algunos historiadores como la resistencia a través de la huida y fuga a la montaña.

La movilidad territorial a otros espacios, no es exclusivo de una etapa de vida de la humanidad, tampoco responde exclusivamente al desarrollo de alguna actividad industrial. La movilidad territorial es una práctica que responde a necesidades humanas, ya que no todos los seres humanos aceptan incondicionalmente la vida que les tocó, porque ahí nacieron, crecieron y ¡ni modo! . Hay muchas personas que se aventuran y se arriesgan a dejar la seguridad, por su condición de nativos del lugar o para ir en busca de algo más, que llaman dinero y en muchos casos del sueño americano, pero que al final de cuentas se lanzan para experimentar, pues si no les gusta la experiencia regresan de nuevo a sus actividades y vida en sus hogares. Esta práctica de la movilidad territorial en la región de Valladolid, lo corroboró la Coordinadora Regional del Consejo Nacional para el Fomento Educativo, (CONAFE)³⁰ en Valladolid, quién indicó en septiembre de 2004:

Ahora que estamos iniciando el curso escolar estamos revisando la distribución de los maestros instructores, ya que muchas veces los enviamos a las comunidades y cuando llegan resulta que ya no hay nadie, pues se mudaron a otro lugar.

Para Wammack la milpa es una actividad nómada por naturaleza, pues las tierras sólo aguantan dos ciclos del cultivo de maíz y tienen que dejarla reposar por lo menos 12 años, lo que implica que siempre hay una búsqueda de otras tierras para cultivar, y cuando las tierras cultivables quedan muy alejadas de la familia, se mudan nuevamente con sus casas para estar más cerca de las milpas. Muchos pobladores han sido atraídos por el servicio de agua entubada, alumbrado eléctrico, moler su nixtamal en el molino e incluso comprar tortillas de las maquiladoras. La educación escolar que en K'anxoc se estableció

³⁰ Sistema que ofrece pequeñas becas a los adolescentes para que trabajen como instructores comunitarios durante uno o dos años y luego les otorgan una beca, aún más pequeña para continuar sus estudios. Estos instructores se encargan de la educación de los niños en las pequeñas comunidades de cinco familias y más, donde no llegan los servicios escolares de la Secretaría de Educación Pública. Aunque CONAFE ya es parte de la SEP.

en la década de los cincuenta ha sido uno de los principales medios para aglutinar a los k'anxoquenses en la población, pues los padres de familia están considerando la necesidad de que sus hijos aprendan a leer y escribir maya y hablar español.

Actualmente, la educación escolar ha llegado hasta los ranchos, pues donde hay cinco o más familias, ya cuentan con servicio escolar del Consejo Nacional para el Fomento Educativo (CONAFE), y los niños en edad escolar que habitan en otros ranchos sin escuela, caminan a la escuela más cercana todos los días. Cabe destacar que por muchos años K'anxoc fue una de las poblaciones de la región que se negaron a ser colonizados a través de la educación escolar, por lo tanto, huían a la montaña o ahuyentaron a los maestros que llegaban a la población. Y sólo fue hasta los sesenta cuando empezaron a aceptar el establecimiento de la escuela y la llegada de los maestros. También se han caracterizado por echar de la población a los maestros que han intentado inmiscuirse en sus asuntos políticos.

Aglutinar para controlar la mano de obra de los indígenas rebeldes del oriente, siempre ha sido uno de los sueños de los colonizadores, de los hacendados y de los liberales, pero a cada intento, la población iba mermando, debido precisamente a su huida hacia la montaña³¹. Desde entonces, los mecanismos de control no han cesado, pues los gobiernos en la actualidad continúan con su labor de control político, pero sobre todo de los votos a favor del partido en el poder. Esto nos da una idea de que las cosas no han cambiado sustancialmente y lo único que es diferente son los medios utilizados, ya que ahora les entregan pequeñas cantidades de dinero en efectivo (becas, PROCAMPO, Oportunidades y despensas), casas dignas y escuelas dignas, al mismo tiempo que a los empleados en las centro urbanos, les ofrecen casas de interés social para mantenerlos aglutinados y controlar su mano de obra. Aunque desde luego, se olvidan de aquellos sujetos políticos que sólo siguen las reglas del juego y luego hacen con su poder lo que

³¹ Expresión aún vigente en las comunidades ubicadas en la áreas de monte alto y selva, terrenos que colindan con Quintana Roo y con el Peten en Guatemala.

deseen hacer. Pero tampoco podemos negar a los que se sujetan a las normas para no correr el riesgo de ser sancionados.

A principio de los sesenta, K'anxoc se alumbraba con velas y lámparas artesanales de gas, pues sólo hasta noviembre de 1964 se inauguraron las obras de electrificación. Usaban fogatas para cocinar sus alimentos, se abastecían de agua en los grandes cenotes y estaban comunicados por un camino blanco – “en pésimas condiciones” según los periodistas³², -- a la ciudad de Valladolid. No necesitaban estar comunicados con la ciudad, pues tenían todo lo necesario para su subsistencia y estaban muy bien comunicados con sus vecinos inmediatos de otras comunidades. Siempre han contado con su propio sistema de autoridad y sistema de derecho que los mantenía como comisaría autónoma e independiente del municipio de Valladolid. Desde la década de los cincuenta ya contaban con educación escolar, pero debido a que la mayor parte de la población vivía en la montaña, en los sesenta sólo 97 niños asistían a clases³³.

Algunos años después de su movilización en 1964, participaron en el movimiento estudiantil de 1968, protegiendo y evitando la muerte a un periodista y simpatizante del movimiento estudiantil, que había publicado en Yucatán, información relacionada a la masacre de Tlatelolco. Para protegerlo, lo internaron en lo más recóndito de la montaña que sólo ellos conocían y posteriormente se auto exilió a Cuba. A diferencia de lo que ocurrió con Efraín Calderón Lara, alias “El Charras”, perseguido político que no tuvo la suerte de llegar a K'anxoc y fue aprehendido, torturado y asesinado³⁴. Este asesinato provocó una insurgencia civil en Mérida y poblaciones del interior del Estado que duró varios meses y desde entonces las autoridades estatales no han “vuelto” a practicar

³² Que acompañaron al gobernador Luis Torres Macías en una gira por el oriente del Estado, *Diario del Sureste* (1964: 1-B), Primera Época, núm. 11034, año XXXIII, tomo CXXXI, 10 de mayo, Mérida Yucatán.

³³ *Diario del Sureste* (1964: 1-B), Primera Época, núm. 11034, año XXXIII, tomo CXXXI, 10 de mayo, Mérida Yucatán.

³⁴ Para conocer más acerca del tema he tenido que ir atando cabos entre las pláticas aisladas de algunos de los principales actores, ya que no se habla abiertamente. Los adultos mayores siempre hacen referencia a los acontecimientos de los años veinte y de lo que les contaron sus padre o sus abuelos, pero muy pocos hablan de las movilizaciones estudiantiles y campesinas de los 70.

“abiertamente” este tipo de violencias para evitar movilizaciones colectivas³⁵. Sin embargo, para algunas personas, “sobre todo intelectuales” esta revelación sería sorprendente, pues hay un discurso generalizado de que en Yucatán no pasa nada, aunque los hechos del pasado cuentan una historia diferente, como veremos más adelante. Además, las autoridades tampoco han dejado de llevar a cabo sus prácticas represivas, así como, provocar divisiones entre los pobladores para enfrentarlos, dividirlos y vencerlos.

Este silencio relacionado con décadas de luchas pasadas en Yucatán, y especialmente en K'anxoc me llama la atención. Cuando he comentado a conocidos que estoy viviendo en K'anxoc, muchas personas se sorprenden y me preguntan ¿no tienes miedo?, los k'anxoquenses son algo serio, pero cuando les he preguntado por qué lo dicen, sólo responden ¡eso es lo que dicen!. Otras personas hacen muecas y ademanes que me dan a entender ¿qué haces ahí?, pero tampoco agregan más información, situación que me ha intrigado cada vez más y me ha llevado a buscar respuestas.

En su antepenúltima movilización pública, en 1979 los k'anxoquenses tomaron la ciudad de Valladolid para exigir a las autoridades el respeto a sus derechos y garantías por sus territorios. Esta movilización fue calificada por un renombrado mayista Vallisoletano como “cosas de gente que son algo serio” y sólo se limitó a agregar:

En el año de 1979 llegaron a Valladolid, con palos y machetes en la mano y los estaban haciendo sonar mientras caminaban por las calles y rompieron muchos cristales de las tiendas del centro (y moviendo la cabeza, ya no dijo nada más).

Esta actitud es una expresión más del morbo social que se satisface con las expresiones de agresividad, sin importarle el proceso que dio lugar a que se expresaran de esa manera. A principios de los ochenta, los k'anxoquenses lincharon a su Comisario Municipal, ya que aceptó las negociaciones que las autoridades municipales y estatales le

³⁵ Para obtener mayor información sobre las prácticas represivas de las autoridades en el Yucatán moderno se puede consultar, La Revista Peninsular, S.A. de C. V. (2000), Semanario de Información y Análisis Político, núm. 666, Edición del 25 de agosto, (www.larevista.com.mx).

habían propuesto, traicionando de esta manera a su pueblo³⁶. Para los k'axoquenses, la “palabra comprometida” es una promesa y está relacionada con la cuestión de dignidad y la honradez. A diferencia de los políticos que siempre le apuestan a la amnesia colectiva de los ciudadanos, a los que les pueden prometer, sin importar el cumplimiento de esa promesa. Debido a esa diferencia de asumir y cumplir con los compromisos contraídos con los ciudadanos, los k'axoquenses han tomado presos a licenciados, políticos y a todas aquellas personas que, como ellos mismos señalaron “quieran imponer sus ideas” o que les han prometido y no han cumplido. Al respecto, uno de los vecinos de una pequeña comunidad ubicada cerca de Valladolid, comunidad que fundaron hace tres años, comentó:

Los de K'axoc son chingones, no se dejan, pues si alguna autoridad les promete cosas durante su campaña y no lo cumplen, cuando llega al pueblo, lo meten al calabozo. Ellos sí que tienen bien puesto los pantalones y saben hacer justicia, no como nosotros que siempre dejamos que las cosas pasen y no hacemos nada. Ellos saben hacer justicia.

Cabe destacar que este sujeto es uno de los nacidos y crecidos en una de las haciendas ganaderas de la región, misma de la que se salieron al vender sus terrenos a una autoridad que se los remató para construir un fraccionamiento y les pagó \$150.000.00, cantidad que aceptaron y lo dividieron entre diez familias. En esta comunidad están convencidos de que estar cerca de la ciudad de Valladolid y contar con los servicios de luz eléctrica y agua entubada, es mejor que en sus antiguos terrenos. A diferencia de los k'axoquenses, quienes son respetados por su manera de ser y poder de hacer, para defender sus ideas, pero sobre todo su territorio. Desde luego que en el mismo territorio rebelde hubieron los que se doblegaron y pertenecían a las encomiendas primero y luego a las haciendas ganaderas y henequeneras, como es el caso de la mayoría de los yucatecos. Aunque definitivamente, durante la lucha por la independencia, la guerra de castas y la revolución, los rebeldes, aguerridos y valientes macheteros fueron los luchadores de la región oriente del Estado.

³⁶ Esta información es revelada en la Revista Peninsular, S.A. de C. V. (2000), *Ibíd.* (www.larevista.com.mx).

El Gran K'anxoc

Bustillos, autor de “El Gran K'anxoc”, es uno de los escritores que señala a los k'anxoquenses como famosos por su valentía y su arrojo, porque son los únicos en la península que se enfrentaron y vencieron al general Ricárdez Broca y sus soldados profesionales, entre 1925 y 1927. Para este autor, este hecho es relevante, ya que las tropas al mando del general Broca fueron las encargadas de aprehender y de fusilar al mártir del Partido Socialista del Sureste, Don Felipe Carrillo Puerto, quién no tuvo la suerte de recibir la protección de los k'anxoquenses. En esta misma obra Bustillos, señaló que Don José María Iturralde Traconis (el Gran K'anxoc) comentó muy enojado, --al enterarse de la traición de la que fue objeto Don Felipe Carrillo Puerto, misma que dio lugar a su aprehensión y fusilamiento,-- ¿si hubiera ido a refugiarse en K'anxoc, nada de eso hubiera ocurrido! . Bustillos, se refiere a los k'anxoquenses y a todos los nativos de la parte oriente del estado de Yucatán como:

Los mayas-orientales se tipifican en el firme carácter de los cupules y los cocomes que fueron indómitos, soberbios, independientes, valientes y audaces guerreros. Así lo demostraron en su tenaz resistencia en 1527, cuando el adelantado Don Francisco de Montejo trató de iniciar en el oriente la Conquista de Yucatán. Así lo demostraron al no haber pactado nunca con el conquistador, ni colaborado con “el enemigo blanco” a quién siempre señalaron con la punta de la flecha. Así lo demostraron con ser los últimos vencidos por el español cuando ya no hubo brazos para empuñar el hacha de piedra ni fuerzas para vencer a la huestes de Don Francisco de Montejo el Sobrino, que se adueñó del oriente, es decir, de la capital del cacicazgo maya --no se ha determinado si fue Zací o Chohuac-há u otro lugar que ya no existe-, el 28 de mayo de 1543, un año después de la sangrienta batalla de T'hó (Mérida). Y aún la rendición de Zací no significó la conquista del oriente. Los pueblos del inmenso territorio de los cupules prefirieron internarse en lo más intrincado de los bosques antes que someterse³⁷.

Esta práctica que señala Bustillos, de internarse en los intrincados bosques, en vez de aceptar su sometimiento, aún está vigente en la actualidad entre los pobladores del oriente del estado de Yucatán. Farriss, Bracamonte y Peniche han señalado esta práctica de la huida y/o fuga a la montaña como una estrategia de resistencia, subsistencia y lucha por

³⁷ Rafael Bustillos Méndez, ob. cit.

su autonomía como nativos mayas de Yucatán³⁸. La fuga o huida fue para encontrar espacios de libertad y la montaña representó esos espacios de libertad, porque el acceso fue difícil para los conquistadores, debido a las condiciones ambientales de monte alto húmedo y boscoso, por consiguiente, no llegó su control cívico y religioso hasta allá.

Bustillos, destacó que en el libro “La ciudad Heroica” de Don Oswaldo Baqueiro Anduze, se refería a los pobladores del oriente diciendo que “su combativa soberbia”, despertó en los esclavos *de las haciendas*, la nostalgia de los mejores días, sentimiento que siempre será el mejor estímulo para todas las movilizaciones³⁹. En párrafos anteriores, ya había señalado esta nostalgia de uno de los nativos de la misma área de Valladolid, que toda su niñez y juventud perteneció a una de las haciendas ganaderas.

En el oriente se combatió contra el imperio de Iturbide y el de Maximiliano de Hapsburgo. Fue bastión inexpugnable de la República y del Federalismo. En el oriente surgió la Primera Chispa de la Revolución mexicana el 4 de junio de 1910⁴⁰. Allí cayeron los primeros insurgentes de la independencia nacional⁴¹, Manuel Antonio Ay, quién fuera fusilado el 26 de julio de 1847⁴² antes de que iniciara la movilización social el 30 de julio de 1847⁴³. Otro de los insurgentes fue Cecilio Chí, asesinado en 1848 al ser desconocido como líder y como resultado de la división entre los indígenas, una vez que habían

³⁸ Nancy M., Farris, ob. cit. / Victoria Bricker, ob. cit. / Claudia Paola Peniche Moreno, ob. cit. y Pedro Bracamonte (1998), “La tenencia indígena de la tierra en Yucatán, siglos XIV y XIX”, en *Boletín del Archivo General Agrario*, febrero-abril.

³⁹ Las cursivas son palabras mías.

⁴⁰ Para obtener mayor información sobre el tema se puede consultar Renán Góngora Biachi (1993: 179-206), “Valladolid en la primera mitad del siglo XIX”, *VALLADOLID: Una ciudad, una región y una historia*, (Renán Góngora Biachi, y Luis A. Ramírez Carrillo, editores). Mérida Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.

⁴¹ Claudia Paola Peniche Moreno (ob. cit: 70-7), destaca que la sublevación fue un arma presente en las áreas fuera del control de la colonia, pues una vez que estaban en espacios libres, aumentaron las posibilidades de sublevación y conjuro.

⁴² Véase Enrique Montalvo (1990), “Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la guerra de castas a la revolución”, en *Revueltas, rebelión y revolución: La lucha rural en México del siglo XIV al siglo XX*, (Friedrich Katz, compilador). México: Era.

⁴³ La Movilización social de ese entonces en Yucatán es más conocida como Guerra de Castas, concepto que es aún muy discutida por varios autores.

conquistado las cuatro quintas partes del estado de Yucatán⁴⁴. Los k'anxoquenses son reconocidos por los estudiosos de la Guerra de Castas⁴⁵, como los independientes y rebeldes del oriente, a diferencia de los independientes y pacíficos del sur⁴⁶, así como de los fieles y dependientes, la mayoría.

En el oriente nacieron los hombres que escribieron la turbulenta historia de Yucatán durante el siglo XIX. Destaca Bustillos que en el periodo de 1915 a 1932 se repetía en Yucatán, con orgullo, honor o mística “Yo soy socialista”:

Fue la época de los K'anxoques oriundos de ese pueblo del oriente a las órdenes directas de Don José María Iturralde Traconis⁴⁷, (El Gran K'anxoc).

Sánchez es otro estudioso del régimen socialista en Yucatán quién subrayó que con el fusilamiento del socialista yucateco Don Felipe Carrillo Puerto, la madrugada del 3 de enero de 1924, Don José María Iturralde Traconis, El Gran K'anxoc, seguidor del ideal socialista y nacido en Valladolid, fue nombrado gobernador interino. Pero su experiencia en la política le había enseñado que no debía confiarse únicamente en las organizaciones y movilizaciones de masas, sino que se necesitaban armas y hombres que las supieran utilizar en el momento adecuado (esta es precisamente una de las características de las acciones de los k'anxoquenses, no son re-accionarios, sino astutos, ya que actúan en el momento adecuado). Y por eso, al tomar posesión de la gubernatura, Don José María Iturralde Traconis, El Gran K'anxoc, lo primero que hizo fue formar una escolta voluntaria para

⁴⁴ Más información en Pedro Bracamonte, ob. cit.

⁴⁵ Para tener mayor información acerca de los conflictos que dieron origen a las movilizaciones de resistencia indígena en Yucatán, se puede consultar Carlos Enrique Tapia (1994), “República de Indios y Ayuntamientos. Conflicto y resistencia indígena en Yucatán (1823-1847)”, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, México: UNAM, entre otros.

⁴⁶ Para conocer aún más acerca de los pacíficos del sur, véase, Allan Francisco, Burns (1983), *An epoch of miracles oral literature of yucatec maya*. Austin, University of Texas Press, Texas. Cabe destacar que tanto entre los rebeldes del oriente como entre los pacíficos del sur, es muy común la literatura oral que encontró Burns.

⁴⁷ Rafael Bustillos Méndez (ob. cit: 22-35).

protegerse, misma que fue conformada en su mayoría por k'anxoquenses, famosos por su valentía y arrojo⁴⁸.

Señalan algunos historiadores que los k'anxoquenses siempre fueron los privilegiados de Don José María Iturralde Traconis, lo que se puede confirmar en K'anxoc al nombrar su Parque Principal, la Escuela Primaria, el Kinder y el Albergue -- en donde se imparte educación en Maya y español,-- como Don José María Iturralde Traconis. Hasta la actualidad conservan su fotografía de grandes dimensiones en el Palacio Municipal. Por estas y muchas razones más, maestros, médicos, emeritenses y vallisoletanos se refieren a los pobladores de K'anxoc, como gente brava, reconocimiento que por razones históricas trascendió incluso a nivel nacional. Vale la pena mencionar que los médicos que llegan al IMSS en K'anxoc son practicantes de medicina del Distrito Federal, ya que los yucatecos se niegan a ocupar ese puesto. Sin embargo, hay una enfermera, originaria de Ebtún, otra de las comisarías de Valladolid, que lleva más de diez años atendiendo a los pacientes de K'anxoc y comentó que no ha tenido problemas hasta el momento con los pacientes.

Cuentan que K'anxoc es

Pacheco, uno de los estudiosos y escritores de la cultura maya peninsular, en una de sus obras de 1959, se refería a "Kanxoc", como una pequeña población sin importancia habitada por indígenas en su totalidad y con fama de buenos macheteros. Agrega el autor que "Kanxoc" (sin el acento glotal), literalmente traducido quiere decir *contar por mecate*⁴⁹. Al respecto quiero destacar que literalmente traducido, "Kanxoc", escrito sin

⁴⁸ Véase Faulo M. Sánchez Novelo (1986), *José María Iturralde Traconis, "El Kánxoc", Ideología y Política en un régimen socialista yucateco*. Mérida Yucatán: Maldonado Editores.

⁴⁹ En Santiago Pacheco Cruz (1959: 193), *Diccionario de Etimologías Toponímicas Mayas*, Mérida Yucatán. México: Sr. Antonio Ortega, Segunda Edición. Para este autor Kan es una contracción de kaan o mecate, sistema para medir sus milpas y equivale a 20 metros. Kan, también puede significar piedras decorativas, fruta madura, y cosa amarilla. Mientras que kaan (con doble a) puede ser cordel, medida de un cordel, aprender, ocupación y hamaca. De ahí la importancia de pronunciar bien las palabras en Maya, pues si no se pronuncia correctamente es muy probable que su significado sea diferente a lo que realmente queremos expresar. Las glotalizaciones en Maya son muy importantes y de lo contrario pierde su significado.

glotal como lo hace Pacheco, se puede traducir como *contar cuatro veces*, pero escrito con “glotal” como lo pronuncian los k’anxoquenses, K’an-xoc no se puede traducir como *contar por mecate*. Otras personas definen K’anxoc como cuenta por cuerdas o por hilos. Se podría traducir también como de k’an (maduro, amarillo) y xoc (leer, contar) algo así como *sabiduría*, que es una traducción no literal. Me parece que el que tiene mejor acercamiento al nombre de K’anxoc es el escritor yucateco Ramírez Aznar, quién destaca que K’anxoc es uno de los cacicazgos prehispánicos de la Región de Valladolid y, “fue el sitio donde se aprendía a leer y a interpretar los símbolos o jeroglíficos del área Cupul”⁵⁰.

Sullivan, un estudioso de los mayas rebeldes de la Península, destaca que los *Chilam Balam* o libros sagrados forman parte de una literatura colonial escrita en el lenguaje de profecía que aún forma parte importante de la tradición oral⁵¹ en Yucatán. Precisamente este lenguaje de profecía empleó uno de los *Nojoch* durante una de las primeras entrevistas que le hice al llegar a K’anxoc. Para este *Nojoch* entrevistado, un anciano de 130 años predijo lo que ahora está ocurriendo, pues al llegar a K’anxoc dijo:

Llegará el tiempo en que ustedes coman la tierra y las piedras

(ahora se puede vender la tierra y las piedras para comprar la comida)

Llegará el día en que abandonen la soga para sacar agua de los pozos y tengan que comprar el agua para tomar

(ahora estamos comprando agua para tomar y la mayoría de los pozos han sido abandonados)

Llegará el tiempo en que algunas personas trabajarán para servir a los más ricos

(muchachas que trabajan en casas de las personas ricas)

Llegará el tiempo en que los varones tengan 2 o 3 mujeres

(ahora hay varones que tienen más de una mujer)

Llegará el tiempo en que hayan niños sin padres

⁵⁰ Véase, Renán Góngora Biachi y Luis A. Ramírez Carrillo (ob. cit: 35).

⁵¹ Véase, Paul Sullivan (ob. cit.).

(ahora hay niños que no viven con sus padres sólo con sus madres)

Llegará el tiempo en que los pobres tengan sus camiones y casas como el de los ricos

(ahora hay muchas personas de los pueblos que tienen sus propios camiones, coches)

Llegará el día en que los pobres tengan su casa como el de los ricos

(ahora hasta los pobres tienen casas de materiales no perecederos como las casas de los ricos)

Llegará el tiempo en el que el hombre venderá el nombre de Dios

(ahora los evangélicos están vendiendo el nombre de Dios, pues sus Biblias las venden a \$700.00 y están gritando en el micrófono todas las noches para atraer a otras personas a sus templos)

Llegará el día en el que cinco hombres reyes matarán a millones de hombres

(ahora hay unas pocas naciones que están matando a miles de hombres, mujeres y niños de otras naciones)

Llegará el día en que los aviones y camiones dejarán de viajar

(Lo que todavía no sabemos es si va a pasar, es si van a dejar de viajar los aviones y camiones)

Así como dijo el anciano así esta pasando..., dijo que llegaría el día en que habrán guerras entre naciones y cinco hombres reyes matarían a millones de hombres, ahora están ocurriendo esas guerras entre las grandes naciones, en las que están matando a miles y millones de pobladores de otras naciones pobres y también dijo que habrá otra guerra en K'anxoc.

Este anciano de 130 años del que habla mi entrevistado es más reconocido en todo el Estado como el profeta "Henocho"⁵². Según las conversaciones con diferentes personas, de varias poblaciones del Estado, el profeta Henocho es un personaje barbado de más de cien años de edad, quien se deslizaba en las vías del ferrocarril o en las veredas del monte, sin

⁵² La historia oral sobre Henocho es una historia que pasa de boca en boca y de generación en generación, pues se repite por todo Estado de Yucatán, y al parecer en Campeche y Q. Roo. La historia habla de un profeta que llegó a Yucatán a mediados de la década de los 20 y según los recuerdos de mi madre, "tenía 5 años cuando llegó el profeta a Chocholá, donde predijo que en Mérida habría un derramamiento de sangre, lo que ocurrió cuando se enfrentaron los obregonistas y carrancistas en una batalla sangrienta a fines de los años 20" señaló categóricamente mi madre.

que sus pies tocaran la tierra. Henoch estuvo prediciendo todo lo que ha ocurrido o está ocurriendo ahora. Predijo que habría hambruna y sequía en los 40 y ocurrió, predijo que las mujeres acosarían a los hombres hasta subirlos a los árboles para escapar de su acoso, lo que está ocurriendo ahora con las jovencitas, también predijo que habrían mariposas de fuego que volarían en las alturas y son los aviones.

K'anxoc es una población ubicada en el oriente del Estado de Yucatán con una población actual de 2305 habitantes y una organización social y política tradicional basada en la producción de la milpa⁵³ y por lo tanto, es reconocida en el Estado como una comisaría de la zona maicera. K'anxoc es una de las poblaciones más antiguas de la zona oriente del Estado de Yucatán, pues ya existía en 1527, cuando don Francisco de Montejo el adelantado quiso iniciar la conquista por ahí. Al parecer fue en 1543 cuando los conquistadores ganaron la batalla y le cambiaron el nombre originario de "Zací" por Valladolid, unos años después de que Don Francisco de Montejo, el sobrino, una vez concluida batalla de su conquista, declarara a "*Ich Ka'an cii'jo'on*" como la ciudad de Mérida, capital del Estado de Yucatán.

Cabe recordar que tanto Mérida como Valladolid e Izamal en Yucatán, Cusco en el Perú y la Ciudad de México en el Distrito Federal son asentamientos construidos o reconstruidos sobre ciudades prehispánicas. Sin embargo, ni siquiera esto ha logrado acabar con la cultura, pues aún en la actualidad muchos nativos de Yucatán hablan de

⁵³ La producción milpera es una de las actividades agrícolas más tradicionales de Yucatán. En la milpa se producen todos los alimentos necesarios para la familia y la comunidad. La milpa es de un ciclo anual que inicia con la tumba, roza y quema del monte (actividades que se realizan en la temporada de sequía de los meses diciembre, enero, febrero, marzo a abril) y cuando caen las primeras lluvias, en mayo se siembra el maíz, calabaza y frijol, así como chile, ibes, yuca y otros tubérculos. Después de la siembra, hay que cuidar el crecimiento del sembradío, limpiando de maleza, protegerlo de los depredadores y desde luego esperar la bendición de todos los dioses para que la naturaleza sea pródiga. Finalmente en septiembre llega el momento de iniciar la cosecha y en febrero debe concluir. Debido a que la milpa es de temporal, su cuidado conlleva una serie de ceremonias como: el *Loj K'aax* (Ceremonia para pedir permiso de usar los montes a sus dueños), el *Sacab* (ceremonia para solicitar ayuda de los vientos para que haya una buena quema de los terrenos), al *Ch'a Chaac* (ceremonia para pedir lluvia) y el *U Uajil Kool* (ceremonia para dar gracias por los beneficios recibidos). Cabe destacar que en la comunidad de K'anxoc, aún se produce el maíz para el consumo familiar, aunque actualmente tienen que comprar los demás alimentos, pues el uso de químicos otorgados en los programas gubernamentales acaba con todos los demás cultivos. La milpa es una actividad que conlleva una ideología de producción para el auto consumo familiar y no de producción con fines de lucro.

“Th’jō”, contracción de “*ich ka’an cijjo’on*”, lo que en español significa “del cielo nacimos”. De igual manera, para los nativos de K’anxoc y la región oriente, “Zacŕ” es su municipio, aunque para los “descendientes españoles”, mestizos o vallisoletanos, se llama Valladolid, pero entienden cuando alguien se refiere a Valladolid como “Zacŕ”. Cabe destacar que, tanto Mérida, como Valladolid no fueron fundadas en los años que se manejan en las informaciones oficiales, sino que son asentamientos humanos muchísimo más antiguos.

Otro de los *Nojoch* de K’anxoc, durante su entrevista se refirió a uno de los pasajes del libro sagrado de K’anxoc que ya no existe, pues se perdió y según uno de los milpero, “a mí se me perdió uno de estos libros”, que nunca debieron caer en manos extrañas. Algunos sospechan que la desaparición de los libros es porque alguien que los cuidaba los había vendido a los extranjeros o extraños. En uno de los Libros Sagrados o Chilam Balam se destaca la historia del origen de los santos patronos de K’anxoc, San Cosme y San Damián, historia que leí en un escrito mecanografiado por el propio milpero. La historia del origen de los santos patronos San Cosme y San Damián, son también del dominio oral de los k’anxoquenses que dicen:

Cuando estaban pasando unos cazadores cerca del cenote que esta al costado derecho de la Iglesia, vieron a un niño viviendo allí con sus gallinas, pavos, cerdos, perros y otros animales domésticos, pero no tenía padres, vivía solo. Los cazadores avisaron a las autoridades que había un niño viviendo en el monte, sin padres. Entonces llegó un ejército de 20 soldados para llevárselo y el niño les dijo “no me pueden llevar porque no quiero ir”, entonces intentaron agarrarlo y en ese momento metió su mano en su ropa e inmediatamente sacó algo que relumbró amenazante y se alejaron asustados los soldados. Más adelante llegaron 500 soldados para tratar de llevarse al niño y este les dijo; “no se me acerquen”, pero no les importó e intentaron acercarse. Entonces metió nuevamente su mano en su ropa y sacó un arma con la que atacó a los soldados, a los que nos les quedó más remedio que replegarse ante los ataques y se retiraron a su cuartel.

Pasó el tiempo y cuando alguien entró al cenote para nadar se dio cuenta que había un nicho grabado en la bóveda y adentro dos imágenes, cuentan que es un nicho muy bien labrado. Entonces avisó a sus compañeros que llegaron a verlo y decidieron sacarlos y llevarlos a la Iglesia que ya estaba construida por los

franciscanos. Sacaron a los Santos y los llevaron con mucha devoción a la Iglesia para adorarlos y no se resistieron.

Sin embargo, los Santos castigaban muy duro a la gente y como estaba en manos de cuatro J'menes se reunieron a platicar y ponerse de acuerdo en qué hacer para que no fueran tan duros y lo que decidieron fue que había que abrirles el pecho y quitarles una parte de su corazón para que se ablandaran un poquito. Uno de los J'menes fue el encargado de abrirles el pecho y sacar una parte de sus corazones para guardarlo y después cerró la herida. El J'men se murió y ninguno de los otros tres sabe dónde quedó esas partes de corazones que cuidaban.

Desde entonces, los Santos ya no son tan castigadores, pero si les prometes algo y no les cumples, entonces sí castigan y todavía castigan fuerte. Esto nos indica una vez más el valor moral de la palabra empeñada, pues cuando alguien hace una promesa, tiene que cumplirla. Asimismo, se puede percibir la manera en la que conciben ese temor a los dioses y su relación con ellos, pues está bien que castiguen, pero no tan duro. A diferencia de los dioses de los cristianos que castigan hasta por comer carne en la Semana Santa.

En esta historia podemos encontrar muchos de los símbolos de la manera de ser y del poder de hacer de los propios k'anxoquenses y de otros grupos poblacionales de la región, así como de su panteísmo, pues su concepción de los dioses no es exclusivamente de castigadores de los pecadores, sino de castigar su incumplimiento a sus palabra comprometida. A diferencia de los dioses castigadores por las faltas a la moral y transgredir las normas, pero de ¿dónde viene la moral y las normas?. En cambio tienen una relación más relajada con sus dioses, pues si no cumplen ya saben porque les va mal, pero si cumplen no hay motivo para el enojo de sus dioses. Es muy común que los santos patronos decidan el lugar donde quieren estar y por eso se aparecen en las paredes, en el monte, en los árboles, en las cerros, en la parada del Metro, en el DF. Por ejemplo, el niño que apareció en el cenote de K'anxoc, tenía un poder tal, que ni siquiera un ejército de 500 soldados lo sacó de ahí. En Xocen, ubicada a cuatro kilómetros de K'anxoc hay una Cruz Tun que apareció en las afueras de la población y se negó a moverse a la Iglesia y por lo tanto, le construyeron su santuario en ese lugar que eligió, pues “no quiso que la movieran de ahí”. Este relato también puede significar que no tienen porque aceptar la imposición de

ideales y fuerzas externas, como los de la religión católica y siempre deben hacer lo que crean conveniente.

Por su ubicación geográfica K'anxoc es una población rica en recursos naturales, selva o monte alto y grandes terrenos adecuados para trabajar la milpa, la ganadería bovina y la caza, entre otras actividades para la subsistencia. La defensa de sus recursos naturales, así como de sus tradiciones han sido siempre motivo de lucha para los k'anxoquenses. Por lo tanto, para uno de los *Nojoch*, habrá nuevamente una guerra en K'anxoc, porque así lo predijo el anciano de 130 años de edad. Otro *Nojoch* comentó, con la cabeza baja, no debe haber nuevamente otra guerra, porque es muy dolorosa, se sufre mucho. Un tercer *Nojoch*, recuerda que su padre le contaba que, desde que murió el personaje que los quería y protegía, ya nadie los quiere:

Don Felipe Carrillo Puerto, el primer gobernante socialista fue el que empezó a querernos y lo mataron. Don Pepe Iturralde, quien terminó el periodo de Don Felipe también nos quería muchísimo, pues cuando nos metían al bote llegaba y nos decía, ¿te metieron al bote por tomar cerveza? ¡sí! , entonces ordenaba que nos liberaran, nos daba diez pesos y nos decía ¡anda a desayunar! Ahora ningún Presidente Municipal nos quiere, pues si nos agarran borracho, nos sacan todo el dinero que tengamos en la bolsa y además hay que pagar multa.

Continuó diciendo este tercer *Nojoch*,

¡Ahora nadie nos quiere y sólo vienen a mentirnos! , ¡nosotros vivimos de la milpa y si nos bendice Dios con la lluvia entonces ganamos, pero si sólo hay sol, perdemos y entonces tenemos que buscar trabajo para comprar nuestros alimentos.

Estos y otros hechos forman parte de la subjetividad de los k'anxoquenses, entre los que se contemplan su participación en la rebelión indígena maya en contra de los españoles y criollos, rebelión más conocida como Guerra de Castas o lucha entre razas, como la llamaban los dominadores de los indígenas⁵⁴. Esta lucha armada la llevaron a cabo junto con los indígenas de Xocen, Tixhualactún, Chichimilá, Popolá, Dzitnup, así como Carrillo Puerto en Quintana Roo, Tijosuco, Tixcacal Guardia y otros. De acuerdo a la historia de la

⁵⁴ José Luis Preciado Silva (2001), *La guerra de castas (1847-1901)*, www.antropoética.com/rebelión/Castas.html.

“Guerra de castas o lucha de clases”, Manuel Antonio Ay, Cecilio Chí y Jacinto Canek fueron los que encabezaron esta rebelión, que los liberó del sistema de endeudamiento y de la infame explotación con ayuda del clero. Después de la lucha de independencia hacia la corona española esta zona sur-oriental, -en donde se encuentra K’ anxoc- estaba poblada por gente del campo libres (milperos), relativamente desembarazados de los lazos coloniales. Mientras que en la región occidental, los indígenas eran sometidos a nuevas formas de explotación -como el endeudamiento en las nacientes haciendas maicero-ganaderas. Concretamente la dinámica política en Yucatán llevó a los nativos de la jurisdicción de las repúblicas indígenas, a manos de particulares para la formación de estancias ganaderas que a lo largo del siglo se capitalizaron hasta transformarse en las haciendas henequeneras del porfiriato. Ante esta nueva situación, los naturales llevaron a cabo otra movilización que D. Carlos R. Menéndez bautizó como "La Primera Chispa de la Revolución mexicana" y ocurrió el 4 de junio de 1910. Este movimiento social estaba encaminado a acabar con la tiranía de Porfirio Díaz y como parte del movimiento antireleccionista que se estaba gestando en Yucatán. Sólo con sus diversas luchas los mayas han recuperado las tierras que les habían sido robadas en múltiples ocasiones.

Resistencia, independencia y “rebeldía”

Los k’ anxoquenses son rebeldes porque siempre han defendido sus derechos a la tierra, no sólo con hechos sino también con el discurso, que incluso los jóvenes, tanto mujeres como varones comentan con orgullo hasta la actualidad:

Aquí en K’ anxoc perdieron los huaches...

De esta manera se refieren a la anécdota de la cobranza de la renta de la tierra, que don Francisco Rivero, uno de los liberales, les estaba robando a los k’ anxquenses. Este es un hecho que ocurrió en 1925, historia que aún recuerdan un Nojoch de 73 años y una señora de 75 años de edad, quienes habían escuchado la historia de sus padres, así como de

los otros *Nojcho'ob* de 86, de 88 y una señora de 87 años, quienes eran niños de 6, 8 y 7 años, en aquel entonces:

El gobernador Felipe Carrillo Puerto había ordenado a los k'anxoquenses ir a tumbar el monte y todos fueron a la tumba de los montes que los sureños, dzules o liberales les estaban robando⁵⁵.

Pero un día durante una vaquería, como de costumbre llegó Don Francisco Rivero, uno de los liberales y dueños de las tierras, para cobrar la renta de \$ 1.50 por mecate.

Don Francisco llegó en un carruaje y empezó a pasar lista preguntando: fulano, ¿vas a pagar? y la respuesta fue, ¡no! , a lo que agregó... entonces pasa por este lado.

Preguntó nuevamente a otro de la lista, sótano ¿vas a pagar?, y la respuesta fue ¡no! , y de nuevo dijo, entonces pasa por este lado.

Y así estuvo preguntando a todos los de la lista, mismos que contestaron que ¡no!

A lo que Don Isabel agregó... y cuando le preguntaron a mi abuelo, ¿Alejandro vas a pagar? contestó ¡no lo voy a pagar! , entonces pasa por este lado.

Finalmente le preguntaron a Ramón May, ¿vas a pagar? y este respondió... ¡claro que si, ahorita mismo te lo voy a pagar! e inmediatamente le dio un golpe en la cara y rápidamente se convirtió en una pelea de todos contra todos.

Cuando ya estaban sangrando los dzules, los k'anxoquenses les dijeron: ya se pueden ir ¡ya les pagamos!

Por su parte, el señor Rivero y acompañantes, dijeron: ¡compañeros ya terminó todo, así que sigan con su fiesta.

A lo que los k'anxoquenses respondieron ¡sabemos que esto no se va a quedar así, pero pueden volver a la hora que quieran, que aquí los vamos a esperar¡

⁵⁵ La historia de lucha por las tierras, tanto para los k'anxoquenses como para otros campesinos en Yucatán, así como en todo país, no ha sido fácil. Por ejemplo, de acuerdo a la información de los archivo del Registro Agrario, los k'anxoquenses solicitaron tierras para su trabajo de milpa desde 1923, debido a que los terrenos ya eran propiedad privada de hacendado o *Dzules*. En 1924, el gobernador Don Felipe Carrillo Puerto, socialista, les dio permiso para ir a tumbar los montes que los *Dzules* les habían robado, pero los k'anxoquenses tuvieron que librar grandes batallas en contra de los *Dzules*. Siguiendo los mecanismos legales, sólo hasta 1942 les resolvieron la dotación de tierras solicitadas en 1923, pero lo peor es que se ejecutó hasta 1998, es decir, 75 años después. Pero la lucha continúa entre los trabajadores de las tierras y los "propietarios, a través del despojo y compra-venta". Esta situación ha dado pie a múltiples luchas sociales en Yucatán, en Chiapas, Guerrero, Oaxaca y entre otros Estados de la república.

Una vez que se fueron los visitantes, los k'anxoquenses se movilizaron y aseguraron a sus familia en la montaña y regresaron a la población de noche, armados con escopetas y formaron trincheras para esperar al enemigo.

Al día siguiente llegaron muchos huaches (soldados) disparando al aire, pero los k'anxoquenses ya estaban atrincherados y muchos de los invasores fueron asesinados mientras avanzaban, mientras que otros alcanzaron subir a la cúpula de la iglesia y desde ahí vigilaban y cuando veían algún movimiento entre las hierbas, disparaban toda la carga que traían en la escopeta.

Agregaron que los huaches traían armas muy buenas, mientras que los k'anxoquenses tenían escopetas de "*bud'bi dz'on*," es decir, balas rellenas con pedazos de plomo, pero bien escondidos detrás de las albarradas que rodeaba la iglesia, desde donde decidieron esperar.

Mientras tanto los soldados que estaban arriba de la iglesia durante dos días, empezaron a necesitar agua y conforme se asomaron para buscar agua en el depósito que estaba cerca, fueron asesinados.

Los cuerpos de los soldados permanecieron en el centro de la población, donde los zopilotes se hicieron cargo de ellos.

Una vez que los federales se dieron cuenta que habían perdido la batalla en K'anxoc, llegaron aún más soldados con caballería. Pero los k'anxoquenses estaban bien armados y estratégicamente escondidos desde donde seguían matando a los soldados que llegaban, y al mismo tiempo los despojaron de sus metralletas.

Comentan con orgullo ¡matamos incluso al general don Donato Bates! , quién a pesar de que solicitaba piedad diciendo "por amor de Dios no me maten" le partieron la cabeza en pedazos y le quitaron la bandera que llevaba, misma que al parecer aún conservan en la población.

Agregó don Enrique que sólo uno de K'anxoc fue muerto, un tal Eugenio Canché, quien se descuidó, ya que las órdenes eran evitar caminar de frente a la Iglesia.

En el caso de los huaches que morían en manos de los k'anxoquenses, les partían la cabeza con mucho coraje y les sacaban los sesos.

Al final de la guerra (como lo llaman los k'anxoquenses), los federales capturaron a don Alejo May y Facundo Poot y en su declaración señalaron que estaban enojados, pues les habían dicho: "la tierra es de ustedes y no de los amos" los amos son comerciantes, licenciados y no necesitan la tierra como ustedes los pobres.

A todo esto agregaron las dos señoras que durante la guerra todos los k'anxoquenses estaban escondidos en la montaña y nadie podía trabajar sus tierras. A los niños les metieron tela en la boca para evitar que lloren y los alimentos se los consumían

crudos y sólo hacían fuego en las grandes cuevas para que no saliera el humo y pudieran ser descubiertos. Por lo tanto, al concluir la guerra, los pobladores padecieron mucha pobreza, pues no había maíz para comer y sólo comían lo que habían sembrado el año anterior: yuca, camote, ñame, entre otros tubérculos que encontraban. Uno de los *Nojoch* concluyó señalando categóricamente ¡ya no debe haber otra guerra, pues es muy dolorosa! .

El arqueólogo Sylvanus Morley quien estaba trabajando para Redfield en aquel entonces, tuvieron un largo encuentro con estas estrategias políticas y de espionaje de los rebeldes mayas a partir de los años 30. En su libro *Reconnaissance under Cover*, Sullivan analiza este encuentro a través del diario de campo no publicado de Villarojas, donde se escribe acerca del intercambio de cartas entre Morley y los Rebeldes, la correspondencia de Morley con la institución que estaba financiando su trabajo en Chichén Itzá en 1928-1929, así como su propio trabajo de campo en la zona durante los años 70 y 80. Redfield tenía mucho tiempo tratando de estudiar a los rebeldes, pues creía que de esa manera podía explicar la época prehispánica en su trabajo acerca del cambio cultural. Por eso había contratado a muchos ayudantes, entre ellos a Villarojas, pero tanto Redfield como Villarojas estaban convencidos de que no podían tener a nadie allá con los rebeldes para estudiar. Ya sabían que los rebeldes no querían maestros en su territorio, pues intentaron meter a un maestro, pero se dieron cuenta que odiaban a los maestros y tuvieron miedo que descubrieran que Villarojas era maestro.

Pero un día llegó una delegación “no importante” de rebeldes llegó a Chichén Itzá con una carta muy cursi -- al menos así lo consideró Morley --, aunque más bien la delegación había llegado para espiar lo que estaba haciendo Morley. Una vez que recibió la carta, Morley respondió de la misma manera, cursi, destacando su gran amor y amistad para el “líder” de los rebeldes. Entonces, Redfield pensó que podía aprovechar estos contactos para meter a Villarojas, quién se interesó personalmente. Por su parte, Morley estuvo alimentando la relación con los rebeldes por sus propios intereses y pidió que le enviaran gente importante. Sin embargo, nuevamente le enviaron más espías, y sólo mucho después

le enviaron gente importante. Lograron meter a Villarojas, primero disfrazado como vendedor de chicle y en otro momento como comerciante de cosas pequeñas de plásticos.

En una de las cartas, que Morley escribió a la institución que financió su trabajo en Chichén Itzá, decía que no entendía qué era lo que querían los rebeldes, pero lo que le había llamado la atención es que uno de los embajadores más importantes llevaba un arete de oro, “absolutamente esplendoroso” en la oreja derecha, y luego descubrieron que incluso los niños varones de las comunidades rebeldes llevaban hasta dos aretes. En una de las cartas entregadas por los rebeldes a Morley le pedían que le hicieran llegar a la Reina Isabel su petición de armas para defenderse de los mexicanos y también pedían pintura para pintar su pelo. Las cartas que Morley recibía fueron dictadas por el que cuidaba la capilla quien tenía canas y no le gustaban, por lo tanto, quería pintárselas. Esta aparente insignificancia en el comportamiento nos habla de su concepción de la vida, de la belleza y de su relación con lo que les rodea, pero sobre todo de su poder de hacer a cada momento en la vida.

En su libro, Sullivan destaca la desconfianza entre los *Nojoch* en toda la región rebelde y el pueblo de K'anxoc surge precisamente en este contexto. En 1928 la comunidad de Chan Santa Cruz en el Territorio de Quintana Roo fue el santuario de la Santa Cruz Tun. El comandante rebelde General May, quien en aquel entonces fue el encargado, no hizo nada ante la llegada de un contingente de 25 soldados mexicanos que se establecieron en la comunidad. Esto despertó la desconfianza entre los pobladores e incluso algunos sospechaban que había hecho un acuerdo con los mexicanos, pues tenía una relación cordial con ellos. Por esta razón mandaron a pedir auxilio a los k'anxoquenses quienes eran considerados “los notoriamente bélicos” de la región, ya que sólo tres años atrás habían librado una batalla sangrienta con el General Bates y habían ganado.

Era tal el descontento con el general May, que una noche, alguien a quién le habían quemado su pueblo por otros grupos, encabezó el robo de la Santa Cruz Tun y se la llevó al monte donde establecieron Tixcal Guardia como un santuario eventual. Esta persona puso su casa cerca del santuario y otras familias que tenían otros dioses de madera o

sagrados formaron el pueblo. Tixcacal Guardia era un lugar para la Cruz en Exilio y había un cuartel para los comandantes que llegaban a cuidar a la Cruz.

Esta desconfianza histórica que aparecen en los Chilam Balam sigue vigente. Como ya hemos visto, los Chilam Balam son parte de la literatura colonial, escritos en un lenguaje de profecía y, como Nelson Reed señala, sigue una tradición de ventriloquia establecida durante los primeros años de la Guerra de Castas. Según la tradición, estos libros nunca deberían llegar a las manos de extraños, sin embargo, hay varias originales que están en las bibliotecas de las Universidades en los Estados Unidos, donde Sullivan las estudió. Por lo tanto, le sorprendió cuando leyó algunas frases de éstas en el diario de campo de Villarojas.

Algunos autores, como Reed, consideran la tradición de ventriloquia como un fraude o engaño, por ejemplo habla de las ceremonias a la Santa Cruz Tun o cruz parlante, en donde la voz de la Santa Cruz proviene de algunos muchachos escondidos en tambores colocados detrás del altar. Wammack⁵⁶ señala que las personas de la comunidad estaban enteradas del simulacro y por lo tanto les pareció lo más natural, a diferencia de los ajenos a la cultura, a quienes les pareció un fraude, porque lo estaban valorando desde la perspectiva de la verdad o autenticidad. Sin embargo, lo que interesa no es lo que creen los extraños, sino lo que hacen y como piensan que debe de hacerse. De hecho un tío mío me platicó que cuando se realiza la ceremonia del *chaá'a chaac* o la petición de la lluvia para las milpas, los niños son los encargados de imitar el canto de los sapos y ranas, por lo tanto, si los niños logran imitarlos bien, antes de que concluya la ceremonia cae la lluvia. Los niños no se esconden y están a la vista de todos debajo de la mesa.

Este hacer en la vida diaria, no sólo de los k'anxoquenses, sino de otros grupos humanos, nos puede dar una idea del por qué en las conversaciones cotidianas de ellos, sobresalen las referencias a su lucha cotidiana, su forma de vida y su relación con la tierra, así como a las batallas que han librado y ganado en un pasado, así como guerras a las que

⁵⁶ Byrt Wammack (2003), "Entre ritos y simulacros: Espectáculos de religiosidad entre los maya parlantes de la Península de Yucatán", ponencia presentada en el Encuentro "Espectáculos de religiosidad". Nueva York, Instituto Hemisférico de Performance y Política.

difícilmente puedo poner fechas. La lucha por la tierra es uno de los temas más recurrentes en estas conversaciones, sobre todo durante las celebraciones festivas. Por ejemplo, una señora comentó:

Cuando Yo tenía como 5 o 7 años (1927) de edad estábamos en casa del *Kuch* don Sixto May, el que estaba haciendo la vaquería, cuando don Thomas May que era el general de esta región, llegó junto con los huaches. Recuerdo que Yo estaba cargando la cabeza de cochino de la fiesta cuando llegaron los huaches y empezaron a disparar al aire y todos empezaron a correr y me fui corriendo detrás de todas las demás mujeres que se fueron al monte a esconderse. Los huaches quemaron todas las casas y el palacio municipal que eran de techo de huano (palma) no podíamos regresar a casa hasta que terminó la guerra que duró dos meses. Cuando regresamos nos pusimos a buscar lo que había quedado de cada familia, muchos no tenían nada, ni casa y se encomendaron con los que sí tenían casa, mientras reconstruían sus casas nuevamente.

Por enésima vez ésta fue una lucha por las tierras, ya que la tierra para los k'anxoquenses es una parte muy importante de su vida, pues no sólo la utilizan para producir sus alimentos, sino que mantienen una relación permanente con ella y, por lo tanto, forma parte de su manera de vivir, ser, pensar y hacer. Su lucha por la tierra ha sido eterna a lo largo de la historia, ante los también constantes intentos de despojos, fenómeno generalizado en todo el país y me atrevería a decir que en América Latina. Seguramente por eso es común escuchar a los k'anxoquenses identificarse con la lucha de los indígenas de Chiapas, hablar del subcomandante Marcos, de las guerrillas en el estado de Guerrero, así como de las guerras en otros países. Probablemente a eso obedecen sus preguntas tan insidiosas conmigo: ¿no tienes miedo de estar con nosotros?, pues ¡nos conocen como gente brava! , aunque nosotros sólo luchamos por lo que nos pertenece, nuestras tierras, nuestra forma de vida, nuestra manera de ser y hacer las cosas, tal como has podido ver a lo largo de tu estancia aquí.

Historia y acción

Para uno de los *Nojoch*, durante una de las guerras entre los nativos de Chichén Itzá⁵⁷ (donde está el rey de los ricos) y los de Cobá (donde está el rey de los pobres) cuando estalló la escopeta y cayó la bala en Chichén Itzá se abrió la tierra y se formó el gran cenote, dónde sacrificaban a sus doncellas en honor a sus dioses. La guerra entre los reyes tiene que seguir, pues ambos tienen la obligación de entregar las mismas cantidades de productos preciosos para cada uno de los reinos y el que no lo haga está exponiendo a su pueblo. Nótese que en esta historia el *Nojoch* reconoce que las guerras entre ricos y pobres es algo común en la sociedad y por lo tanto, es una fuerza latente en la sociedad actual. Por su parte la una señora de 83 años de edad, habla acerca del mito de la fundación de Valladolid diciendo:

Platicaban los antiguos que había un árbol que se llama *Ya'ax Che'* allá donde ahora esta el parque del centro de Valladolid. Los *siammo'ob* lo cortaron y salió tanta sangre que llegó hasta Sisal (uno de los barrios ubicado a 10 cuadras). Cuando amaneció al día siguiente, vieron que el *Ya'ax Che'* ya estaba parado de nuevo y la sogá que tenía entre sus ramas había subido hasta la torre (de la catedral). Cuando lo cortaron, de nuevo salió mucha sangre, por lo tanto los *siammo'ob* decidieron que se quedara. De las ramas del *Ya'ax Che'* crecían todo tipo de verduras y frutas para comer, tales como: cebolla, todos los diferentes tipos de chiles, calabazas, naranjas, pitajaya, huayas y muchas cosas más, así lo platicaban los antiguos y siempre lo escuchaba cuando era pequeña. Por eso decidieron fundar la ciudad allá y hace muy poco tiempo cortaron el *Ya'ax Che'* y pusieron una fuente en medio del parque.

El árbol de *Ya'ax che'* es un símbolo muy importante en la vida de los mayas, pues simboliza la fertilidad y la vida. Incluso en la época contemporánea el árbol del *Ya'ax che'* forma parte de las celebraciones de la fiesta tradicional de K'anxoc y es la pareja del Juan Tul (dios de los ganados). A pesar de que ya no existe el árbol en el centro de la ciudad de Valladolid, la historia sigue aún vigente entre los pobladores de la región. La historia no existiría sin la memoria, además la historia afecta lo que hacen los sujetos en el presente.

⁵⁷ Chichén Itzá está localizada en tierras yucatecas, mientras que Cobá está en territorio quintanarroense.

Las historias siempre inician con la frase “cuentan los antiguos” lo que nos hace pensar en primera instancia que los antiguos ya no están, pero esto no es más que una de las acciones, que en términos de James Scott en *Weapons of the Weak*, son armas de resistencia⁵⁸, pues los k’anhoquenses utilizan esa expresión de los antiguos para referirse a sus relaciones de poder con otros cuerpos. De acuerdo a la definición de resistencia en Scott, la fuga de los rebeldes del oriente del Estado de Yucatán a las montañas, los rumores, la falsificación de documentos, el abigeato, los pequeños robos y el trabajo a media máquina⁵⁹, son acciones de resistencia. También, se puede considerar como estrategias de resistencia de los k’anhoquenses en términos de Cabral, cuando retoman algunos elementos de la cultura colonizadora, para integrar a su propia cultura⁶⁰. Pero como cultura resistente, los k’anhoquenses cotidianamente ejercen su poder en sus relaciones con otros cuerpos, convirtiendo hasta los detalles más banales y mundanos de la vida de cada día, en los más extraordinarios⁶¹. Los k’anhoquenses siempre han estado en contacto con la cultura dominante desde principios del siglo XIX, tanto con las políticas nacionalistas, como con las políticas educativas, más recientemente con los programas de gobierno, así como con los medios de comunicación masiva. Pero su lucha por sus tierras, su manera de ser y actuar es a través de sus prácticas cotidianas, por lo tanto, su resistencia esta precisamente en ese poder de hacer para vivir cotidianamente la vida.

Basado en su lucha cotidiana, hasta el momento, los k’anhoquenses no han permitido el despojo de sus tierras ejidales. Actualmente cuentan con una extensión de 7,296 Has. de tierra, mismas que sólo se procedió a su ejecución en 1998, a pesar de que la

⁵⁸ Para profundizar en la manera de tratar resistencia como pequeñas acciones de las personas en contra de las normas, véase James Scott, C. (1985), *Weapons of the weak. Everyday forms of the peasant resistance*. United States of America: Yale University.

⁵⁹ Tal como lo destaca Pedro Bracamonte (ob. cit.).

⁶⁰ Este concepto de resistencia es trabajando más profundamente en Amilcar Cabral (1985: 83-94), “Resistencia y Lucha” en *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, (Hilda Varela Barraza, coordinadora). México: SEP-Caballito.

⁶¹ Tratado ampliamente en Byrt Wammack, (ob. cit: 48).

Resolución presidencial fue del 26 de marzo de 1942⁶² Pero esto no hubiera sido posible sin sus constantes levantamientos y expresiones de su fortaleza basada en sus relaciones de poder cotidiana y de estar siempre alertas con todo su sistema de comunicación. Nunca se confían de la gente extraña e incluso de algunos paisanos con actitudes extrañas y de sus representantes. Siempre han defendido sus tierras “a punta de lanza, machete o con el *bud’bitz’on*” como lo han señalado ellos mismos. La gente extraña como yo, tienen que pasar por una serie de reuniones y explicaciones de los motivos de su estancia en la comunidad. Pero una vez que aceptaron mi estancia en la comunidad, nadie me volvió a preguntar el motivo de mi estancia, pues entre ellos mismos informan a los demás.

En el Diario de Yucatán (versión electrónica) del día 15 de mayo de 2004, un día antes de las pasadas elecciones en Yucatán, se publicó una nota que señalaba a un ex comisario ejidal de K’anxoc, representante de una “nueva” forma de ser y actuar de los hombres del campo con los políticos, ya que como parte de la comitiva de recepción de su pueblo comentó:

Aquí en K’anxoc recibimos bien a todos los candidatos, escuchamos sus propuestas y si nos llevan algún apoyo o regalo lo recibimos, pero luego decidimos el sentido de nuestro voto.

Esto coincide con lo que cotidianamente destacan:

Aquí nadie nos va a venir a decir que hacer, ni como hacerlo.

Asimismo, en octubre de 2005, nuevamente se manifestaron colectivamente los k’anxoquenses para luchar por sus derechos a su pago de indemnización por la afectación de sus cultivos, ante el paso del huracán “Emily”. Todo empezó porque una de las autoridades les prometió que les pagarían a \$800.00 el mecate de milpa siniestrada. Pero a la hora del pago, sólo recibieron \$220.00 por mecate, lo que les pareció una violación de sus derechos y nuevamente, una falta a la palabra comprometida. La manifestación que

⁶² Esta información está en el Registro Agrario Nacional (2002), Expediente 23/292, Carpeta básica de la población de K’anxoc del mes de marzo. Mérida: Archivos de la Unidad del control documental.

hicieron frente al Palacio Municipal de Valladolid, no fue únicamente de k'anxoquenses, sino de toda la región del oriente del Estado.

No todas las comunidades han luchado por evitar el despojo de sus tierras y la violación de sus derechos. No es necesario buscar lejos para encontrar otras comunidades que han sido despojadas de sus tierras, pero no luchan. Por ejemplo, a sólo veinte minutos de distancia en bicicleta se encuentra Tixhualactún, otra comunidad que ha perdido todo su ejido. De acuerdo a la información obtenida de fuentes oficiales, en la resolución presidencial de marzo de 1942 se concedió la dotación de 5,911 has., pero el 22 de junio de 1992 se comunicó que no pudo ser ejecutada la resolución, porque no habían terrenos nacionales desocupados y los de afectación, sus dueños afectados lo habían vendido. En conclusión, sólo les otorgaron 433 has., de tierra vacantes de Valladolid, donde hasta 1990 estaba siendo usufructuado parcelariamente. Sin embargo, según los comentarios de sus vecinos los k'anxoquenses, ya habían vendido sus escasas extensiones de terrenos, pues no funcionaba para hacer milpa, pues la tierra requiere de un descanso de por lo menos de 12 años para que se recupere. Por esta razón, los k'anxoquenses cuentan con parcelas de 24 has., cada uno. Ante esta situación mis preguntas son: si muchos años atrás, ambas comunidades participaron en la reconocida “guerra de castas” o resistencia indígena, ¿por qué la diferencia ahora?, ¿por qué los vecinos de una comunidad “luchan” y los otros no?.

Cabe destacar que la manera de ser y actuar de los k'anxoquenses esta directamente relacionada con su historia de resistencia, lo que les ha permitido desarrollar una solidaridad que se expresa públicamente en los momentos adecuados. Asimismo, se trata de la vida cotidiana en la cual las prácticas de la lengua, la religión, las festividades y las costumbres basadas en una cultura ancestral de amor a la tierra, definen colectivamente su manera de ser y actuar. Pero en ningún momento han abandonado esta empresa, pues aún en la actualidad privilegian sus acciones cotidianas, su ocupación y la defensa de sus territorios, sus festividades, sus prácticas de acuerdo a las costumbres, su creencia y

actividades religiosas. La tierra es para los k'anxoquenses la fuente principal de vida, pues son parte de ella y por lo tanto, es su deber cuidarla y trabajarla para que se mantenga viva.

Podría continuar con esta historia de uno de los tanto pueblos nativos que luchan continuamente en la vida, pero tengo que interrumpirlo y pasar al capítulo 3 en el que se trata la cuestión de poder y cuerpo relacionado con el *k wool u tial k luchartic* de los k'anxoquenses.

Capítulo 3:

CUERPO Y PODER

*Cheen bey u cuxtal uinikó, cheen bey u kiimi xanó
(así vive el ser humano y así se muere también)*

-- Expresión de un niño k'anxoquense de 11 años,
al estar mirando las tumbas en el cementerio.

No se puede hablar de poder sin hablar de cuerpo y no se puede hablar del poder del cuerpo sin hablar de subjetividad, pues desde que nace un bebé en K'anxoc, inicia su constitución como sujeto, basado en sus relaciones de poder con otros cuerpos y con todo lo que le rodea. Esto significa que su red de relaciones no sólo es con sus padres, hermanos y otros familiares, sino con la casa, la hamaca, los colores, las creencias, prácticas cotidianas, supersticiones, los utensilios de trabajo y de cocina, los árboles, las piedras, los topes, los animales domésticos, los cenotes y la cosecha, entre otros elementos que forman su espacio subjetivo. En este capítulo la pregunta es ¿qué relación tiene el espíritu de lucha con el poder del cuerpo? Desde el paralelismo de Spinoza en Wammack, *k wool u tial k luchaartik* o espíritu de lucha mueve al cuerpo, es la sensibilidad, incorpórea, y coextensiva del cuerpo que se constituye a cada momento en las relaciones de poder con otros cuerpos en la vida cotidiana. *K wool u tial k luchaartik* forma parte del espacio subjetivo en donde se constituye la subjetividad de los k'anxoquenses y es producido por el propio cuerpo.

***K wool u tial k luchaartik* o espíritu de lucha**

Entre los mayas no se puede hablar de *wool* sin referirse al cuerpo y no se puede hablar del *wool* del cuerpo sin su complemento que es *luchaartik*, ya que ambos son partes importantes de la subjetividad. Cabe destacar que *k wool u tial k luchaartik* es puede ser dominante o dominada dependiendo de la diferencia en la cantidad de sus fuerzas y puede ser activa o afirmativa dependiendo de la diferencia en la cualidad de sus fuerzas. Cuando *luchaartik* se cualifica como fuerza activa pone en movimiento al cuerpo y se manifiesta en

las acciones más insignificantes de la vida cotidiana. Además, *k wool u tial k luchaartic* denota lo asumido colectivamente, nuestro espíritu de lucha, pero cada cuerpo lo realiza basado en la cualidad activa o reactiva. Asimismo, el espíritu de lucha puede ser la agencia de los sujetos o los puede llevar a auto limitarse, a compadecerse a sí mismo y a decir “no puedo” al mismo tiempo que lo justifica a través de muchísimos pre-textos, sub-textos y discursos de la sociedad. Durante mi trabajo en el medio rural se ha destacado esa fuerza que se cualifica como activa y mueve al cuerpo, agencia a la que se refirieron mis maestros y maestras de K’anxoc como:

K wool u tial k luchaartic k cuxtal.

(Nuestro espíritu de lucha en la vida)

Esta frase se vive cotidianamente como el ánimo de hacer, hacer y hacer, desde que amanece hasta que anochece o hasta que consideran que ha sido suficiente por el día.

El reto en esta tesis fue cómo traducir *k wool u tial k luchaartic* al español y trabajarlo. Durante mis conversaciones con los k’anxoquenses aprendí que *wool* se refiere a la fuerza, ánimo, voluntad, deseo, espíritu de los sujetos⁶³, mientras que *luchaartic*, a pesar de tener la raíz de la palabra lucha en español, la pronunciación y el sufijo en lengua maya hacen referencia a algo muy diferente a pelea, competencia o lucha por un reconocimiento. Para los k’anxoquenses, *luchaartic* se refiere a un hacer incansable y relacionado con cuestiones de orgullo y dignidad.

Otros K’anxoquenses hablaron de:

U yool⁶⁴ winik u beet tu laka baaj yan u betik yo’olal u luchaartic u cuxtal. (El espíritu de lucha de las personas para hacer, hacer y hacer en la vida)

En donde *u yool* se refiere a la segunda persona del singular, mientras que *in wool* y *k wool* se refieren a la primera persona del singular y del plural respectivamente. La frase

⁶³ La conceptualización de sujeto está basado en el cuerpo teórico del trabajo de Byrt Wammack, ob. cit., en el que se refiere a sujetos que se constituyen cada día en un espacio subjetivo, producido por las relaciones de poder del cuerpo.

⁶⁴ La palabra Maya *Yool* corresponde a la tercera persona de *wool* que es infinitivo.

completa significa estar activos, inquietos, intranquilos e inconformes con su posición en la sociedad. Asimismo, *wool* es la fuerza de cada cuerpo, muy diferente a *pixan (alma) e ik' (aire)*, en donde ambos mantienen con vida al cuerpo, permiten que el cuerpo duerma y despierte todos los días, y sólo se salen del cuerpo cuando éste se muere. Cuando alguien se descubre como, *chan k'oja'an in wool*, significa que “tengo flojera, estoy enfermo/a, un poco fatigada y sin fuerza para actuar o que su ánimo no está al cien por ciento”, lo que para Wammack son grados de poder. Pero en la vida cotidiana, *chan k'oja'an in wool* es flojera y la peor enfermedad entre los mayas es la flojera, pues es algo que no tiene cura y lleva a los peores vicios y autodestrucción de las personas. Para prevenir la flojera, cada nuevo ser tiene que pasar por la ceremonia del *Jedzmek'* en el primer año de edad, en donde se simbolizan todas las posibles actividades y ocupaciones que puede realizar a lo largo de su vida, actividades que no se limitan a las tradicionales del campo. Esto significa que el ser humano no tiene que limitarse a la situación y posición social que le tocó vivir, pues el deseo de experimentación puede llevarlo a encontrar salidas políticas en lugar de resignarse.

Para profundizar en este campo del *wool* revise el Diccionario Maya Cordemex, publicado en 1980 y escrito por dos especialistas de la cultura maya de Yucatán, en donde encontré que estos autores consideran *wool*, como: vida, voluntad, libertad, fuerza, conciencia y esencia⁶⁵. Concebir *wool* como: libertad, conciencia y esencia, me ha llevado a pensar que los autores de este Diccionario tienen una influencia del pensamiento hegeliano, pues para Hegel⁶⁶:

La esencia del espíritu es la libertad. Dado que la esencia del espíritu es libertad, el tema de la historia del mundo es a la vez el desarrollo de la libertad humana y de la organización social, tanto cuantitativamente como cualitativamente. Según Hegel⁶⁷ la historia trata esencialmente con lo que se llama espíritu, la esencia del espíritu se

⁶⁵ Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores (ob. cit: 527, 629).

⁶⁶ Paul Edwards (editor, 1972: 251), *The Encyclopedia of Philosophy*, volumen 6. New York: Macmillan Publishing.

⁶⁷ Edwards (ob. cit: 519), volumen 7.

encuentra en la noción de libertad y la historia del ser humano es interpretada como diferentes etapas progresivas desdobladas de esa idea racional. Para Hegel, las varias fases del concepto de libertad, siguen una tras otra de acuerdo a leyes dialécticas de transición y se encuentran en las instituciones concretas, legales, políticas y religiosas, las cuales son únicas o peculiares de acuerdo a distintas naciones.

Se podría pensar que el *wool* o espíritu en maya es una fuerza que busca la libertad, sin embargo, no en los términos en que Hegel lo plantea, pues para él, la libertad se encuentra en la razón, en el aparato de Estado y en las instituciones sociales. A diferencia de Hegel, para los k'axoquenses la libertad no está basada en el aparato de Estado y mucho menos en las instituciones sociales que se derivan del Estado totalizador. Pero lo más interesante es que sus acciones tampoco se confrontan con las instituciones o el Estado y de ahí su astucia y su poder para influir en los cambios. El *wool* en maya es una fuerza de todos los cuerpos, pero luchaartit es la cualidad de la fuerza. Además, *wool* o espíritu no tiene nada que ver con el Estado, sino más bien está relacionado con la vida cotidiana, con las intimidades y banalidades que forman parte de la profundidad y sensibilidad del sujeto con poder a diferencia del sujeto del poder. El sujeto con poder, tiene la capacidad de hacer, hacer y hacer cotidianamente, sin saber por qué lo hacen. Muy diferente al sujeto del poder, que no tiene poder por sí mismo, ya que su poder siempre está en relación a su dueño, a su jefe o a su amo. Es decir, el poder de hacer, hacer y hacer de un sujeto se constituye a cada momento en sus relaciones de poder con otros cuerpos en la vida cotidiana, mientras que el sujeto del poder, sólo tiene poder en relación a un otro con poder de dominio. Un ejemplo de este sujeto del poder, pueden ser los policías, cuyo poder proviene de una institución del Estado con poder de dominio y control de la sociedad.

Tanto para los presocráticos⁶⁸ como para los mayas, el espíritu y el alma son concebidos de manera similar, pues:

Para los presocráticos, el alma fue considerada como algo que mantiene a un hombre con vida y sale del cuerpo cuando se muere, entonces está relacionada con la respiración. Por el contrario, espíritu fue considerado como generador del

⁶⁸ Eduards (ob. cit: 1-2).

movimiento de las extremidades y con estados emocionales, fue considerado muy distinto al alma y a la mente, las cuales fueron consideradas la fuente de imágenes e ideas respectivamente.

De la misma manera que entre los presocráticos, entre los mayas el *pixan* (alma) e *ik'* (aire) significan lo mismo, pues mantienen al cuerpo con vida y lo abandonan cuando se muere. Los presocráticos se refieren al espíritu como generador de movimiento de las extremidades y de los estados emocionales, en tanto que el *wool* (espíritu) entre los mayas es una fuerza que al entrar en relación con otra fuerza se constituye como cuerpo con agencia.

Para Platón, en el libro, “República”:

El alma tiene tres partes, razón o mente, espíritu y deseo. Según Platón, espíritu no es racional es una parte del alma irracional, habita en el corazón y funciona en tales manifestaciones de la vida, como energía, coraje y ambición.

Esta manera de concebir espíritu en Platón se acerca más a la manera de concebir *wool* o espíritu entre los mayas, como algo irracional, pero que se puede manifestar en la vida como energía y coraje.

Para hablar de *luchaartik*, lo hago de acuerdo a la expresión de mis maestras y maestros que comúnmente dicen, *taan k luchaartik (estamos luchando)*, expresión muy común en la vida cotidiana y se utiliza para referirse a estar realizando las actividades de una manera continua, incansable e incalculables, a diferencia de *chan k'oja'an in wool* o “no puedo”. En el diccionario Maya Cordemex se usan varias palabras para referirse a luchar, algunas de las cuales son: *pa'muk'* (luchar, bregar, competir), *p'isba* (luchar, pelear, aventarse, resistir, tentar, probar) y *yaltamba* (luchar uno contra otro)⁶⁹. Estas palabras del diccionario Maya Cordemex se refieren a luchar como competencia, pelea, combate, riña y luchar en contra de otro, mientras que para mis maestras y maestros de K'anxoc, luchar se refiere a su creatividad para vivir la vida. De hecho en Yucatán siempre se refieren a todo lo que hacen como una lucha y precisamente fue lo que me llamó la atención, ya que no se refieren a “estoy trabajando”, sino a “estamos luchando”, en donde luchar significa hacer,

⁶⁹ Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores (ob. cit: 693 y 966).

hacer y hacer de manera colectiva. Además, luchar no significa un motín, una organización o una movilización, significa más bien la agencia del cuerpo colectivo, una lucha cotidiana sin organizaciones complejas.

Hablar de espíritu de lucha no es lo mismo que hablar de “luchón o luchona”, ya que en el medio rural en Yucatán se habla de luchador y luchadora, muy diferente a la idea de hacer dentro de los cánones sociales. La lucha de cada día para los k’anxoquenses no es únicamente para la obtención de los alimentos de cada día, tampoco es para cumplir con un horario de trabajo o para cumplir con los mandatos institucionales, sino que lo hacen como parte importante del cuerpo colectivo. Y esta es precisamente la diferencia entre la manera en como se concibe luchona en un trabajo recientemente publicado, en donde su autora trata la posición de ama de casa de las mujeres de una comunidad, desde donde reelaboran su identidad de luchonas y valientes⁷⁰. Su autora hace referencia a un sujeto activo y capaz de decidir qué hacer desde su posición social, pero su lucha esta restringida a ese espacio social. Mientras que el espíritu de lucha lleva a los sujetos a trascender las normas sociales e incluso la posición social que le tocó vivir para experimentar y vivir la vida. El supuesto del que parte esta autora es del que busca su centro en la identidad, en donde todos los individuos tienen que identificarse con el nosotros como principio de valoración y no da cabida a las diversidad y creatividad en el actuar de los sujetos. En este sentido, las luchonas son aquellas que tienen que resignarse a su situación y su luchar no va más allá que revalorar las actividades correspondientes a la posición social. Pero el espíritu de lucha corresponde al sujeto político y a la micro política del sujeto, capaz de actuar incansable y convertir sus capacidades en salidas alternas o fugas a sus atadura, sin temor a perder la seguridad familiar y/o posición social.

Luchaartik en este trabajo tiene la connotación del hacer, hacer y hacer cotidiano, sin fines u objetivos establecidos previamente. No es lo mismo hablar de *luchaartik* entre

⁷⁰ Véase, Celmy Teresa Noh Poot (2004: 21-24), “La posición ama de casa: mujeres luchonas y valientes de Dzoncauich, Yucatán, El proceso de construcción de la identidad”. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

los mayas, que hablar de las re-acciones de individuos, ya sean mujeres u hombres ante el cambio social y económico, cuyas acciones están encaminan al éxito en la vida pública⁷¹. Tampoco se refiere a “individuos” fuertes con capacidad de tomar decisiones de hacer o no⁷², o de “individuos” que logran mayores beneficios en la distribución de los recursos, así como del empoderamiento personal como beneficio del poder de un grupo⁷³. El hacer del espíritu de lucha no es liderazgo, ya que el liderazgo se refiere a re-actuaciones que están dentro de los cánones sociales y dentro de lo normal. *K wool u tial k luchaartik* mueve a los sujetos a actuar al azar y a experimentar la vida, sin ponerse a pensar si va a recibir reconocimientos, aplausos o va a ser castigado. Desde luego que cuando se trata de individuos con una posición social privilegiada y una vida pública⁷⁴, poner en entredicho las normas sociales puede afectar sus “privilegios” y por lo tanto, sus actuaciones siempre serán muy bien pensadas.

Cuando el poder de actuar forma parte del cuerpo colectivo, la misma inercia del poder de agencia da lugar a los cambios, al mismo tiempo que la lucha no es de confrontación o enfrentamiento con las instituciones. La fiesta que celebran cada dos años los k’axoquenses, es precisamente una de las expresiones de una cultura resistente, ya que de esta manera reafirman la red de relaciones de poder en el cuerpo y reproducen su cultura, su modo de vida y su autonomía⁷⁵. Ya sabemos que en la cultura resistente, a pesar de que los sujetos están afectados por las fuerzas exógenas, continúan actuando

⁷¹ Gina Villagómez Valdés (2004), *Mujeres que mandan*. Mérida Yucatán, México: Ayuntamiento de Mérida 2001-2004.

⁷² Margarita Zárate Vidal (2000: 145), “Participación política, migración y mujer en Michoacán” en *Migración y relaciones de género en México*, (Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán, editoras). México: GIMTRAP-UNAM.

⁷³ Helen S. Astin y Carole Leland (1991), “In the spirit of the times: three generations of women leaders” en *Women of influence, women of vision: a cross-generational study of leaders and social change*. San Francisco: Jossey and Bass publishers.

⁷⁴ Por ejemplo, puedo mencionar al gran pensador y escritor Carlos Fuentes, quién siempre se ha sumado a los políticos en el poder, para no perder los privilegios de los que siempre ha gozado en cada sexenio. Ha diferencia de la también escritora Elena Poniatowska, quien es activista y sin temor a perder los privilegios de los políticos en el poder.

⁷⁵ Esto no implica individualismo y/o voluntarismo, tampoco se refiere a una autonomía en términos de un “yo” con autodominio o autogobierno. Se refiere más bien a una autonomía como cuerpo con poder de hacer.

cotidianamente y aunque sus actuaciones pongan en entredicho las normas sociales, no se ponen en evidencia frente a los encargados de vigilar y castigar. Desde luego que esta capacidad de hacer, sólo es posible ejercerlo cuando existen las redes de relaciones de poder establecidas como cuerpo.

El *wool* o espíritu es deseo, voluntad, energía, ánimo para luchar ó hacer, mismas que también se pueden considerar como fuerzas endógenas o fuerzas latentes. Para tener *k wool u tial k luchaartik* o espíritu de lucha no se requiere preparación escolar, posesión de dinero, controlar a un grupo, a la familia o a la sociedad, sino que es una cualidad de las fuerzas del cuerpo para actuar, sin importar la posición social y económica. Cabe recordar que en el espacio subjetivo producido a través de las relaciones de poder del cuerpo, se constituyen sujetos con poder de hacer.

De cuerpo a cuerpos colectivos

El *k wool u tial k luchaartik* o espíritu de lucha no es omnipotente u omnipresente, sino que se constituye como cuerpo a cada momento en las relaciones de poder en la vida cotidiana. *K wool u tial k luchaartik* depende de la cualidad de su fuerza, así como de los grados de poder del cuerpo. El cuerpo es una relación entre dos fuerzas y por ello es colectivo. Cada ser humano tiene una fuerza y la relación entre dos seres humanos es una relación entre fuerzas, pero que no están sueltas. Además, no debemos de olvidar que paralelamente a la corporalización de las relaciones entre las fuerzas, está la parte afectiva de esas relaciones, coextensivas que constituyen al cuerpo. Esto significa que, paralelamente a la corporeidad de las relaciones entre fuerzas, se desarrolla la cualidad de esta relación que es la afectividad, parte incorpórea y cuya constitución, tanto corporal como la incorporal, continúan a lo largo de la vida. En términos de fuerzas, el *wool* o “espíritu” es una fuerza de cada ser humano y cuando dos seres humanos entran en relación, estas relaciones se corporizan y paralelamente las fuerzas se cualifican como *luchaartic* o “lucha”.

El cuerpo⁷⁶ en este trabajo es diferente al concepto de individuo, un “Yo”, una sociedad, cuerpo social, cuerpo político o comunidad, pues se trata del cuerpo colectivo que está constituido por cuerpos más sencillos. El cuerpo no es únicamente la parte biológica, blanco de normas y reglas sociales⁷⁷, tampoco es solamente el vehículo para expresar sentimientos⁷⁸, sino que se trata del cuerpo con capacidad de experimentar, crear y disfrutar la vida. El cuerpo que se constituye en la red de relaciones en la vida cotidiana es por lo general un cuerpo libre, muy diferente al cuerpo atado a las normas sociales.

Los cuerpos colectivos se distinguen por tener una relación de poder particular, una duración para el ejercicio de ese poder y una afirmación de las relaciones de poder, ya que no se trata de relaciones de poder efímeras, tampoco de una colección de individuos. Mientras que en la sociedad existen relaciones sociales en las que no se requiere una voluntad de poder para formar parte de ella y por lo general sus relaciones de poder son efímeras. Para que los cuerpos colectivos se constituyan tiene que haber una voluntad de poder a constituirse como tal, pues el cuerpo colectivo no es necesariamente inclusivo, sino selectivo, mientras que la sociedad es un concepto inclusivo, así como el concepto de ciudadano.

Lo más importante de los cuerpos colectivos son sus relaciones de poder entre sus partes constitutivas⁷⁹. A través de mi convivencia con los k’axoquenses he podido ser testigo de este despliegue de relaciones de poder, entre sus partes, tanto en las actividades de la vida cotidiana como en sus celebraciones festivas, donde afirman y reafirman sus

⁷⁶ Este es uno de los conceptos básicos del trabajo teórico de Byrt Wammack (ob. cit.), así como el concepto de poder que vertebran el análisis del material etnográfico de esta obra.

⁷⁷ Tal como lo conceptualizan algunas autoras como Martha Lamas (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

⁷⁸ Véase Rosío Córdoba Plaza (1999), “Los peligros del cuerpo: Género, sexualidad y construcción del sujeto en una comunidad rural del centro de Veracruz”, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

⁷⁹ Las partes constitutivas de un cuerpo es todo lo que rodea al bebé desde que nace y con lo que establece sus relaciones de poder con los familiares, los vecinos, la población, su espacio de trabajo, sus medios de trabajo, su medio ambiente, su casa, su cama o su hamaca, sus utensilios, sus celebraciones, las características de su espacio habitado, entre otros.

relaciones de poder como cuerpo. Cabe destacar que la fiesta bianual en honor a San Cosme y San Damián no es únicamente un evento, sino la expresión de todas esas actividades banales y sin importancia en la vida cotidiana, mismas que están relacionadas con su naturaleza como ser vivo, pero que la sociedad se empeña en negar, controlar, vigilar y castigar. Con sus actividades banales y sin importancia, a lo largo de tres años se preparan para cumplir la palabra empeñada, mientras que como cuerpo colectivo es una manera de afirmar sus relaciones de poder.

Por ejemplo, como cuerpo colectivo los k'axoquenses expresan una voluntad de poder (deseo) o sensibilidad, que les permite afectar y ser afectado dentro del cuerpo colectivo. Esta voluntad (deseo) de poder se expresa muy claramente cuando cotidianamente dicen:

Yan in lep'k in wool u tial in dzo'oksik le meyajó. Tenemos que apurarnos para terminar el trabajo.

Podría decir que lo que esta expresión significa es “tengo que apurarme para terminar mi trabajo”, sin embargo, no se trata de terminar el trabajo, pues su quehacer no requiere de un horario para conseguir un salario. Tampoco se trata de tener un rendimiento por jornada, como el caso de las maquiladoras. Las labores cotidianas no tienen límites claros, ni tareas o metas exactas que cumplir cada día, cada mes o anualmente, los cuerpos hacen y viven la vida cotidianamente. Estas actividades corresponden a un sistema de autosubsistencia, en donde la vida no está regida por un horario o números de productos producidos por jornada de trabajo. Además, el día de descanso lo determina cada sujeto y su rendimiento en el trabajo también, así como la cantidad de trabajo que desea invertir para la producción de sus alimentos. El tiempo libre es muy importante y está destinado a las actividades recreativas y creativas, así como para el descanso y convivencia con la familia.

SAN COSME Y SAN DAMIÁN: PRE-TEXTOS DE VIDA

San Cosme y San Damián, según comenta un *Nojoch*, “fueron encontrados en un nicho que está en la bóveda del cenote ubicado a media cuadra y al costado derecho de la iglesia donde los llevaron y desde donde cuidan diariamente a los k’anxoquenses”. A lo largo de la fiesta de 2005, nuevamente fuimos testigos del ejercicio de esas redes de relaciones de poder que como cuerpo tejen alrededor de los santos patronos en K’anxoc. Cabe destacar que la fiesta entre los k’anxoquenses no es únicamente algo que viene a romper el tedio de la vida cotidiana, tal como podremos apreciar a lo largo de este capítulo, tampoco se trata de una redistribución de los recursos acumulados a lo largo de un ciclo de vida. En la fiesta bianual de K’anxoc se afirman y actualizan las relaciones de poder entre sus partes como cuerpo, expresan una relación de poder particular, tiene una duración para el ejercicio de su poder de hacer y de esta manera afirman su diferencia.

Todos los k’anxoquenses son partes importantes del cuerpo, pues aún a pesar de estar viviendo en Playa del Carmen en Quintana Roo, así como en Valladolid, participan de muchas maneras, para agradecer las bendiciones de sus santos patronos. La fiesta está cimentada precisamente en esas actividades y banalidades de la vida cotidiana. Entre los personajes que le imprimen movimiento al cuerpo están los *nukuch mayolo’ob*, encargados de dirigir las actividades ceremoniales de cada *kuchnaal*⁸⁰, para que cumplan adecuadamente y según la costumbre de los antiguos en la población. Estos personajes son los *j’menes*, adivinadores, curanderos y encargados de los poderes mágicos y míticos relacionados con el bienestar y sobre todo la salud de los k’anxoquenses y otros pobladores de la región. Pero el poder de los *nukuch mayolo’ob* no es de autor(idades), tampoco tienen una vida pública y tampoco levantan la voz para gritarlo, sino que su poder es privado e

⁸⁰ En este trabajo no pretendo traducir la palabra Maya al español, pues en K’anxoc el *kuchnaal* es aquel que se encarga de los gastos de la celebración de un día de fiesta, por lo tanto, a lo largo de los dos años tiene una vida común a cualquier otro k’anxoquense, pero con una promesa a sus santos patronos que tiene que cumplir. En este sentido, las relaciones del *kuchnaal* tiene responsabilidades similares al sistema de cargos en Chiapas y entre los purépechas.

íntimo y precisamente por las características de su poder, sus acciones alcanzan a influir en los cambios sociales y culturales.

Los *kuchnaalo'ob* son aquellos que en cumplimiento de una promesa y en agradecimiento a sus dioses por la vida, la salud y la de su familia, se encargan de la celebración de un día de la fiesta con una duración de 48 horas, en la cual se ofrenda chocolate, galletas, *chiicharra*, higadilla, cintas, flores, relleno negro, una corrida de toros y un fandango a San Cosme y San Damián. Cada *kuchnaal* tiene que reunir la cantidad necesaria de carne, tanto de cerdo, gallinas y pavos para la preparación de la ofrenda. También requiere que la familia trabaje duro para conseguir el maíz para las tortillas, leña suficiente, chiles para elaborar el recado que se utiliza en la preparación del relleno negro y la cantidad de anís requerida para todas los diferentes ritos que conlleva el día de fiesta.

El *kuchnaal* debe contratar un grupo musical para amenizar el baile que se realiza la noche anterior a su corrida de toros, así como conseguir cervezas para vender y de esta manera reunir fondos para apoyarse en algunos de los gastos que implica el cumplimiento de su promesa. Asimismo, debe conseguir mediante préstamo, compra o en alquiler, los toros para su corrida, entre los cuales tiene que haber por lo menos uno de muerte y los restantes para el *baaxbi uacax*. Se requieren como mínimo 25 litros de anís para la ofrenda, para convidar a sus invitados, para el consumo de los toreros y los vaqueros, así como para el *k'ub trago*, al concluir la corrida de toros. Es importante conseguir una orquesta jaranera para su Nona, la corrida de toros y el “pandango”⁸¹ o fandango que ocurre al terminar la corrida. Entre los compromisos de los *kuchnaalo'ob* está encontrar a otra persona que acepte sucederlo la siguiente edición de la fiesta .

Las *xkutzo'ob* son las mujeres invitadas para la preparación del relleno negro en la que participan de manera voluntaria, una vez que reciben la invitación del *kuchnaal*, pues la invitación es considerada como un privilegio y un llamado de los santos patronos a quienes

⁸¹ En Maya, el sonido de la *f* se pronuncia como *p* y por lo tanto, es común escuchar hablar en español de Pernando y Pelipe, en lugar de Fernando y Felipe, así como de Pandango en lugar de Fandango.

no deben defraudar. Los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* son especialistas y conocedores de la manera en que el *kuchnaal* debe cumplir la promesa que hizo a sus dioses, así como la manera en que debe atender a los invitados; también ayudan en la preparación del *pib* (horno preparado en la tierra), participan matando los cerdos y en otras tareas requeridas. Las *xpak'aacho'ob* son las mujeres invitadas por el *Kuchnaal* para preparar las tortillas durante los festejos.

Los *maajantaj ulabo'ob* son los invitados e invitadas, familiares, conocidos y amigos que viven o no, en la población y que aceptan voluntariamente participar en las actividades que el *kuchnaal* les asigne. Por ejemplo, a petición del *kuchnaal*, las vaqueras mayores van de casa en casa invitando a las jovencitas para participar como vaqueras⁸² y acompañar a los *kuchnaalo'ob* durante las celebraciones. Para las muchas muchachas la invitación a participar es un llamado de los santos, a través de las vaqueras mayores y no se deben negar a aceptar, pues de lo contrario pueden recibir un castigo. Vale la pena destacar que hay muchachas que les da pena vestirse de mestizas para participar y prefieren excluirse, pero otras no tienen problema para aceptar y hacer todo lo que se debe de hacer en esos casos.

No cabe duda que la fiesta en honor a San Cosme y San Damián es una expresión de una cultura resistente y en resistencia y la celebran cada dos años y por lo tanto, fui testigo de una de las ediciones de 2003, ya que se celebró del 20 al 29 de abril. En esta primera edición de la fiesta me dediqué a aprender lo que hacen y cómo lo hacen, por consiguiente, la cámara fotográfica y de video no tuvo una presencia fuerte en las escenas. La fiesta de 2005 se llevó a cabo del 26 de abril al 5 de mayo y en esta ocasión, tanto la cámara fotográfica, como la de video tuvo una gran presencia en el registro de las diversas fases y escenas que conllevan la celebración.

⁸² Jovencitas vestidas con el traje reconocido como “terno” vestido elegante de la mestiza, mismo que usan para bailar la vaquería durante las fiestas y en otros días festivos.

La fiesta de 2005 fue la expresión de un proceso de organización, que inicio durante la fiesta de 2003 cuando se eligieron a los *kuches* sucesores que se encargaron de la fiesta de 2005, compromiso que sellaron con la entrega del *pa' pool*. El *pa' pool* es la cabeza del cochino guisado en relleno negro, ofrenda que el *kuchnaal* en funciones hace entrega al *kuchnaal* sucesor para sellar el compromiso. Los *kuchnaalo'ob* sucesores se dedican a trabajar a lo largo de dos años para obtener los recursos económicos necesarios para realizar los gastos de la fiesta. Por lo tanto, cada familia⁸³ del *kuchnaal* tiene que hacer grandes cantidades de milpa, no sólo para alimentar a la familia, sino a los cerdos, pavos y gallinas que consideren necesario para ofrendar a San Cosme y San Damián en agradecimiento por sus bendiciones. Ser *kuchnaal* es considerado un honor, pues San Cosme y San Damián lo dispusieron así y deben aceptar, a menos que tengan un impedimento fuerte para reunir los recursos económicos para los gastos de la Fiesta.

Hay otras comunidades como Dzitnup, en la misma región de Valladolid, donde el *kuchnaal* recibe apoyo de otras personas de la comunidad, la familia, vecinos y otros visitantes para llevar a cabo los gastos de la Fiesta. En el caso de los *kuchnaal* de K'anxoc, el apoyo que reciben es muy poco en recursos y por lo tanto, todos los de la familia trabajan durante dos años para reunir los recursos que se requieren para cubrir su compromiso, ya que como ellos mismo señalaron:

La fiesta que celebramos cada dos años es una costumbre de nuestros abuelos, de nuestros padres y los estamos enseñando a nuestros hijos y nietos para que sigan con la tradición y no vayan a abandonarlo, pues es algo que no se debe olvidar.

El Convite: conversaciones

El Convite es la ceremonia que consiste en la visita de los *nukuch nojochob*, los *itz'akob*, vaqueros y toreros, acompañados de voladores (cohetes) y músicos, quienes llegan a la casa de cada uno de los 9 *kuchnaalo'ob*. Durante la visita se estableció una serie

⁸³ Por lo general la familia del *kuchnaal* son familias extendidas o de familias de emigrantes, pues es la única manera de alcanzar los recursos necesarios para cumplir con la promesa.

de conversaciones en las que se repitieron discursos y se abordaron el tema de las responsabilidades, no sólo de los *kuchnaalo'ob*, sino de los *itz'ako'ob*, *xkutzo'ob*, *pak'acho'ob*, vaqueras, vaqueros y toreros para alcanzar el éxito de la fiesta de 2005, acuerdos que sellaron con una serie de plegarias colectivas. El convite se celebró del día sábado 26 de febrero del mismo año, ceremonia que dio inicio a las 5:00 de la tarde y concluyó con el baile de la vaquería a las 2:00 de la madrugada. Las conversaciones fueron iniciadas por los *nukuch mayolo'ob* que representaron a cada *kuchnaal*. Una característica de las conversaciones fue que todos los hombres visitantes intervinieron en las conversaciones al mismo tiempo, entonces resultó muy difícil entender lo que platicaron, pero finalmente el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* hizo un resumen de la discusión en cada casa, rezaron y se encaminaron a su siguiente visita. Las visitas concluyeron alrededor de las 9:30 horas de la noche cuando la comitiva llegaron al Palacio Municipal, donde se llevaron a cabo las inscripciones de los toreros y vaqueros, y luego tuvo lugar la gran Vaquería en la que participaron los y las asistentes.

La ceremonia en cada casa tuvo una duración de aproximadamente diez a quince minutos, a partir del momento en que se reúnen alrededor de una mesa dispuesta en medio de la casa, donde colocan una o dos pequeñas botellas de anís y un platito de cigarrillos. Para finalizar las conversaciones pidieron a los santos, pero especialmente a San Cosme y San Damián, por la salud del *kuchnaal* así como sus bendiciones para que pueda cumplir con su promesa. Al finalizar las oraciones se saludaron todos los presentes con la cruz representada con los dedos pulgar e índice de la mano derecha y luego la besaron respetuosamente. Posteriormente se convidó a los presentes con un poco de anís acompañado de cigarrillos. Durante el Convite se definieron el número de corridas de toros que se llevaron a cabo durante la fiesta. Tanto en 2003 como en 2005 fueron 10 días de fiesta, 8 corridas de toros, un día de charlotada y un día de vaquería.

Unos días antes de que iniciara la fiesta empezaron a llegar los palos que fueron utilizados para construir el ruedo o *uolis k'axché*, mismo que empezó a construirse el

jueves santo y concluyó el sábado de Gloria. También trajeron a *Juan Tul* (dueño de los ganados) y lo colocan cerca de donde construyen el ruedo. *Juan Tul* es un tronco sacado de un árbol elegido con anticipación en el monte, ya que debe tener ciertas características como: ser totalmente derecho a lo largo de tres metros y debe finalizar en forma de Y, conocida en el medio rural como horqueta. Cabe destacar que según la tradición en la religión cristiana occidental, los días jueves, viernes y sábado Santos, son días para guardar luto y respeto por la celebración de la muerte de Cristo en la Cruz. Muy diferente a las costumbres de los k'anxoquenses, pues la fiesta a los santos patronos está relacionada con la posición de la luna y con fenómenos atmosféricos propicios para la agricultura y el agradecimiento por las bendiciones a sus protectores⁸⁴, así como con la preparación de un nuevo ciclo de vida. Las conversaciones en Convite afirman y reafirman las relaciones de poder de los k'anxoquenses y los acuerdos se asumen colectivamente.

El *jo'janaal*: acciones de agradecimiento

El *kuchnaal* encargado de la Vaquería inicia sus actividades el sábado santo, sacrificando los cerdos para preparar la ofrenda de la *chiicharra* o chicharrón que se conoce como *Jo'janaal*, mismo que se ofrenda a San Cosme y San Damián en la Iglesia, así como al Cristo de Exaltación y la Virgen María, alrededor de las 9:00 de la mañana. El *Jo'janaal* de *chiicharra* es recibido por el *mayol* de la iglesia y va acompañado de tortillas que llevan en procesión, de la casa del *kuchnaal* a la Iglesia, acompañados con voladores que los vaqueros hacen estallar en todo el trayecto y la música de la charanga. Mientras tanto, en la casa del *kuchnaal* continúan los preparativos de la máxima ofrenda “el relleno negro” del que se encargan las *xkutso'ob*, mientras que los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* preparan el *pib* (o construcción de un horno en la tierra), de aproximadamente tres metros de largo por

⁸⁴ San Cosme y San Damián, forman parte del panteísmo Maya, tal como se destaca en la historia de cómo aparecieron y los llevaron al templo católico, así la intervención quirúrgica de la que fueron objeto a manos de los *J'meno'ob*, para que no fueran tan duros en sus castigos.

noventa centímetros de ancho. Al mismo tiempo las *xpak'aacho'ob* continúan preparando las tortillas para la comida de la *chiicharra* y para la cena, que consiste en el guisado de hígado del cerdo con recado rojo, epazote, cebolla y muy poco caldo.

Alrededor de las 5:00 de la tarde ponen los grandes recipientes del relleno negro a cocinar en el *pib* caliente y mientras los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* y los *maajantaj ulao'ob* acomodan los recipientes en el fuego y mueven su contenido con grandes palos, las mujeres continúan agregando los condimentos necesarios. Una vez que ya están acomodadas las ollas de comida, los *itz'aako'ob* o *xibo'ob* y *maajantaj ulao'ob* lo cubren con palos, hojas de plátano y tallos de plátano para protegerlo de la tierra con la que mantienen cubierto el horno durante toda la noche. Para anunciar que ya fue enterrado el relleno negro, truenan voladores y más voladores. A las 6:00 se reúnen las vaqueras, los vaqueros y otras visitas, que acompañan en procesión al *kuchnaal* hasta la Iglesia para ofrendar flores y cintas a sus protectores. Mientras van llegando las vaqueras, vaqueros y otros visitantes se les ofrece la cena prevista para todos los participantes y visitantes.

A las 6.00 de la tarde, el *kuchnaal* de la vaquería sale de su casa encabezando la procesión de las vaqueras, vaqueros, músicos, así como otras personas y van en busca del *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* para invitarle a presidir las celebraciones. De la casa del *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* salen de nuevo en procesión para regresar a la casa del *kuchnaal*, pero en esta ocasión llevan consigo todo lo necesario para la corrida: los capotes de torero, los varejones, las banderillas, la bandera roja, los tambores de guerra y las corneta. El *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* es el encargado de custodiar todo lo que se utiliza en la corrida de toros, mismos que entrega a la comitiva que llegó para invitarlo a presidir la fiesta.

En el retorno a casa del *kuchnaal* también llevan consigo tres ramilletes que ofrendan a los santos patronos para pedirles que haya una buena convivencia entre todos y para prevenir accidentes lamentables. Por lo tanto, el ramillete de color rojo es ofrecido a los dioses de los toreros, pues simbolizan la sangre; el ramillete blanco es ofrendado a los

protectores de los vaqueros; mientras que el de colorines es para el resto de la población participante. Los ramilletes son manufacturados por los propios toreros y vaqueros, quienes los elaboran con papel de china cortados artísticamente, mismos que van adhiriendo a maderitas muy delgadas que van colocando en un palo más grueso hasta formar una especie de rama de un árbol e incluso un árbol.

Alrededor de las 8:00 de la noche, el *kuchmaal*, el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* y los *nukuch mayolo'ob* son tomados del brazo por las vaqueras y van en procesión con la ofrenda de cintas, flores y ramilletes. La comitiva de esta procesión está formada por los vaqueros, toreros, tambores y trompetas de guerra que van haciendo sonar a su paso por las calles, así como estallando voladores, ban, ban y ban, y gritando a lo largo del recorrido, mientras que los músicos entonan sones de marcha y ritmos religiosos hasta llegar al primer cuadro de la población donde, a todos esos sonidos, se suma el tañer de las campanas de la iglesia. Pero al entrar a la iglesia todos los demás sonidos se convierten en cantos y oraciones de las mujeres y los hombres encargados de ofrecer las cintas y las flores que los *kuchnaalo'ob* colocan sobre las imágenes de San Cosme y San Damián, ofrecen las flores en el altar y los ramilletes son colgados en lo más alto de la Iglesia.

Hay que destacar que a partir de esa primera noche, todas las demás noches los santos patronos estarán recibiendo cintas y flores hasta que se acabe la fiesta. Al parecer, lo más importante de la procesión de las ofrendas por las calles es comunicar que hay una movilización o algo importante ocurriendo en esos días, pues aquellos que no pudieron sumarse a la procesión por razones personales, siempre estarán enterados de lo que ocurre.

Al concluir el rosario, nuevamente salen en procesión para llevar a cabo la coronación de la plaza de toros o *uolis k'aaxché*, dónde entra toda la comitiva y le dan una vuelta de derecha a izquierda. Mientras esto ocurre son acompañados por el trueno de los voladores y otros juegos pirotécnicos, suena la música, las campanas de la Iglesia y continúan los gritos y los sonidos de las trompetas y de los tambores de guerra. Una vez que llega la comitiva completa la vuelta, salen con destino al Palacio Municipal. Mientras

se preparan para iniciar la Gran Vaquería lo que se puede escuchar es un gran murmullo. La vaquería inició a las 10:00 de la noche y tuvo una duración de cuatro horas. El baile de la vaquería esta a cargo de las vaqueras, los vaqueros, los toreros y otros señores grandes. Las chicas que bailan lo hacen como pueden. Mientras que las personas mayores son las más aficionadas del baile de la jarana. Al parecer muchas de las jóvenes participan por obligación, pues sus padres las condicionan diciéndoles: “si no bailan la vaquería no van al baile popular, donde ni siquiera bailan”, pues los bailes son de Luz y Sonido y semi-oscuro. Son muy pocos los jóvenes varones que participan en la vaquería.

Una vez que empieza la Vaquería, el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob*, los toreros y los vaqueros se encargan de realizar la ceremonia de la siembra de *Juan Tul*, el palo que plantan en el centro de la plaza para amarrar a los toros antes de soltarlos para ser toreados. La siembra de *Juan Tul* es una ceremonia que va acompañada de la bebida tradicional “el *balché*”, bebida fermentada que se prepara con la corteza del árbol de *balché*, miel y maíz remojados previamente para fermentar. En esa ceremonia no participan las mujeres y sólo lo pude observar desde la distancia, detrás del *uolis k'aaxché*, donde pude apreciar que se trata de una serie de oraciones en la que el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* es el encargado de invocar a los dioses para que no hayan accidentes durante las celebraciones. Durante la ceremonia utilizan jícaras para bañar a *Juan Tul* con *balché* y para convidar a los participantes a tomar la bebida. Esta ceremonia inicia alrededor de las 11:00 de la noche, concluye hasta las 2:00 de la mañana y su importancia radica en la prevención de accidentes a los toreros, a las demás personas y para que toda la fiesta transcurra en paz.

Entre las dos y las tres de la madrugada se escucha mucho silencio, pues a partir de las tres de la mañana se empiezan a escuchar nuevamente los movimientos de las personas y animales, ya que en casa del *kuchnaal* de la segunda corrida de toros, se han iniciado los trabajos de la matanza de los animales para preparar el *Jo' janaal* de *chiicharra*, así como la preparación del relleno negro que será enterrado por la tarde para cocinarse toda la

noche. Esto significa que a partir del segundo día de fiesta, en la iglesia se presentan el *Jo' janaal* de *chiicharra* y el de relleno negro.

La NONA marca el inicio del nuevo día de labores de la fiesta, pues alrededor de las 5:00 de la mañana, los *nukuch mayolo'ob* llevan del brazo al *kuchnaal* y acompañados de la charanga, los voladores, los vaqueros, las trompetas y tambores de guerra hacen la coronación del ruedo, dándole una vuelta de derecha a izquierda y luego regresan a la casa del *kuchnaal* a tomar chocolate con galletas. La NONA es para avisar a los vecinos de la población que la fiesta continúa y para despertar a aquellos que por alguna razón se quedaron dormidos en el ruedo, pues deben continuar con sus labores correspondientes a ese día. En la NONA no participan las vaqueras, sólo el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob*, el *kuchnaal*, los vaqueros y los músicos.

Desde las 6:00 de la mañana las *xpak'aacho'ob* ya preparan las tortillas y los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* y *maajantaj ulao'ob* sacan el relleno negro del *pib*, al mismo tiempo que los hombres estallan los voladores. El *pa'a pool* o sello del compromiso del *kuchnaal* sucesor, corre a cargo de las *xkustzo'ob* y los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob*, quienes le hacen llegar a su casa, un caldero de relleno negro, una cabeza de cochino cocido en *pib*, tortillas, *anís* y cigarros.

El *Jo' janaal* es la ofrenda que el *kuchnaal* en funciones y el *kuchnaal* sucesor presentan en la Iglesia. Esta ofrenda es preparado por los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* y se compone de dos tazas de atole de maíz y cuatro trastes del relleno negro, así como una olla del atole, otra de relleno negro y dos paquetes grandes de tortillas, que se colocan en el *lec* o envueltos en servilletas de tela. Los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* se encargan de contar las tortillas de la ofrenda de las que hacen paquetes de 7, 9, 12 y 13 dependiendo del dios y/o santos al que se lo ofrecen. Los pequeños recipientes de comidas y atole de masa se sirven en jicaritas y los colocan en rueditas decorados con ruda y albahaca, mismas que penden de unos hilos que utilizan para transportarlos a la Iglesia.

Antes de hacer la presentación del *Jo' janaal* a la Iglesia, el rezador o *j'men* junto con los *itz'aako'ob* ó *xibo'ob* y el *kuchnaal* hacen la ofrenda a los dioses, los *cha'ac-es*, santos y santas, a través de una serie de oraciones que realizan al aire libre, en un rincón del patio de la casa. La ofrenda del *Jo' janaal* es llevada a la Iglesia alrededor a las 9:00 de la mañana, peregrinación que va acompañada con música y voladores, vaqueros y otros hombres. La ofrenda es entregada a San Cosme y San Damián, así como al Cristo de Exaltación y la Virgen María a través de un rosario.

Una vez concluida la ofrenda, la comitiva regresa a la casa del *kuchnaal* para proseguir con los preparativos de la corrida de toros, pues mientras que las *xkutzo'ob* sirven la comida y *xpak'aacho'ob* preparan las tortillas para que todas las visitas coman, los toreros preparan las banderillas y los varejones, decorándolos con papeles de colores y afilando las puntas. En la corrida de toros se utilizan dos pares de banderillas y dos varejones para matar a los toros. Por lo tanto, cada día deben de decorar las banderillas y los varejones con papelería de colores y desde luego, también corrigen las puntas.

Los vaqueros son los encargados de ir a buscar a los toros, por lo tanto, desde muy temprano llegan las camionetas que apoyan en el transporte de los animales y van por ellos a donde hayan sido contratados por el *kuchnaal*. A eso del medio día llegan de nuevo con los animales en la o las camionetas y se quedan cerca de la casa del *kuchnaal* de donde salen en procesión para dar inicio a la corrida de toros.

El segundo día de la fiesta, a las 11:00 de la mañana se inicia la ceremonia de la ofrenda del pozole (bebida refrescante tradicional entre los milperos mayas) a cargo de las vaqueras, mismas que se reúnen en la casa del *kuchnaal* y se van en procesión, junto con el *nojoch* de los *nukuch mayol* y el *kuchnaal* al Palacio Municipal, donde preparan el pozole y lo ofrendan en la Iglesia. Las encargadas de preparar el pozole son cuatro o cinco mujeres invitadas por el *kuchnaal*. El pozole es cocido y molido en la casa del *kuchnaal* y preparado en grandes recipientes de barro, de metal o de lámina. Los hombres son los encargados de hacer llegar el agua, mientras que las mujeres lo preparan con las manos y

enseguida lo sirven en pequeñas jícaras para que las vaqueras, acompañados del *nukuch mayolo'ob* y el *kuchnaal* lo lleven en la Iglesia y lo ofrecen a las imágenes de San Cosme y San Damián, así como a otros santos y luego hacen el rosario. Al concluir el rosario se comparte el pozole entre los asistentes y demás personas que permanecieron en el Palacio Municipal. La ceremonia del pozole sólo ocurre antes de la primera corrida de toros y está a cargo del *kuchnaal* de la Vaquería.

La corrida de toros: riesgo y valentía

Para la preparación de la Gran corrida de toros, todos están invitados a la casa del *kuchnaal* desde las 12:00 del día, donde son convidados/as a comer, ya que todas las personas que llegan de visita tienen que comer el relleno negro. Los músicos tocan sus melodías de jarana, mientras que los toreros y vaqueros lanzan al cielo los voladores para invitar a participar en la Procesión hacia el *uolis k'aaxché* o plaza de toros. Alrededor de las 2:00 de la tarde salen en procesión con destino al *uolis k'aaxché*, las camionetas en las que van los toros, los toreros y los vaqueros llevando la bandera roja. También forma parte de la procesión el que toca el tambor y la corneta de guerra, así como otros hombres llevando consigo los utensilios para la corrida (capotes, banderillas, varejones) y el anís. Seguidamente van el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob*, el *kuchnaal* y los *nukuch mayolo'ob* tomados del brazo por las vaqueras, los *its'aako'ob* ó *xibo'ob*, los *maajantaj ulao'ob* y los músicos. La procesión por las calles va acompañada del tronar de los voladores, los gritos de los toreros y vaqueros, las notas de las cornetas y tambores de guerra, y al llegar al *uolis k'aaxché* o ruedo, construido enfrente de la Iglesia, se deja oír el tañer de las campanas para acompañar a la procesión que realiza la coronación del ruedo dando una vuelta de derecha a izquierda. Al concluir su recorrido da inicio la Gran corrida de toros, ante los ojos del resto de la población abarrotada alrededor del ruedo.

El *k wool u tial k luchaartic* o espíritu de lucha está directamente relacionado con las cuestiones de honor, valentía y riesgo, tal como se puede apreciar en el siguiente comentario que hizo uno de los jóvenes k'anxoquenses durante la fiesta de 2005:

Siempre me pregunté, dios mío, ¿será posible que nunca vaya a ser capaz de torear un ganado de la fiesta? Finalmente lo hice el año pasado antes de casarme y le doy gracias a los dioses por haberme protegido y no me pasó nada. Un ganado es peligroso, pues no es lo mismo cuando lo tienes servido en tu plato, que cuando esta vivo y en medio de una multitud, donde esta asustado y desesperado.

En términos de cuerpo, cuando este joven se preguntaba si en algún momento podría enfrentarse a un animal fuera de su espacio natural, precisamente se debe a que sus relaciones con otros cuerpos estaban afirmando su poder de experimentar la vida. Ser torero o vaquero es un riesgo, pero también una oportunidad de experimentar la vida, una cuestión de prestigio, de valentía y una ocasión de ofrecerle a los santos patronos, la posibilidad de participar más activamente en su alabanza. Ninguno de los toreros ignora que a pesar de convivir cotidianamente con los toros, cuando son encerrados en un pequeño espacio y ante mucha gente gritando, los animales únicamente tienden a defenderse, pero pueden lastimar al que se le ponga enfrente. Sin embargo, la explicación de algún accidente de esta naturaleza la hacen a través del enojo de *Juan Tul*, dios de los ganados o consecuencia de una agravio a los dioses.

Los toreros en K'anxoc son jóvenes de la misma población que siguen la tradición, así como los visitantes de otras poblaciones, situación que los k'anxoquenses comentaron diciendo:

Aún en la actualidad las corridas de toros, no se cobra porque los toreros y los músicos son de aquí en K'anxoc, a diferencia de otros pueblos que tienen que cobrar las corridas, porque tienen que pagarle a los toreros.

Pero la fiesta sigue y por lo tanto, al concluir la corrida de toros los músicos se trasladan al Palacio Municipal para amenizar el fandango, en el que tocan jaranas y bailan los toreros, los vaqueros y las vaqueras. El baile consiste en tres o cuatro piezas de jarana y para finalizar tocan y bailan del *x-chok'* o torito como se considera en otras partes de

Yucatán, aunque es una composición musical totalmente diferente al reconocido torito en el folklore. El *x-chok'* consiste en bailar jarana, pero la vaquera debe intentar derribar a su pareja con los pies, hombros y codos, sin perder el ritmo y la postura del baile. Por su parte los jaraneros deben seguir bailando y esquivar siempre los intentos de ser derribados, pues de lo contrario, no serían considerados buenos bailadores.

Después del baile del *x-chok'*, toda la comitiva formada por los toreros, los vaqueros, los *nukuch mayolo'ob*, los *maajantaj ulao'ob*, las vaqueras, el *kuchnaal*, los músicos y otras personas, acompañados de voladores, gritos, cornetas y tambores de guerra se trasladan al ruedo, donde hacen la cerrada del ruedo. La cerrada se hace a través del recorrido de la procesión que va en sentido contrario de la coronación, es decir, de izquierda a derecha, pues la coronación de la plaza de toros es de izquierda a derecha. Una vez que concluye la corrida de toros se dirigen en procesión a la casa del *kuchnaal* de la siguiente corrida de toros, los vaqueros, toreros, el *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob*, los *nukuch mayolo'ob*, el *kuchnaal* y los *maajantaj ulao'ob*. Esta procesión es esperada por el *itz'aak*, en representación del *kuchnaal*, para presidir la ceremonia de la venta de todos los utensilios que serán utilizados en la corrida de toros, ceremonia que es mejor conocida como el *k'u trago*.

En la ceremonia del *k'u trago*, los utensilios relacionados con la corrida de toros, tales como las banderillas, los varejones, los capotes, las cornetas y los tambores de guerra, así como los lazos de los vaqueros y la bandera roja son vendidas al nuevo *kuchnaal* por un trago de anís. Por lo tanto, cuando llegó la procesión a la casa del *kuchnaal*, todos los participantes se enfilaron y en el momento en que el *itz'aak* le preguntó al torero ¿qué trajiste para vender?, el torero le respondió “traje estas banderillas porque soy un asesino”, a lo que el *itz'aak* respondió, “no eres un asesino, sino un revolucionario” y luego le dio un trago de anís. Otro hombre de la fila llegó para vender una bandera roja diciendo, “te traje esta bandera mexicana” y la respuesta del *itz'aak* fue, “no es una bandera mexicana, es una bandera revolucionaria”. Una lectura muy rápida de estas acciones y discursos podría estar

relacionada con su historia de lucha constante en contra de las políticas de despojos, invasiones y control que han amenazado sus cabezas a lo largo de su historia, pero que forman parte de su cultura resistente y de su lucha por su autonomía.

El *ya'ax ché* o Ceiba, símbolo de la vida, entra al escenario de la fiesta la noche del domingo, ya que al concluir la primera corrida de toros van a buscarlo al monte. El *ya'ax ché* se elige con anticipación en el monte y antes de cortarlo realizan una serie de oraciones. Una vez que es cortada la llevan cargando hasta la plaza de toros, pues sus ramas no deben tocar la tierra. Si las ramas del *ya'ax ché* se arrastrara, significarían desgracias (como toreros lastimados por los toros u otros accidentes) durante la corrida de toros. Cuando el *ya'ax ché* llega al ruedo es colocado a un lado de *Juan Tul* y apoyado en su horqueta, ya que a partir de entonces será su compañera. A *Juan Tul* hay que mantenerlo distraído para que no se le vaya a ocurrir enfocarse en lo que ocurre durante la corrida de toros y ocasionar accidentes.

La Ceiba se siembra en la plaza de toros a las 12:00 de la noche, ante la presencia de los *nukuch mayolo'ob*. En las ramas de la Ceiba cuelgan objetos como zapatos, ollas, pequeñas macetas, frutas, juguetes y otros objetos que los vaqueros y/o toreros encuentran a su paso por las calles de la población. Muchas personas comentaron al respecto que los vaqueros roban estos objetos y los cuelgan en el *ya'ax ché*.

Cabe señalar que a partir de la segunda corrida, la ofrenda de cintas y flores, la *NONA*, el *Jo' janaal*, la coronación de la plaza de toros antes de la corrida, la corrida de toros, el fandango, el cierre de la plaza de toros o final de la corrida de toros, el *k'u trago* después del fandango son actividades que se repiten a lo largo de la fiesta. Es así como el poder del cuerpo colectivo en K'anxoc se afirma a lo largo de las celebraciones.

X-charlot: retos y cambios

El noveno y último día de la celebración es el día más esperado en K'anxoc, ya que es el día de *x-charlot* o charlotada en español. En esta ocasión el *kuchnaal*, ya no preparó relleno negro en *pib*, pues cocinaron carne de res en caldo y las *xpaaka'cho'ob* prepararon tortillas para que todos los asistentes y visitantes disfrutaran sus alimentos antes de continuar con las demás actividades. Como cada año, los toreros y otros hombres se reunieron en la casa del *kuchnaal* para disfrazarse de mujeres con vestidos, faldas, blusas, hipiles, zapatillas, maquillaje e incluso usan brassiers y lo rellenan de naranjas o globos. En esta ocasión los disfrazados representaron a: Fidel Castro, soldados camuflajeados, personajes de la lucha libre, la muerte, el diablo, súper hombre, entre otros personajes de programas televisivos nacionales e internacionales. Alrededor de las 2:00 de la tarde salieron en procesión con voladores, música y gritos en las principales calles con dirección al *uolis k'axché* y para dar inicio al *baaxalbi uakax* o corrida de toros.

Los jóvenes toreros de la comunidad vestidos de mujeres, llevan cargando con ellos el muñeco u *oron* y se comportan como si fueran mujeres con sus bebés al interactuar con público, lo que provoca risa y diversión. En este año, fueron aproximadamente 50 jóvenes disfrazados los que participaron en la procesión, así como algunos niños. En la corrida de toros, sólo cinco o seis disfrazados participaron como toreros, mientras que los restantes formaron la barrera entre el público y los ganados. Los toreros vestidos de mujeres representan a mujeres casadas o señoritas y durante su interacción con el público hablan de los cuidados que deben tener en contra de los hombres. El público se divierte muchísimo con todo lo que hacen los disfrazados y desde luego, que con todo lo que dicen.

Al concluir esta última corrida de toros se reúnen a bailar el *fandango*, esta ocasión en la cancha de básquetbol. Cuando termina el baile del *x-chok'*, inicia la ceremonia del retiro de *Juan Tul*, mientras que los toreros y vaqueros, así el *nojoch de los nukuch mayolo'ob*, los *nukuch mayolo'ob* y las vaqueras hacen su recorrido o cierre de la plaza de

toros. Dejar a *Juan Tul* en medio de la plaza de toros es un riesgo de que ocurran cosas extrañas en la población, así que es mejor retirarlo lo más pronto posible. Asimismo, algunos participantes en la construcción del *uolis k'axché* o ruedo hacen el retiro de la construcción.

A las siete de la noche se lleva a cabo la elección del kuchnaal que será encargado de guardar durante dos años, las banderillas, los capotes, los varejones y demás utensilios que se utilizan durante los festejos. Al concluir la elección, el dueño del hogar anfitrión de la elección ofrece la cena a los asistentes y participantes a la ceremonia, posteriormente salen en procesión para llevar flores a la Iglesia, tal cual se realizó el primer día. Al terminar el rosario se dirigen al Palacio Municipal donde da inicio la vaquería de cierre, misma que concluye alrededor de las 11:00 de la noche.

Antes de que termine la vaquería de cierre de la fiesta se realiza la ceremonia de la limpia con ruda y albahaca. La limpia se lleva a cabo adentro del ruedo y cerca de la Ceiba a la que le colocan un lazo de los vaqueros entre sus ramas y mientras lo mantienen sujeto de lado a lado, pasan a las parejas de toreros con las vaqueras, así como vaqueros con vaqueras para simular una confesión de sus travesuras durante los festejos. La ceremonia está a cargo del *nojoch* de los *nukuch mayolo'ob* y los *nukuch mayolo'ob*, quienes les aconsejan no volver a hacer travesuras, al mismo tiempo que les indican girar hacia la izquierda y les dan pequeños toques con un pañuelo rojo, ruda y agua de cenote. Algunos ejemplos de las preguntas que los *nukuch mayolo'ob* hacen a las parejas que pasan son:

Ba'axten talech uaye', baax ka kaxtik, baax ta sen betah, bix uaj ta puudza le ch'uupalá.

¿Por qué viniste, qué tanto hiciste, será que te robaste a esta chica?.

Jaa, tin pudzá, tumen utz tin huich, ka tin uala ka talac tin pach, ka taalí.

Sí, me la robé porque me gusta y le dije que venga conmigo, y vino.

Acto seguido, los aconsejan y les dictan un castigo, como:

Ka a kanantaba'ex hualé, kanante le xchupaló.

Cúdense, cuida a esa chica.

Una vez que pasan todas las personas involucradas en el festejo, se saca el *ya'ax ché* de la tierra y entre los vaqueros y toreros lo llevan para depositar en el monte nuevamente, pero no lo plantan de nuevo, sólo lo dejan asentado en la tierra y regresan de nuevo a seguir bailando la vaquería. Muy temprano, al día siguiente, todos concluyen el retiro de las maderas que formaron el *uolis ka'xché*.

Podemos hacer muchas lecturas de todas estas redes de relaciones de poder de hacer de los k'anxoquenses a lo largo de 10 días, pues a la fiesta llegan todos los que viven en los ranchos, en Valladolid, en Cancún, Playa del Carmen y otros lugares, donde se hallan por motivos de trabajo. Para lo emigrantes en busca de otra forma de vida o para satisfacer sus necesidades familiares, el retorno durante la fiesta es para afirmar su poder como cuerpo colectivo.

La participación de los k'anxoquenses en la fiesta que los de Tixhualactún celebran en honor al Cristo de Exaltación en el mes de marzo, es muy importante y viceversa. Por lo tanto, a pesar de que los k'anxoquenses son “gente brava”, también son sujetos políticos, pues a través de sus relaciones de poder con Tixhualactún se pusieron de acuerdo para llevar a cabo su fiesta cada dos años y no hacer competencia. Los k'anxoquenses destacaron su acuerdo así:

La verdad es que nos pusimos de acuerdo con nuestros vecinos de Tixhualactún para que celebráramos nuestras fiestas cada dos años, pues si lo hacemos muy seguido como debería de ser, no habría dinero para realizar los gastos.

Es así como dos fuerzas, la de K'anxoc y la de Tixhualactún, expresaron su deseo a constituirse como cuerpo colectivo, a través de sus relaciones de poder que se afirman cada dos años. Esta relación no es efímera, pues es un acuerdo que tienen desde hace ya varias décadas y sigue vigente, pues se actualizan continuamente. Concebir cuerpo de esta manera trasciende las discusiones que consideran al hombre creado a semejanza de Dios, en el que se considera a Dios como el centro del universo, pues si consideramos a los seres

humanos como partes del cuerpo de Dios, los árboles y las garrapatas también lo son⁸⁵. Esta concepción de cuerpo también supera la preocupación de la relación entre naturaleza y cultura, una de las preocupaciones de la antropología. El cuerpo no se refiere únicamente a la parte biológica, considerada como blanco de la religión, la etnia, los significados y el género o como la base para la construcción de la diferencia entre hombre y mujer⁸⁶. Asimismo, el cuerpo no se puede considerar únicamente como vehículo para comunicar sentimientos, emociones, acatamientos y rebeldías⁸⁷. El cuerpo es aquel que se descubre a sí mismo con capacidad de afectar y ser afectado. Tal como ocurre a cada mañana en la vida cotidiana de los k'anxoquenses, así como durante las fiestas en honor a San Cosme y San Damián y otros santos y santas.

No debemos olvidar que todas estas acciones excepcionales realizadas durante la fiesta, están fundamentadas en la vida cotidiana y en las redes de relaciones de poder entre cuerpos. El espíritu de lucha pone en movimiento al cuerpo y lleva a los k'anxoquenses a hacer, hacer y hacer en la vida cotidiana y tener el privilegio de participar en un día de fiesta, pero cuando les pregunté por qué lo hacen, simplemente respondieron, porque así lo hacían los antiguos. Otros respondieron que es una manera de agradecer la protección de sus dioses, por darle comida y salud a todos. Esto significa que cada cuerpo puede tener *wool* o fuerzas latentes, pero es necesario que se actualicen diariamente y a cada momento.

En términos de cambios, el baile popular, así como la venta de cervezas, son estrategias que los k'anxoquenses han adoptado para conseguir recursos complementarios para cubrir algunos gastos como: el grupo musical y rentar a los toros. El baile está a cargo del *kuchnaal* de la corrida del día siguiente y en él participan todas las chicas. A diferencia

⁸⁵ Véase Byrt Wammack, ob. cit.: 20 a 28, donde presenta una amplia discusión acerca de las diferentes concepciones de cuerpo en diferentes momentos de la historia.

⁸⁶ Véase Elsa Muñiz (2002), *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

⁸⁷ Cabe destacar que en Rosío Córdoba Plaza, (ob. cit.), las rebeldías son únicamente re-acciones a las normas sociales. Es decir, la diferencia entre rebeldía y el poder de hacer, es que las acciones de rebeldía únicamente son reacciones, mientras que en el poder de hacer se actualizan las relaciones de poder en el cuerpo.

de la vaquería, el baile popular se lleva a cabo en la cancha de básquetbol. Las chicas siempre van acompañadas de su madre a todas las actividades de la fiesta, pero sobre todo al baile, pues inicia a la media noche y acaba al amanecer. Los chicos son los únicos que pagan una cuota para bailar con las chicas, a quienes invitan a bailar cada vez que inicia una melodía y terminar desaparecen del escenario, ya que las chicas se vuelven inmediatamente a sus lugares.

Para los adultos el baile moderno es muy extraño y lo comentaron así:

Es muy extraño, pues a los jóvenes de ahora sólo les gusta luz y sonido, porque casi no hay luz y cuando bailan no mueven sus pies del piso.

El baile consiste en ubicarse uno frente al otro y ejecutar sus propios movimientos, pero sin tocarse, sin mirarse y sin hablar, excepto cuando ya se ha establecido una relación formal de noviazgo u compromiso de matrimonio. El baile termina al amanecer, entre las cuatro y cinco de la mañana, pero las chicas se van cuando su madre o su abuela las llaman para retirarse a dormir, porque están cansadas o aburridas.

Poder: poder de hacer y sujeto político

El espíritu de lucha del sujeto se constituye a cada momento como cuerpo en la vida cotidiana, se actualiza en las relaciones de poder con otros cuerpos y lo mueve a actuar en la vida. Este proceso de actualización y del ejercicio del espíritu de lucha se expresa en la fiesta bianual de los k'anxoquenses, así como en sus actividades en la vida cotidiana. El espíritu de lucha es el ejercicio del poder de agencia de cada sujeto y no de un poder que está localizado en la maquinaria del Estado, pues de acuerdo con Wammack, el Estado no tiene poder como tal, ya que solamente es uno de los efectos de las relaciones de poder entre los cuerpos. Para este autor el poder del Presidente, del Rey y de Dios está basado en los cuerpos colectivos, ya que de otra manera no existirían. En su crítica a la concepción tradicional de poder, Wammack retoma a Deleuze y Foucault para derrocar el privilegio

reconocido del Estado y de esta manera reconocer la microfísica del poder de hacer cotidiano. Pero a diferencia de Foucault, para Wammack el poder se constituye como cuerpo a cada momento en la vida cotidiana y no es algo omnipotente u omnipresente. Además, el poder no se institucionaliza, sino que se actualiza a cada momento en la vida cotidiana.

En este sentido, el poder de los k'axoquenses es diferente al concepto del poder vacío, al de una silla vacía o al de un traje que necesita ser investido para representar y ejercer el poder. Para los k'axoquenses el poder es la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado en sus relaciones en la vida cotidiana y es inseparable de su otra parte que es la potencia. Asimismo, la potencia es la fuerza latente que ante una chispa se activa y pone en movimiento al cuerpo. Es decir, el poder de hacer de los k'axoquenses es una capacidad que se constituye en las relaciones de poder del cuerpo colectivo y se potencian a cada momento en sus relaciones en la vida cotidiana. En tanto que las chispas son las acciones de cada sujeto que ponen en marcha ese poder de hacer como cuerpo.

El poder de hacer de los k'axoquenses, tanto en la vida cotidiana como en sus relaciones durante las diversas actividades que se requieren en la fiesta, es diferente al poder para dominar, mandar, controlar y gobernar a otros. Este poder de hacer de los k'axoquenses, no es para controlar los recursos que interesa a otros⁸⁸, tampoco está encaminado a alcanzar el éxito que descansa en una autoridad jerárquica⁸⁹ y mucho menos son decisiones individuales. Las decisiones se toman colectivamente a través de las conversaciones que a simple vista son caóticas, sin embargo, es el ejercicio del derecho a

⁸⁸ Este es el concepto de poder Richard Adams (1983: 28-140). *Energía y estructura, una teoría del poder social*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁸⁹ Véase las obras de Richard Adams (ob. cit.). / Marc Zuartz, V.W. Turner and A. Tuden (editors, 1966). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine. / Ted Lewellen (1983), *Political Anthropology, and introduction*. New York: Bergin y Garvey. / José Llobera (compilador, 1979), *Antropología política*. Barcelona: Anagrama. / Abner Cohen (1979), "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder" en *Antropología política*, (J. L. Llobera, compilador). Barcelona: Editorial Anagrama. / Ronald Cohen "El sistema político", en *Antropología política*, (J. L. Llobera, compilador). / Elizabeth Colson (1979), "Antropología política", en *Antropología política*, (J. L. Llobera, compilador). / Jaime Preciado Coronado, et. al. (coordinadores, 2003), *Territorios, actores y poder: Regionalismos emergentes en México*. México: Universidad de Guadalajara y Universidad Autónoma de Yucatán.

participar en las decisiones y acuerdos que los *nojoch* de los *nojoch mayolo'ob* presentan para finalizar las conversaciones.

El poder de hacer de los k'anxoquenses se puede entender como una cadena de relaciones entre fuerzas, en donde el poder principal y su política natural es enteramente diferente en cada caso. Y al igual que para Wammack, considero que lo más sugerente de Foucault es que extiende hasta Deleuze su análisis microfísico de poder y propone un análisis del cuerpo que está sujeto al cuerpo político, con la intención de una microfísica de poder con las cuales teje una malla de relaciones que están constantemente activadas y en tensión⁹⁰. Esta concepción de la micro-política de Foucault es una punta de lanza para enfocarme en el poder de hacer de los sujetos que día con día realizan acciones que están erosionando las múltiples formas de control social.

Cabe señalar que a diferencia del poder de hacer de los k'anxoquenses como cuerpo, el poder de un Dios, un Rey o un presidente, se trata de un poder “creado” u otorgado, mismo que se distingue extrínsecamente, por lo tanto, es un cuerpo que no existe independiente del poder externo y trascendente. Solamente un cuerpo que tiene una distinción intrínseca tiene una existencia inmanente y, por lo tanto, una esencia singular o grado de poder. Estoy hablando de cuerpos que expresan su poder de hacer, pero que al mismo tiempo son blanco de múltiples poderes que los influyen de manera ambigua y polivalente, haciendo este poder cambiante⁹¹. Estos cambios en los grados de poder del cuerpo, hacen que en un momento actúe, sin saber porque lo hacen y en otro momento se auto limite y diga “no puedo”. Es así como las relaciones de poder, en el cuerpo colectivo k'anxoquense, no sólo se establecen sino que ejercen su deseo de constituirse como tal.

⁹⁰ Para profundizar en el tema Véase Byrt Wammack (ob. cit: 25 y 26).

⁹¹ Un acercamiento interesante a la manera de conceptualizar el poder es el de Rosío Córdova Plaza, (ob. cit: 63-64), quién señala el poder no está situado únicamente en los llamados aparatos de Estado, sino que el poder tiene una cualidad inmediata y cotidiana, lo que da posibilidades a los individuos para hacer uso de un cierto poder. Sin embargo, al parece el poder para esta autora siempre está presente y sólo hay que hacer uso de él. Mientras que para mí el poder se constituye a cada momento en las relaciones de la vida cotidiana en el cuerpo y por ello es cambiante y no se institucionaliza.

Entender el poder como una capacidad de hacer del cuerpo que se constituye a cada momento en sus relaciones con otros cuerpos, me aparta de otras formas de concebir el poder como: poder político, poder para controlar, poder asignado, poder delegado, poder institucional, apoderar, empoderar o empoderamiento⁹². También me aleja del concepto de poder entendido como la capacidad de un grupo para realizar acciones que manifiesten y comuniquen su desacuerdo con un sistema de dominación⁹³ o del poder de la teoría de resolución de conflictos. En este trabajo el poder se concibe como expresiones de voluntad de poder, deseos, experimentación de la vida independiente, libre y capaz de hacer, hacer y hacer cada día.

Cuando hablo de cuerpos con capacidad de hacer, precisamente me refiero a esas acciones de los k'axoquenses de las que no se hablan, pero que cotidianamente hacen, y muchas de ellas son salidas políticas⁹⁴ o líneas de escape a las presiones de la sociedad. El poder del hacer cotidiano es un poder con minúscula, que se desarrolla como sensibilidad del cuerpo a través de sus relaciones de poder con otros cuerpos, muy diferente al poder de autoridad o de control. La constitución de este poder se inicia con el nacimiento del nuevo bebé, momento en que empieza a constituirse como cuerpo colectivo basado en sus relaciones más banales en la vida diaria y donde desarrolla esta sensibilidad o una actitud activa ante la vida. El poder al cual me refiero concierne a cuerpos y a su capacidad de afectar y ser afectado, es coextensivo al cuerpo, ya que es una capacidad que se constituye diariamente y no se institucionaliza, pues se actualiza a cada momento en la vida cotidiana.

⁹² Véase Helen S. Astin y Carole Leland (ob. cit.) / Richard Adams (ob. cit.) / Emma Zapata Martelo, et. al. (ob. cit.), *Las mujeres y el poder, contra el patriarcado y la pobreza*. México: Plaza Valdés, quienes tratan el poder como: poder político, poder para controlar y apoderar, empoderar o empoderamiento. El empoderamiento en Martelo, et. al. es considerado como el proceso en el que el individuo adquiere poder o beneficio personal del poder del grupo.

⁹³ Tal como se trata en Patricia Ravelo Blancas (1996: 9-30), "Protagonismo y poder: Sindicato de costureras 19 de septiembre" en *Nueva Antropología*, núm. 49. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

⁹⁴ Se trata de las acciones o silencios del sujeto, acciones que van de manera paralela a las normas sociales para no confrontarse con ellas o de un hacer lento y silencioso.

Las acciones de los k'axoquenses, tanto en la vida cotidiana como en la fiesta, no es comparable a un poder de individuos y menos a las estrategias individuales para mantener el poder⁹⁵, aunque lo inevitable es su participación en los juegos de poder. Cada cuerpo tiene un poder que expresa en las diferentes actividades como sujeto político, pues sus acciones y expresiones más íntimas en contra del poder de dominación salen a relucir a cada momento para reafirmar su poder como cultura resistente. Cabe señalar que “lo político” aquí, es muy diferente a “lo político” entendido como todo lo que es al mismo tiempo público, orientado a lograr objetivos específicos y que involucra una diferencia de poder entre individuos del grupo⁹⁶.

Vale la pena destacar que el *Wool* o espíritu se puede entender como la voluntad de poder, deseo o el principio de síntesis de las fuerzas que se cualifican en las relaciones de poder con otros cuerpos. Para Nietzsche, la voluntad de poder, deseo es el elemento genético de las fuerzas y la principal síntesis de las fuerzas⁹⁷, de esa misma manera se puede entender *wool*, como el elemento genético, mientras que *luchaartik* es la síntesis y la cualidad de las fuerzas. Para Wammack, toda fuerza puede ser dominante o dominada dependiendo de su diferencia en cantidad y puede ser activa o reactiva dependiendo de su diferencia en cualidad. Por consiguiente, toda sensibilidad es solamente un devenir de las fuerzas y la voluntad de poder, deseo se refiere a las diferentes cualidades de fuerzas que determinan la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado⁹⁸. En este sentido, la capacidad de afectar y ser afectado de los k'axoquenses depende de la diferencia en la cantidad de sus fuerzas y en la cualidad de las mismas. Ya hemos señalado que *luchaartic* es la cualidad de *wool* y en términos de paralelismo es la sensibilidad, sensación, chispa que se constituye como cuerpo activo.

⁹⁵ Véase José Llobera (ob. cit: 66-67).

⁹⁶ Marc Zuartz, V.W. Turner and A. Tuden, (ob. cit.).

⁹⁷ Gilles Deleuze (ob. cit: 48-63).

⁹⁸ Byrt Wammack (ob. cit.).

Si consideramos el poder como cualidades inmediatas y cotidianas, podemos ver que cada sujeto hace uso de cierto poder y que este poder está conectado y afectado por múltiples poderes. La capacidad (potencia) de afectar y ser afectado no es sinónimo que afectividad, como sentimiento y tampoco de acciones que influyen y son influidos por las relaciones de poder⁹⁹, sino que se trata de la capacidad que se expresa en las relaciones intercorporales e intersubjetivas. Es decir, el poder concierne a cuerpos y a su capacidad para establecer relaciones de poder con otros cuerpos produciendo el espacio subjetivo en el que se constituye la subjetividad.

En este contexto de discusiones conceptuales, el espíritu de lucha es la sensibilidad en un devenir de las fuerzas, la voluntad de poder, deseo o *wool* que se cualifica como *luchaartic* y determinan la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado. Por consiguiente, las acciones del sujeto político depende de los grados de poder que lo llevan a hacer, hacer y hacer o para decir “no puedo”.

Subjetividad y espíritu de lucha

La subjetividad¹⁰⁰ de los k'axoquenses se constituye en el espacio subjetivo que se produce por interconexiones (o relaciones) entre las partes constitutivas del cuerpo y se actualizan (ó cambian) de acuerdo a su capacidad (potencia) en las relaciones de poder con otros cuerpos. Desde el cuerpo teórico del trabajo de Wammack, se puede hablar de subjetividad, sin hablar de cuerpo y no se puede hablar del poder de hacer del cuerpo sin hablar de subjetividad. Asimismo, no se puede hablar del poder de hacer del cuerpo sin hablar de la subjetividad que se constituye en las relaciones de poder con todo lo que rodea al ser humano, desde el momento de ser concebido en el vientre de su madre. La subjetividad está constituida dentro de un espacio subjetivo, que día con día se actualiza y

⁹⁹ Abner Cohen (ob. cit: 55-82).

¹⁰⁰ Para hablar de subjetividad me baso en el cuerpo teórico del trabajo de Wammack (ob. cit.), en donde la subjetividad se constituye a cada momento en la vida cotidiana.

en el que se encierran múltiples experiencias e historias de vida. Tomando en cuenta que la subjetividad se constituye en un espacio subjetivo producido por las relaciones entre cuerpos, la subjetividad no se puede reducir al cuerpo individual humano, a un cuerpo social, una familia, un cuerpo político o una comunidad, tampoco es generalizable a la sociedad, cultura, clase o etnia, sino que se refiere a cuerpos que se constituyen día con día.

Entre los mayas no se puede entender el *wool* del cuerpo sin su cualidad *luchaartik*. En este sentido, la capacidad de afectar y ser afectado, así como del poder de hacer, hacer y hacer se constituye como cuerpo desde que nace el ser humano, en donde los síntomas que predominan es el de las fuerzas con voluntad de poder “deseo”, de estimulación y excitación. La voluntad, deseo, es un principio de síntesis que está basado en las relaciones de poder en el cuerpo y en donde las fuerzas devienen hacia la sensibilidad ó afectividad que mueve a los cuerpos a hacer, hacer y hacer. A diferencia del sujeto de tipo *ressentiment* que es re-activo, esclavo exitoso, con espíritu de venganza o del sujeto normal que se queda sin hacer nada fuera de lo normal, pues piensa que así es mejor.

El espíritu de lucha de los mayas es esa parte sensible del cuerpo que se constituye a cada momento en las relaciones de poder como cuerpo, en donde la cualidad es deseo de afirmar su diferencia o negar lo que es distinto, dependiendo en la cantidad de sus fuerzas y en la cualidad. Sólo las cualidades son deseadas, mientras que lo que quiere la voluntad, lo ligero es su propia cualidad y la cualidad de sus fuerzas correspondientes. Es así como los sujetos normales o esclavos exitosos lo único que quieren es ser BUENOS y castigar a los demás, lo que implica que en lugar de actuar, optan por el no actuar, en vez de afirmar prefieren negar. En otras palabras, los sujetos con espíritu de lucha, son aquellos cuya cualidad de sus fuerzas los lleva a afirmar su diferencia, aunque esta diferencia sea motivo de discriminación o castigo. Esto se puede entender, por ejemplo, en el ejercicio del poder vertical, en donde se castiga a aquellos que no se alinean al discurso mayor, a la norma y ejercen su derecho a la libre expresión en la academia.

Asimismo, el espíritu de lucha es un hacer del sujeto político que no se confronta a las normas sociales y forma parte del hacer cotidiano que no sigue las formas tradicionales de la conciencia política y tampoco busca el reconocimiento en el discurso dominante. Desde luego que el espíritu de lucha participa en una competencia con otras fuerzas y es una cualidad de la voluntad de poder, deseo de actuar que se actualiza diariamente y se manifiesta en las prácticas de la vida cotidiana.

El cuerpo con espíritu de lucha puede actuar en la transvaloración de los valores impuestos por la sociedad dominante y crear nuevos valores, pero también puede decidir actuar dentro de las normas sociales. Cuando hablo de la transvaloración de valores es necesario preguntar ¿a qué tipo de cuerpo me refiero?, pues según la lectura de Deleuze, en Nietzsche hay dos tipos de cuerpos, el de súper hombre y del hombre superado. Para Nietzsche, según Deleuze, en el súper hombre la voluntad de poder, deseo esta relacionado con la voluntad de poder, deseo para Saber (con mayúscula) y se expresa como la voluntad de poder del cuerpo enfermo de Poder (con mayúscula). Mientras que en el hombre superado, la voluntad de poder, deseo es del cuerpo activo que desea conocer, espíritu que afirma, lucha, experimenta y goza la vida¹⁰¹. En otras palabras, el hombre superado o sujeto con espíritu de lucha es el que procura desaparecer en el proceso de conocimiento, ya que desea la creación de valores y superar los valores impuestos¹⁰². Mientras que el Super Hombre es aquel que puede interpretar la cultura que es diferente a la suya y de esta manera ejerce su poder de autoridad, mientras que las miradas desde adentro son consideradas como puras especulaciones¹⁰³.

Sin embargo, la voluntad de poder, deseo como cualidad de las fuerzas, y el devenir de las fuerzas no siempre es hacia una fuerza activa, pues en un ciclo de fuerzas es posible

¹⁰¹ Aunque para disfrutar la vida tenga que aguantar el castigo de las fuerzas re-activas que lo castigan suprimiendo los privilegios de los que gozan otros individuos que se sujetan a la literatura mayor.

¹⁰² Gilles Deleuze (ob. cit: 172 y 173).

¹⁰³ Estas consideraciones de los académicos me ha llevado a preguntarme; ¿y la antropología no surgió de la especulación?, ¿ya no hay antropólogos que especulan ante la incapacidad de saber por qué los pobladores realizan ciertas prácticas de las que hablan?.

que durante su curso, la fuerza activa se vuelva re-activa¹⁰⁴. La cualidad de las fuerzas dependen de las relaciones que establezca con otras fuerzas. Esto significa que un cuerpo con espíritu de lucha, es posible que en un momento se exprese en esas acciones incesantes e incansables y en otro momento sea un sujeto normal y retorcido dentro de los límites de las normas, que se auto limita, se auto compadece y dice: “no puedo”.

Para mis maestras y maestros de K'anxoc, *k wool u tial k luchaartik*, se vive cotidianamente, no se explica en palabras, pues no es racional y por lo tanto, no necesita llegar primero a la conciencia para poner al cuerpo en movimiento. De ahí la dificultad de manipularlo, pues su expresión está basado en la cualidad de las relaciones y no en la voluntad de cada individuo. De hecho esta es una de las características de las actividades en la vida cotidiana, pues ¿para qué o para quién explicarlo?. La vida, la cultura, las creencias, el modo de vida y la lengua es vivida, es experimentada, no es necesario explicarlos, ni siquiera a los niños, pues aprenden viviendo, oyendo y haciendo. Vivir aprendiendo es algo que Pitarch experimentó en su estudio acerca del espíritu (chulel) entre los Tzeltales, en una población de Chiapas, donde el aprendizaje esta en el conjunto de oraciones que se repiten. De acuerdo a la experiencia de este autor, las explicaciones sólo las hacen aquellos que individuos que consideran que ya no les queda mucho tiempo de vida¹⁰⁵.

Entre los mayas se habla del espíritu bueno y malo, como algo consciente, pero no ocurre lo mismo lo que se experimenta cotidianamente. Por ejemplo, mis maestras y maestros comentaron acerca del espíritu bueno y malo:

Ti juntul wiiniké yan u espiiritu maalo tu dziik, yetel u espiiritu bueno'e tu x-no'oj.
Le espiiritu maalo, ken chilak winik uenelé ku jok'o maan. Le ka naitik ta ueneló,
leti le espiiritu maalo ku maano, yo'ola tun leló yan k'iné ku kuchic k'ak'as ik', le
betik tun ken ka' sunak ta uinclilé ku tasik k'o'jani, je'ex le se'enó, ku yaatah la

¹⁰⁴ Para profundizar en el tema, consultar Gilles Deleuze, (ob. cit: 63.

¹⁰⁵ Pedro Pitarch Ramón (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas Tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

huincli, yan k'iiné ku tasik nojoch k'oiani. Le Pixanó, leti le espíritu bueno. Le espíritu bueno, leló ma' tu jok'o ta uinclí, chen kun jok'o wa dsook u kiimi winik.

Cada persona tiene su espíritu malo que esta en su izquierda y su espíritu bueno que esta en su derecha. El espíritu malo, sale del cuerpo cuando se duerme la persona. Los sueños son producidos por el espíritu malo que se pasea por todos lados y por eso generalmente carga malos aires y cuando regresa al cuerpo muchas veces le trae enfermedades, como la gripa, el cansancio y a veces trae enfermedades mayores. El pixan es el espíritu bueno y sólo sale del cuerpo cuando la persona se muere.

Como podemos apreciar en este párrafo, el espíritu bueno ó pixan en maya, al igual que el alma entre los presocráticos, es el que mantiene con vida al cuerpo, mientras que el espíritu malo, que no tiene traducción al maya, pero con una pronunciación mayatizada, es el que está en el lado izquierdo y abandona el cuerpo durante el sueño. Basado en lo que dicen, estaríamos tentados a explicarlo como un sincretismo y a relacionarlo con la concepción de lo bueno y lo malo de la religión católica cristiana, sin preocuparnos por su significado en la cosmovisión maya. Pero si lo pensamos desde el paralelismo de Nietzsche, el espíritu bueno es la fuerza que se cualifica como re-activa, o la voluntad de poder para Saber, ya que se limita a permanecer en el cuerpo, a cumplir con las cuestiones vitales y con las normas sociales. Mientras que el espíritu malo es la fuerza que se cualifica como activa, la voluntad de poder, deseo de conocer, ya que no se limita a permanecer en el cuerpo y a perder el tiempo cuando el cuerpo entra en reposo. El espíritu malo puede ser aquel que desea la experimentación, lo nuevo, así como vivir sin fronteras y en libertad. Cuando lo analizamos de esa manera vemos que no se conforma al modelo religioso occidental, sino que es parte del panteísmo maya¹⁰⁶.

Desde luego que mis maestras y maestros privilegian el espíritu bueno y le temen al espíritu malo. De aquí el parecido entre el espíritu malo y *k wool u tial k luchartic* o espíritu de lucha, pues este último siempre esta empujando al cuerpo a hacer, hacer y hacer, aunque no sepa exactamente por qué. Además, el espíritu malo está en la izquierda, y por lo tanto, esta relacionado con lo diabólico, la tentación y lo malo. El espíritu malo es

¹⁰⁶ Ver en Byrt Wammack (ob. cit.).

intranquilo, inquieto, juguetón, travieso y difícil de controlar y dominar. Y es precisamente este espíritu malo ó esa parte diabólica del ser humano la principal preocupación del control social e incluso del propio sujeto, ya que al no tener la certeza de su capacidad y poder, y hasta dónde lo puede llevar, podría sentir miedo de sí mismo. Sin embargo, es posible pensar el espíritu malo, como la voluntad de poder, deseo de trascender los valores impuestos y actuar en la creación de nuevos valores, en la liberación del sujeto y experimentar la autonomía. También es posible pensar el espíritu de lucha como una forma de poder de hacer para trascender los valores impuestos por la sociedad y por consiguiente, pone en riesgo la trascendencia de las normas sociales como formas de control. Desde luego que muchos sujetos tienen miedo de sí mismos y por eso se refugian en la moralidad, la religión y las normas sociales para tratar de huir de sí mismos, aunque no siempre lo logran.

El espíritu malo aquí no puede considerarse como lo patológico en términos sociológicos, se trata más bien de ese poder de los cuerpos que se ha potenciado en sus relaciones en la vida cotidiana. El espíritu malo puede ser la cualidad de las fuerzas que en la cultura maya es reconocida como fortaleza, habilidad, astucia, valentía, arrojo, arrogancia, orgullo, dignidad, entre otros adjetivos que se le pueden agregar. Todas estas son cualidades que constituyen al sujetos en el espacio subjetivo producido por las relaciones entre cuerpos y en donde la subjetividad se actualiza diariamente como parte del cuerpo colectivo.

Es muy significativo cuando los mayas se refieren al espíritu bueno que está en la derecha, mientras que el espíritu malo está en la izquierda, pues es el principio del pensamiento de la diferencia. El espíritu bueno es fiel al cuerpo, ya que no lo abandona, es tranquilo, conformista, acepta la posición que le tocó vivir, es fiel a su amo y su jefe, ya que sólo se reconoce a través de él. En tanto que el espíritu malo es la subjetividad con síntesis

disyuntiva¹⁰⁷, que resulta de enfrentar una multiplicidad de formas de vida. Tal es el caso del vagabundo que vive experimentando con varios tipos de vida, el migrante, el tatuado, el rapado, el de pelo largo, las prostitutas, las madres solteras, entre otras formas de acción fuera de las normas y consideradas por la sociedad como lo diabólico, lo que causa ruido, mientras que los sujetos sólo experimentan y afirman su diferencia.

Esta consideración de lo diabólico, al igual que dios entre los mayas, no está relacionado con el Diablo contrario a Dios, no se trata de la polarización entre lo bueno y lo malo, entre hombre y mujer, entre indio y español, entre lo positivo y lo negativo. Este pensamiento es el principio de la diferencia, pues son concepciones paralelas y no tienen punto de comparación, ya que cada uno tiene sus propias particularidades. Para entender la diferencia no podemos tomar la identidad como centro. De hecho, para Nietzsche, el eterno retorno es el principio de la reproducción de la diversidad y es la repetición de la diferencia¹⁰⁸. El eterno retorno no es el retorno de lo igual y de lo idéntico, ya que no describe la naturaleza de lo cual retorna, pues el hecho de retornar es para que sea diferente. Parafraseando a Wammack, el eterno retorno es la síntesis de la diferencia de las fuerzas y podría pensarse como síntesis de la diversidad, por lo tanto, no depende de un principio de identidad.

Para Deleuze existen diferentes personalidades y fuerzas que afirman su existencia y al mismo tiempo su diferencia. Para saber de qué tipo de personalidad estamos hablando es necesario preguntar ¿qué quiere la voluntad que quiere?, pues un tipo de fuerza sólo puede estar determinado a través de lo que quiere la voluntad. Si hablamos de un ser humano como un conjunto de fuerzas activas y re-activas, la diferencia está en que las fuerzas activas llevan al ser humano a actuar, mientras que en Nietzsche, el ser humano donde predominan las fuerzas re-activas son del tipo de *ressentiment*. En otras palabras, el

¹⁰⁷ Para tratar la cuestión de la subjetividad disyuntiva Byrt Wammack (ob. cit:158-162). retoma el trabajo de Leibnitz.

¹⁰⁸ Gilles Deleuze, (ob. cit: 46).

tipo de *ressentiment* es el tipo de hombre que no re-actúa, sino que re-acciona y por lo tanto su reacción no es actuada, pero si es sentida. Basado en estos tipos de fuerza, los individuos con fuerzas pasivas son aquellos que re-accionan con inactividad. En tanto que los individuos con fuerzas activas re-actúan y por lo tanto, sus acciones van erosionando las reglas y normas sociales. No es lo mismo re-actuar que re-accionar, pues re-actuar precisamente se refiere a la actuación según las circunstancias sociales, mientras que re-accionar son las acciones que responden a las situaciones específicas. Por lo general, la reacción es sancionada, mientras que la actuación permite a los sujetos actuar paralelamente a las normas sociales. En este sentido, los sujetos con espíritu de lucha son aquellos que re-actúan y ponen en entredicho las normas sociales. Mientras que la expresión *mina'an in wool*, tengo flojera es la re-acción del cuerpo y en la cultura maya es muy peligroso, pues su espíritu puede estar enfermo.

El espíritu de lucha más que voluntad de poder “deseo” es la capacidad del cuerpo para re-actuar y de esta manera su hacer lo convierte en sujeto político, ya que no dan cabida a las represiones y sanciones. Muy diferente al sujeto normal y al pasivo que re-acciona ante lo que podría dar pie a castigos, como en el caso de las rebeldías o reconocimientos de las acciones del sujeto normal. Cabe destacar que la acción política del espíritu de lucha está en el hacer que cada sujeto tiene, sin que sus acciones lo lleven a ser expulsado del cuerpo colectivo, en donde tiene el poder de afectar a los cuerpos al mismo tiempo que es afectado. Las acciones confrontativas o re-activas como el caso de los cholos, los chemos, mariguanos y teporochos, se enfrentan a las normas sociales y tienen más posibilidad de ser castigado e incluso ser expulsado del cuerpo colectivo.

La fortaleza de la que hablan mis maestros y maestras de K'anxoc está en el sujeto activo y político que siempre tiene la capacidad, la energía, el ánimo de luchar cotidianamente ante la vida, sin reparar en los posibles beneficios. El espíritu de lucha de mis maestras y maestros es la cualidad que desea la euforia de lo desconocido, de la experimentación y del azar, ya que sus acciones políticas dentro del propio espacio del

cuerpo colectivo, lo lleva a afectar las normas sociales. En tanto que el sujeto pasivo ó normal, aquél que “no puede” porque así le enseñaron sus padres, porque así lo quiere Dios, porque no se debe, porque tiene miedo, porque sus hijos se lo pueden reprochar, porque son pobres, porque tiene miedo del qué dirán, porque su esposo o esposa se puede enojar o porque no recibiría los beneficios del gobierno en el poder. Los individuos que “no pueden” se auto limitan, se minimizan, se auto castigan, se auto flagelan, se compadecen de sí mismos y se sienten miserables, pero además son los que se encargan de vigilar y castigar a los sujetos diferentes.

Cabe destacar que Nietzsche, Deleuze y Wammack se refieren a diferentes cualidades de fuerzas, por una parte, la cualidad del esclavo, que desea un amo, la cualidad que desea tristeza y la cualidad que desea resentimiento. Por otra parte, está la cualidad que desea la euforia de lo desconocido y del azar. Asimismo, podemos hablar de la cualidad del individuo que desea llegar a lo establecido como lo objetivo y lo real e el proceso de conocimiento, o de la cualidad de los sujetos que desean actuar, sin preocuparse de los beneficios o castigos que sus acciones pueden provocar. En este sentido, ¿Cuál sería la cualidad de las fuerzas del espíritu de lucha?

Una manera de pensar el “no puedo” y el espíritu de lucha, no es por oposiciones, sino a través del esclavo en la filosofía de Hegel, criticada por Nietzsche y Deleuze. En donde el esclavo se evalúa a través de las causas externas y esta convencido de que es bueno, mientras no haga nada “no puedo” y lo único que desea es lucir, pero dentro de un sistema de valores establecidos¹⁰⁹. A diferencia del espíritu de lucha de los k’axoquenses que está constituido por fuerzas endógenas y no consideran su poder como objeto de reconocimiento, el premio de una competencia ó que su poder dependa del final de una pelea o de una simple atribución de los valores establecidos que los lleve a ganar la Presidencia, controlar grupos o ser líderes. Y aunque su diferencia los ha llevado a ser

¹⁰⁹ Gilles Deleuze (ob. cit: 10).

discriminados por el resto de la sociedad, lo más importante para ellos, es que esa misma sociedad no los han podido despojar de lo más valioso que tienen, sus tierras y su cultura.

Podemos concluir en este capítulo que tanto el “no puedo” como el espíritu de lucha se corporizan como cuerpo. Para la constitución del “no puedo” o del espíritu de lucha, la voluntad de poder tiene que afirmar el deseo de constituirse como tal, de lo contrario no se constituye como cuerpo colectivo, pues el cuerpo colectivo no es inclusivo. Cabe destacar que el espíritu de lucha se constituye en el cuerpo como grados de poder que al actualizarse diariamente en la vida cotidiana se potencia. Mientras que la expresión “no puedo” ocurre cuando un cuerpo no tiene los grados de poder que pueden ser actualizado en sus relaciones con otros cuerpo. Estos grados de poder en la vida cotidiana de los mayas son *chan ko’ja’an in wool*, no tengo al cien por ciento mi poder o *mina’an in wool* lo que significa que no tengo espíritu, aliento o tengo flojera. Esto último podría ser comparado en la vida moderna o citadina con la depresión.

Como ya viene siendo una costumbre en este tipo de trabajos, tengo que cortar este capítulo esperando haber abordado la relación del espíritu de lucha con el poder del cuerpo y ahora los invito a pasar al siguiente capítulo para conocer ¿cómo es que en el murmullo de los k’angoquenses retoman los discursos de las políticas del Estado, y sin embargo, las acciones muchas veces no parecen influidas por ellas?.

Capítulo 4:

DISCURSOS, VIDA COTIDIANA Y SUJETO POLÍTICO

*¡chen bey u kaxtic u cuxtal otzilo'obó,
saansamale yan ba'al u beet ich lu najil' ua ich lu ko'ol
jach ma' tu p'atal ua mina'an bal u betej,
yoolal xan leló jajal Diose' ma tu p'atiko'on x-ma' janalí.¹¹⁰*

-- Un milpero de 72 años nacido y crecido en
K'anxoc, septiembre de 2002.

En sus discursos, los k'anxoquenses combinan elementos de la Literatura Mayor, Discurso Mayor o Historias escritas y de la literatura menor, discurso menor o historias oral. La Literatura Mayor es el discurso de autor(idades) y está dentro de los cánones del Saber, Conocer, Comprender y Entender con mayúscula, es individual e institucional. A diferencia de la Literatura Mayor, la literatura menor, discurso menor o historias orales es la obra de sujetos, cuyas palabras son inmediatamente colectivas y políticas. La literatura menor, discurso menor o teoría oral corresponde a una subjetividad diferente, en el sentido que pone en tela de juicio la trascendencia de las normas y las instituciones¹¹¹, no intenta representar a los demás y, en sus discursos, integran los murmullos de la sociedad.

En este capítulo la pregunta es ¿cómo es que el murmullo de los k'anxoquenses retoman los discursos de las políticas del Estado, sin embargo, muchas veces las acciones no parecen influidas por ellas?. Los sujetos políticos son aquellos cuyas acciones no se confrontan con las normas sociales, adoptan los elementos de otra cultura para enriquecer su propia cultura y dejan pasar lo demás, pero lo hacen desde la privacidad de la vida cotidiana, sin escandalizarse y sin levantar la voz. Esta manera de actuar del sujeto político

¹¹⁰ Los hombres del campo luchamos por la vida, diariamente tenemos cosas que hacer en la casa o en la milpa, por eso Dios no nos deja sin comida.

¹¹¹ Tal como lo hizo un poeta campechano, quien escribió un poema relacionado con los símbolos patrios, escritura donde se refiere a los significados de la bandera como mierdas en su vida..., precisamente estas son las acciones que ponen en entredicho a las instituciones. Sólo que en este caso utilizó un medio de publicidad impreso que ocasionó confrontación, ya que cayó en manos de un sujeto "normal" que se ofendió. El sujeto político es aquel que no se confronta a las normas e instituciones y por lo tanto, sus acciones tienen más incidencia en los cambios en la sociedad.

sólo podría ser comparada con lo que Foucault llama microfísica del poder o lo que Scott reconoce como acciones resistencia. Aunque, lo más adecuado es reconocerlo, tal como lo hace Wammack, como acciones de sujetos en donde su poder tiene la capacidad de afectar y ser afectado. Es decir, el sujeto político no evita experimentar con otros cuerpos, en donde desde luego es afectado, pero también tiene una capacidad de afectar, a través de sus relaciones de poder de hacer como parte del cuerpo. Las acciones de los sujetos políticos, también son línea de fuga o líneas de escape a situaciones de presión social. El poder del sujeto político se constituye a cada momento en sus relaciones con otros sujetos en la vida cotidiana y no se institucionaliza.

En el discurso menor, literatura menor o teoría oral de los k'anxoquenses han adoptado los murmullos de la sociedad, por ejemplo en la expresión *otzilo'on* cuya traducción literal de la raíz *otzil* es pobre, la gente extraña a la cultura rural lo ha traducido como pobreza. Esto es algo que han aprendido a lo largo de la convivencia de la cultura maya con la cultura nacionalistas de la sociedad mexicana y paternalista de los gobiernos, que los ha llevado a adoptar los mismos discursos para justificar sus acciones cotidianas. Siempre me ha llamado la atención cuando en los discursos políticos se refieren a la pobreza en el medio rural y sus necesidades para acabar con ella a través de programas como Oportunidades, Procampo, Comedores Comunitarios, etcétera. Pero este discurso dominante acerca del concepto de pobreza, también es avalado por los diferentes sectores de la sociedad mexicana y sobre todo cuando la ONU reconoce esos programas del gobierno como verdaderos métodos de solución de la pobreza en México.

Para mí, la expresión *otzilo'on* en el medio rural se refiere a su diferencia en cuanto a su cultura y modo de vida, pues la expresión se refiere a decir: nosotros los k'anxoquenses somos diferentes a los que viven en Tixhualactún, Valladolid o Mérida. Para una lingüista que trabaja en la misma región que yo, en el oriente del Estado, *otzilo'on* es un término que utilizaron los Mayas para autodenominarse como los caudillos en la

época de la Guerra de Castas 1848-1850¹¹². Para Wammack, o *tzilo'on* podría ser herencia de los conquistadores, sobre todo de los sacerdotes que llamaban a los indios “mis pobrecitos”. Cabe destacar que los hablantes del español en la actualidad, incluso los urbanos, aún se refieren a “pobre j’Juan, pobre xLupe, pobre señora/or, pobre niño/a, pobre muchacha/o,” entre otras expresiones, parte inconsciente de la cultura. Lo inconsciente aquí se refiere a todo aquello que no llega a la razón para regir las acciones, por ejemplo: la nostalgia imperialista en las acciones de muchos mexicanos, misma que analiza el antropólogo Rosaldo en su trabajo.

Discursos y literatura menor

Existen muchos ejemplos de discursos en la vida cotidiana de los k’axoquenses en los cuales combinan la Literatura Mayor y literatura menor, pero sólo voy a mencionar algunos casos como el de una señora de 80 años de edad (fallecida en julio de 2005), quien durante una conversación conmigo, a través de la cámara de video señaló:

Cuentan los antiguos que en la cúpula de la Iglesia de Zací (catedral de Valladolid) está escrito cómo deben portarse las personas, los hijos de Dios... En ese escrito señalan que cuando llega una visita nunca debemos guardarnos a comer, debemos ofrecerle de nuestra comida, pues hay muchas personas que cuando oyen llegar a las visitas guardan su comida. Dios castiga este mal comportamiento, pero si invitas de tu comida siempre tendrás más.

Analizando este discurso podemos encontrar que cuando esta señora habla de lo escrito por “alguien” y que está en un lugar no muy accesible, suena muy similar al discurso de los cristianos que se refieren a la palabra de un Dios que está en el cielo y que fue escrito por inspiración divina. Con este discurso en K’axoc estaríamos tentados a pensar la señora se refiere al Dios que castiga al trasgresor de las normas y bendice al que actúa de acuerdo a las normas. Sin embargo, hay que preguntarnos, ¿por qué decidieron

¹¹² Este es un señalamiento que hace Bárbara Pfeiler (1997: 267), “Las estrategias lingüísticas durante la guerra de castas: un estudio estilístico”, en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, (Esteban Krotz, coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.

sacarles una parte de sus corazones a San Cosme y San Damián, cuando estos aplicaron castigas muy fuertes, tal como hemos visto en el capítulo 2. Esto sólo puede darnos una idea de la diferencia en las concepciones de dios de una cultura a otra, pues en K'anxoc, está bien que castiguen los santos, pero no deben de ser muy duros en sus castigo. Precisamente esta diferencia en la concepción de dios entre los mayas y la religión católica occidental es lo que llamó la atención a Wammack, pues cuando en maya se refieren a dios, no se refieren necesariamente al Dios único y Verdadero como en la religión cristiana, al Dios que castiga o premia. El poder de dios entre los mayas no se concentra en un solo Dios, sino en varios dioses, como: *yum chaac* (dios de la lluvia), *yum k'aax* (dios del monte) *yum tzilo'ob* (dioses de los vientos), *yum ka'a'n* (dios del cielo), *ixchel* (diosa de la fertilidad), *aluxo'ob* y *j'balamo'ob* (dueños del monte), *juan tul* (Dios de los ganados), entre otros.

Otra historia en la cual se mezclan elementos de la Literatura Mayor y de la literatura menor o teoría oral es la de una señora de 73 años quien comentó:

Cuando mi esposo y yo fuimos a visitar a un señor grande, nos enseñó y explicó un libro en el que se habla e ilustra los diferentes tipos de castigos que reciben los pecadores, por ejemplo: una mujer que no se casa y sólo se va con el novio, sus hijos son seres no muy bien recibidos por Dios en la tierra y permanecen escondidos debajo de la hamaca de sus padres, además la mujer siempre lleva una gran cadena enredada en su cuello y entre sus piernas.

Este párrafo se refiere a la responsabilidad de una mujer, como un “deber ser” porque una buena mujer debe casarse, de acuerdo a las normas sociales, pues de no hacerlo será castigada, ella misma y su descendencia, castigo en el que no se contemplan a los varones. En el discurso se destaca que las mujeres deben casarse “como Dios manda”, pues de no hacerlo deben atenerse a las consecuencias por el resto de sus vidas y la de su familia. Todo este discurso oculta ese deseo de una persona por la otra, de la necesidad de establecer alianzas entre las familias o de la lucha por el prestigio en la población, basado en el derroche de dinero en la gran fiesta del *dzo'okol beej* o casamiento. Sin embargo, a pesar de esas amenazas de castigo que pesan sobre las cabezas de las jóvenes, a lo largo de

la historia, muchas chicas han puesto en entredicho estas normas sociales, ya que se han ido a vivir a la casa de los padres de su novio sin haberse casado antes.

También comentan los k'anxoquenses que de acuerdo al libro de los antiguos:

Una señorita es como un racimo de florcitas en botón y una vez que éstas se abren significa que ya pasó el momento en que la joven debió de haberse casado. Una chica puede rechazar una primera pretensión matrimonial, pero sus flores van brotando y si no han terminado de brotar cuando llegue la siguiente propuesta matrimonial se debe de casar, de lo contrario ya no se va a casar, porque se le acabó el tiempo.

Este mensaje que se transmite de boca en boca, de familia en familia y de generación en generación, explica el por qué las jovencitas se casan a tan temprana edad, pues está muy relacionado con la etapa de la reproducción biológica natural, que se expresa en palabras como la necesidad de que un hombre y una mujer se acompañen en la vida, ya que nadie debe vivir solo o sola. De acuerdo a mis observaciones y pláticas con los adultos, así como de mi participación en las ceremonias mayas y religiosas de las que constan las ceremonias matrimoniales, la preocupación principal de los padres y familiares de la pareja es apoyarlos para consolidar su relación. El matrimonio, en términos de cuerpos colectivos, es el ejercicio de las relaciones de poder establecidas por dos cuerpos sencillos. No debemos olvidar que el cuerpo colectivo no es una colección de partes, tampoco es inclusivo, sino selectivo, lo cual significa que no basta el deseo a constituirse, sino que lo más importante es el ejercicio de las relaciones de poder para constituirse y, en este sentido, el matrimonio es el ejercicio de la voluntad de poder, deseo a constituirse como cuerpo colectivo. Pero, las normas matrimoniales no siempre se cumplen, ya que cuando las muchachas se van con el novio antes de casarse, en el mayor de los casos provoca un rompimiento de las relaciones y exclusión del cuerpo.

Al igual que en toda la sociedad, en el medio rural hay “solterones y solteronas”, que han rebasado los 40 años de edad y siguen viviendo en casa de sus padres, porque sus relaciones de poder con otros cuerpos no potenciaron su voluntad de poder, deseo, para

casarse, sino para quedarse solo o sola. Relacionado a esta situación algunos solterones comentaron:

No me hace falta una mujer para vivir, pues únicamente complican la vida.

Por su parte las solteronas señalaron:

Los hombre sólo traen problemas, hay que atenderlos, hay que soportarlos si están borrachos, prefiero estar sola.

Es muy común escuchar discursos referidos a las solteronas y solterones, como hombres y mujeres, pero nadie habla de lo diferente a hombre y mujer, aunque es muy fácil identificar homosexualidad en los hombres, espero lo más difícil es identificarlo en las mujeres. Cabe destacar, que mientras en el medio urbano los homosexuales y lesbianas son estigmatizados y discriminados por su diferencia, pero en el medio rural son considerados como parte del cuerpo colectivo.

No se puede negar que las normas sociales forman parte del espacio subjetivo en el cual las relaciones de poder se pueden potenciar para normar y controlar las inquietudes de personas e individuos que dicen “no puedo” o cualificarse como sujetos con poder de hacer, hacer y hacer, para experimentar, vivir y disfrutar la vida. Pero en el mismo espacio subjetivo existen sujetos encargados de vigilar y castigar a aquellos que transgreden las normas, por ejemplo, una joven de 18 años hizo un comentario relacionado al matrimonio de una vecina de su misma edad:

No entiendo cómo se puede casar de blanco una chica que un mes después de casada nació su bebé, pues su novio dormía en su a casa y nadie se dio cuenta.

No podemos negar que existen acciones que tanto hombres como mujeres pueden adoptar y pueden ser buenas o malas, así como pecaminosas o no, castigadas o alabadas y precisamente la situación descrita, por una parte, nos da una idea de que las normas no siempre logran controlar los deseos y que su violación son muchísimo más frecuentes. Por otra parte, la chica que hizo el comentario corresponde a un sujeto normal o con

subjetividad conjuntiva, ya que su poder de hacer está dirigido a vigilar y castigar e intentar limitar el poder de hacer y experimentar de la otras chicas.

Al respecto de este suceso una señora mayor de 70 años comentó:

Es terrible lo que pasó, pues una chica que se casó, al mes ya estaba naciendo su bebé, porque ese muchacho con el que se casó es terrible y le hizo trampa. Pero la muchacha no dijo nada a sus padres, a pesar de que su mamá le preguntó cuál era su problema, ya que le parecía extraña, pero nunca le dijo nada.

Este discurso se basa en que “lo normal” es que las mujeres lleguen al altar puras y limpias, según la religión cristiana. Por otra parte, para la familia de una chica, “lo normal” es que si se embaraza antes de casarse es porque el chico la obligó, negando de esta manera la probabilidad de que fue una necesidad de ambos jóvenes e incluso de la propia chica, pues de hecho hay chicas con poder de provocar, así como de hacer, aunque la sociedad siempre se haya encargado de negarlo. Pero en este caso comentado, la “falta” se perdonó con el hecho de haberse casado de acuerdo a las normas y costumbres sociales, pues así lo hicieron saber sus padres, quienes comentaron:

Debido a que mi hija salió de mi casa como se debe, le estoy ayudando en sus problemas, aunque haya cometido el error de estar embarazada y no habernos dicho nada.

Cabe destacar que lo normal en K'anxoc es que las mujeres de todas las edades permanezcan en casa y sólo salgan para ir a la tienda, al molino, cuando viajan para ir a trabajar, a vender o para ir a la escuela. Por su parte, los varones son los que pueden deambular por las calles caminando o en bicicleta a cualquier hora del día y hasta muy noche. Sin embargo, vale la pena mencionar que hay niñas y jovencitas que también utilizan las bicicletas para transportarse a la tienda o a la escuela y juegan fútbol y básquetbol en las canchas municipales. También hay mujeres jóvenes que salen para trabajar como domésticas y regresan cada 15 días o cada mes, otras más que trabajan en las maquiladoras de ropa en Valladolid y viajan todos los días de lunes a viernes, así como otras mujeres que viajan a otras ciudades para vender sus prendas bordadas, así como otras artesanías elaboradas en casa.

Muchos de los discursos de los k'axoquenses en la vida cotidiana se pueden identificar con la cultura occidental, pero no significan lo mismo. Los discursos son aprendidos y repetidos, pero en la vida cotidiana existen acciones que ponen en entredicho esos discursos repetidos, ya que se trata de acciones repetidas y no de discursos repetidos. En el mayor de los casos los discursos tan repetidos se convierten en Verdad con mayúscula, tal es el caso de la prohibición de que las mujeres no puedan subir a la cúpula de la iglesia en K'axoc, pues así lo hizo saber un joven rezador:

No esta permitido que las mujeres suban al techo de la Iglesia.

¿Por qué?, le pregunté, y sólo me contestó:

No lo sé...

Es muy probable que la razón por la que no se les permite subir a las mujeres al techo de la Iglesia en K'axoc esté muy relacionada con el discurso repetido de boca en boca en la población de Tixhualactún, ubicada a 4 kilómetros de distancia. La Iglesia en Tixhualactún no tiene techo, al igual que ocurre en muchas otras iglesias del estado y cuentan que fue resultado del movimiento cristero. Lo cierto es que durante una filmación de la Fiesta en Tixhualactún le preguntaron al *Kuchnaal* o diputado, ¿por qué se cayó el techo de la Iglesia?, el diputado no pudo responder e invitó a su madre para responder y dijo lo siguiente:

Cuentan que se cayó un rayo en el techo porque habían subido una mujer y un hombre y nadie sabe qué estaban haciendo¹¹³.

Basado en este discurso en Tixhualactún puedo suponer que esta es una de las razones principales, para negarle a las mujeres de K'axoc el acceso al techo de la iglesia, ya que sí pueden subir los hombres, pero no les permiten el acceso a las mujeres. También es muy probable que sea por motivos de seguridad y de protección del edificio histórico de acuerdo a las reglas del INAH. En K'axoc la Literatura Mayor está mezclada en las

¹¹³ Esta plática es parte del Documental, "El Diputado de Tixhualactún", dirigida y producida por Byrt Wammack (1998).

historias orales y a diferencia de los que Wammack llama Literatura Mayor en su análisis, en K'anxoc se vive cotidianamente de acuerdo a la literatura menor o historias orales, en el sentido en que todos los sujetos tienen la posibilidad de experimentar y hacer por la vida, o sujetarse a las normas sociales.

Vida cotidiana en K'anxoc

La vida cotidiana es el espacio donde emergen sujetos con proyectos ético-políticos, sujetos con agencia ó sujetos con poder de hacer, hacer y hacer. La vida cotidiana no es solamente un espacio donde se realizan un conjunto de actividades que caracterizan las reproducciones individuales y la reproducción social¹¹⁴. Tampoco puede ser considerada únicamente como el espacio donde se construyen identidades mediadas por la lengua¹¹⁵. La vida cotidiana es el espacio donde se constituyen sujetos, a través de las actividades que están ocurriendo en el momento y donde la lengua ocupa un espacio importante. Además, se trata de sujetos que al actuar no lo hacen como individuos, sino que sus acciones están basadas en sus relaciones de poder con otros cuerpos y por lo tanto es colectiva.

La vida cotidiana es el espacio donde se establecen y ejercen las relaciones de poder y se constituyen los cuerpos con poder de afectar y ser afectados. Además, el cuerpo no se refiere al individuo, sino al cuerpo colectivo constituido por infinidad de otros cuerpos simples que establecen una relación particular. En este sentido, la vida cotidiana¹¹⁶ es el espacio donde se constituyen cuerpos colectivos y que a través de sus relaciones de poder producen el espacio subjetivo en donde se constituyen sujetos. El concepto de vida cotidiana aquí es muy diferente a lo que se considera como el conjunto de actividades que caracterizan las reproducciones individuales y la reproducción social. En la vida cotidiana se comunican las normas, creencias y conocimientos que forman parte de la Literatura

¹¹⁴ Véase Ágnes Heller (1998), *La revolución de la vida cotidiana* Barcelona: Ediciones Península.

¹¹⁵ En Miguel Alberto, Bartolomé (1997), *Gente de costumbre y gente de razón*. México: INI-Siglo XXI.

¹¹⁶ Ágnes Heller (ob. cit: 9).

Mayor, pero en ese mismo espacio se gestan los discursos que forman parte de la literatura menor y que ponen en entredicho las normas sociales. Esto se debe a que no todos los sujetos son afectados de la misma manera, pues de acuerdo a mi experiencia durante mi investigación de campo, muchos sujetos se limitan a decir “no puedo o no debo” y se auto limitan, mientras que otros simplemente hacen, hacen y hacen, experimentan y disfrutan la vida.

Al igual que Heller, considero que la vida cotidiana no es un espacio de alienación relacionada a las objetivaciones generadas, definitivo y sin posibilidad de cambio. La vida cotidiana tampoco es un conjunto de actividades repetitivas, tediosas, pero sobre todo para los que son conformistas, que se auto limitan, para los resignados, sufridos, renegados, entre otros. A diferencia de aquellos cuerpos que silenciosamente, en la intimidad y en el anonimato de su vida cotidiana hacen, hacen y hacen, afectando a otros cuerpos al mismo tiempo que son afectados. En la vida cotidiana se aprende viviendo, pues, mientras que unos se dedican a unas actividades, los demás están haciendo otras y de esta manera avanzan en el quehacer de la vida diaria. El hacer, hacer y hacer continuo de cada cuerpo produce cambios muy importantes en la sociedad, cambios muchas veces imperceptibles a corto plazo, pero que a largo plazo alcanzan magnitudes que ni siquiera los mismos sujetos se imaginaron.

En K'anxoc, la vida cotidiana se desarrolla, tanto en el espacio del hogar como en el espacio de la milpa, no importando dónde esté ubicado el hogar, pues el hogar puede estar en la población y en los terrenos más cercanos a la milpa. En el espacio del hogar normalmente están las mujeres, niños pequeños y ancianos. De lunes a viernes por las mañanas, los hijos en edad escolar van a la escuela, mientras que los que se quedan en casa se dedican a preparar los alimentos, crían a los animales domésticos, lavan la ropa y los trastes, limpian la casa, bordan, tejen, cosen, cuidan a los niños, a los enfermos y participan en las labores del campo. Además, casi todos urden hamacas y bordan, gustan la televisión (localismo), oyen música, hacen la tarea escolar y juegan, entre otros quehaceres. Los

hombres se dedican a las labores en el campo, ya sea de la milpa u otras actividades fuera del espacio del hogar.

Quiero destacar que la división de trabajo no es una cuestión de espacios públicos y privados o del ejercicio del poder de unos sobre otros, es más bien cuestiones aprendidas de generación en generación, que se realizan de manera inconsciente y, que está rodeada de una serie de creencias, de acuerdo a la relación del hombre como parte importante de la naturaleza. Esto no significa que tanto mujeres como hombres sean incapaces de trabajar en el campo, de preparar los alimentos y de cuidar a los hijos en diferentes etapas de la vida y circunstancias. En caso necesario los hombres guisan los alimentos e incluso preparan las tortillas, lavan la ropa y cuidan a los hijos, desde luego, cuando no existen familiares femeninos que los apoyen. Sin embargo, cuando les preguntamos ¿cuáles son sus actividades diarias?, siempre responden que sólo se ocupan de las actividades del campo. Lo mismo ocurre con las mujeres, pues cuando no hay familiares varones que se dediquen a las labores de la milpa, ellas mismas se encargan de esas labores, ya sea en caso de ausencia del esposo por la emigración, divorcio, separación u otra situación familiar. También es muy común que participen en algunas actividades durante el ciclo de la milpa, por falta de dinero para pagar o por deseo de participar en ellas. Pero cuando les preguntamos ¿cuáles son sus actividades diarias?, siempre responden que las labores de la casa, además sólo ayudan, aunque sean las directamente responsables de las labores.

El hacer de las mujeres y los hombres es un conjunto de actividades que se realizan en la vida cotidiana, en donde se dedican a las actividades reconocidos socialmente y a las actividades para su propia satisfacción como ser humano. Por ejemplo, podemos ver a las mujeres que están despiertas antes del amanecer y están preparando todo lo necesario para que los varones se vayan al campo e incluso para que ellas mismas se vayan a trabajar en las labores del campo. Desde luego que también existen aquellas mujeres que prefieren quedarse al frente del hogar y cuidando a los hijos o aquellas que prefieren dedicarse a las labores artesanales, así como otras que prefieren integrarse a los programas de gobierno

para acceder a créditos y/o subsidios. Otras más prefieren salir de su comunidad para trabajar como domésticas, como vendedoras ambulantes en las ciudades cercanas o dedicarse a las ventas de artesanías fuera de su estado, a pesar de tener hijos pequeños.

Por su parte, los hombres también tienen una amplia gama de posibilidades y deseos que los lleva a decidir qué hacer, por ejemplo: los k'anxoquenses tienen como actividad principal las labores del campo como agricultores o “milperos”. Pero también hay aquellos que emigran a trabajar a las ciudades cercanas como Valladolid, Cancún o Playa del Carmen, ya sea por temporadas de acuerdo al ciclo de la milpa, o para vender su mano de obra a los vecinos de la misma población. Otros más que se dedican a la comercialización de la producción de la milpa, del traspatio o del ganado vacuno. También hay otros que se dedican a trabajar como jornaleros en su población, así como en las labores del transporte estatal o interestatal como taxistas y con triciclos en la misma población. Pero también existen aquellos que llegan a su casa y se hacen cargo del quehacer o de los hijos, ante la ausencia de la mujer que sale a vender o que está ocupada bordando para conseguir ingresos.

Negar que tanto las mujeres como los varones participan en otras actividades propias de sus pares, van en el sentido del orden y la posición social que tradicionalmente ocupan y que por lo tanto, no la reconocen públicamente, porque lo normal es que las mujeres realicen las actividades de la casa y sobre todo “servir” a los varones. Si nos guiamos únicamente por las respuestas que nos dan cuando llegamos a hacer entrevistas, tanto mujeres como hombres, parecería que todas las relaciones entre parejas son rígidas y no existe sensibilidad. Pero vale la pena asomarse a la vida cotidiana de las familias, sobretodo cuando las mujeres salen para trabajar fuera de su hogar o para vender. Desde luego que la participación masculina en el quehacer del hogar es casi indispensable cuando se trata de familias nucleares, pues en el caso de familias extensas, por lo general, no es muy necesario. No es muy fácil entender la vida cotidiana si no tenemos paciencia y

tiempo para dedicarle, pues en la vida cotidiana la diversidad de actividades significativas ocurren muy lentamente.

En el medio rural, las mujeres se refieren a sus esposos como *in wet noj'chí*, lo que significa mi compañero, al papá de mis hijos y no al jefe de familia o jefa de la familia, como es considerado en los censos y encuestas. Esta manera de concebir a la pareja pone en entredicho la idea de que el que provee manda, pues se trata de mujeres que están resolviendo las necesidades familiares en el espacio del hogar, con los hijos, van a traer leña, elaboran artesanías y además son las responsables del cuidado, alimentación y educación de los hijos, ante la ausencia del padre¹¹⁷.

En K'anxoc, cuando cae la noche, las calles son iluminadas por las lámparas de luz cálida del alumbrado público, que están colocadas cada cincuenta metros y muchas veces los frondosos árboles producen sombras en las esquinas. Los hombres normalmente se reúnen en las esquinas de la población, para socializar sus experiencias de trabajo y los problemas relacionados con su acceso a la tierra. Sus reuniones son espacios para enterarse de lo que ocurre en toda la población y en la sociedad más amplia, pues comparten noticias de la televisión, del radio y del diario, “Por Esto”, pero sobre todo para ejercer el poder más efectiva de transmisión informativa, la que va de boca en boca. También comparten información acerca de los últimos incidentes entre las familias, problemas de las parejas, de los hijos, de los vecinos, así como de las visitas de los representantes del gobierno o trabajadores del gobierno, así como los motivos de sus visitas. Entre los temas que tratan está el de enfermedades y situaciones de los hijos en las escuelas. Las reuniones de las esquinas también funcionan como espacios para contratar ayudantes para los trabajos en la milpa. Estas reuniones de las esquinas en términos de cuerpos colectivos, son formas de ejercicio del poder y de afirmación de las redes de relaciones.

¹¹⁷ Por lo general, la ausencia del padre de la familia en el hogar se debe a sus labores en la milpa y en la sociedad moderna, a la vende la fuerza de trabajo para la que tiene que emigrar a las ciudades más cercanas y viajar diariamente, cada semana, cada quince días o mensualmente.

Las mujeres también participan en el sistema de información a través de sus encuentros con otras mujeres, durante sus salidas para ir al molino, a la tienda, para traer leña del campo, camino a la escuela de sus hijos o por conversaciones con sus vecinas a través de las “albarradas” o bardas que dividen sus terrenos.

Las familias completas se reúnen normalmente a la hora de la cena o en el desayuno, pero cuando hay emigración, las reuniones familiares generales son los fines de semana. Durante las reuniones familiares, los adultos varones y los demás miembros de la familia en edad productiva, socializan sus experiencias, ya sean de sus labores en la milpa, de sus asambleas u otras labores en la población o fuera de ella. Lo mismo ocurre con todo lo relacionado al quehacer doméstico y a las responsabilidades escolares en el caso de los hijos. Pero, las pláticas no sólo tienen el objetivo de socializar las experiencias, sino que se convierten en espacios de comunicación, ya que la familia completa escucha, opina, comenta, comparte, debate y en sus conversaciones se ponen de acuerdo en las estrategias a seguir.

En las reuniones familiares se actualizan las redes de relaciones como cuerpo, por lo tanto, cuando las mujeres, hombres y niños hablan en sus asambleas, escuela o con los vecinos no lo hacen como individuos, sino como cuerpo. Es en este sentido, el poder del cuerpo, no es una decisión personal, sino la síntesis de las relaciones de poder con otros cuerpos. El consenso es una práctica muy fuerte entre los miembros de comunidades autónomas y es aún una práctica muy común en K'anxoc, aunque el consenso no significa que todos estén de acuerdo, sino la mayoría. Esto de los consensos es una constante en las conversaciones que involucra la realización de las ceremonias y fue muy evidente durante el Convite de la Fiesta en 2005 y precisamente en esas conversaciones se expresa el deseo de afirmar las relaciones de poder como cuerpo colectivo.

La subjetividad es la parte incorpórea, lo invisible¹¹⁸, que se constituye en el espacio subjetivo que también es incorpóreo, pero donde también están las actitudes más insignificantes, a las que no se les presta atención por su banalidad. Debido a que la subjetividad se constituye en el espacio subjetivo que producen las relaciones de poder entre cuerpos, la subjetividad no depende de decisiones individuales o institucionales. En el espacio subjetivo también están las acciones cíclicas, las repeticiones, las historias orales, consideradas aburridas por lo jóvenes y como cosas de los antiguos, pero que al mismo tiempo rigen sus vidas, ya que sin eso no tendrían conexión con el cuerpo colectivo. También están los ademanes, gestos y movimientos de la cara, los ojos, las manos y el cuerpo, así, como las acciones imperceptibles que se hacen y de las que no se habla, pero que son parte importante de la subjetividad.

Esta conceptualización del proceso de constitución de la subjetividad es diferente al proceso de socialización en donde los individuos aprenden las normas sociales en la familia, en la escuela, en la religión, en las prácticas cotidianas, así como en los discursos repetidos cotidianamente. El proceso de socialización se inicia desde que nace un nuevo ser y su aprendizaje formará la base de su posterior comportamiento en su vida como adulto, como individuo racional y se olvidan de las acciones imperceptibles y que complica la comprensión de la vida cotidiana. La subjetividad es incorpórea y coextensiva al cuerpo, ya que no existe fuera del cuerpo. La subjetividad no se puede entender fuera del proceso de constitución del cuerpo y de sus relaciones de poder con otros cuerpos. Por lo tanto, cuando hablo de sujetos en este trabajo, no me refiero a personas, individuo o al Yo, sino a los sujetos que se constituyen a cada momento en sus relaciones de poder en la vida cotidiana.

¹¹⁸ Lo invisible de la cultura es lo que para Otto Schumann afecta al hombre, persona o al cuerpo. Estas afirmaciones las hizo Schumann durante un Seminario en la Unidad de ciencias Sociales, CIR-UADY, del 17 al 19 de octubre de 2005.

Viviendo la cotidianidad

Cotidianamente se experimenta la vida en el cuerpo colectivo, -aprendiendo haciendo y participando en ella, a través de los discursos cotidianos, de las festividades y de los discursos que se repiten durante las ceremonias, tanto familiares como de la comunidad-. La vida cotidiana es el espacio en el cual todos los seres establecen relaciones de poder con todo lo que les rodea y se constituyen a cada momento como cuerpos colectivos y en donde también se constituyen los sujetos con poder de hacer. Veamos por ejemplo qué pasa con el ciclo de vida de las y los niños hasta llegar a ser adultos mayores y cómo se constituyen como sujetos con poder de hacer y poner en entredicho las normas sociales, así como de crear nuevos valores que dan lugar a los cambios sociales.

NIÑAS Y NIÑOS

La vida cotidiana para las niñas y los niños k'axoquenses, al igual que para el resto de la familia inician desde la madrugada de cada día, cuando los padres se disponen a realizar sus labores ante los signos de un nuevo día. Las niñas y niños viven y experimentan la cultura desde muy pequeños, en el cuerpo colectivo donde aprenden las diferentes actividades que cada miembro realiza en los diferentes espacios del hogar y de acuerdo a su posición en la familia. Esto no tiene una explicación, pues simplemente hay que vivirlo y experimentarlo, por consiguiente, las preguntas tienen como respuesta *¡así es, así se debe, porque así lo hacían los antiguos!*, entre otras respuestas poco precisas. El espacio subjetivo de un bebé está formado por todo el cariño de la madre, cuidados y atención de todos los que ahí cohabitan (abuelos, padres, hermanos, tíos, primos, sobrinos, etc.), así como las normas de comportamiento, las prácticas, las conversaciones y, desde luego, el diseño de los espacios en el que habita, la distribución de los espacios y su uso, su relación con los objetos decorativos, utensilios de cocina y herramientas de trabajo. La individualización es la pérdida del poder de relacionarse con los padres y sobre todo con los

adultos mayores, considerándolos como los anticuados, supersticiosos y a los que hay que ignorar.

Las niñas y los niños que ya están en edad escolar, desde muy temprano se preparan para ir a la escuela, sobre todo quienes desde las 7:00 de la mañana entran a clases en la Escuela Primaria Bilingüe o en el Albergue. En el Albergue de K'anxoc se atienden a los niños y niñas en condiciones "de pobreza", pero sobre todo, atienden los casos de desnutrición¹¹⁹, ya que les sirven el desayuno y el almuerzo, pero no se quedan a dormir, tal como ocurre en otros albergues, porque sus familias viven en la misma población. A las 8:00 de la mañana entran los niños y niñas al Kinder, mientras que los menores de 4 años van al Centro de Atención Inicial Indígena. El receso en las actividades escolares es de 9:30 a las 10:00, espacio de tiempo en el que las niñas y los niños se dedican a jugar y convivir con sus compañeros. Las niñas de 12 años en adelante juegan fútbol, al igual que los niños, mientras que las niñas y los niños pequeños juegan a las carreras, en el Parque Municipal o en el patio del propio colegio. También, utilizan los juegos mecánicos que están instalados en el Parque Municipal. La hora de salida del colegio es a las 11:00 para el Kinder y para Atención Inicial Indígena y a las 12:00 del medio día para la Primaria matutina. A las 13:00 horas inicia el turno vespertino de la Primaria, al igual que los de la Secundaria, donde se labora únicamente en el turno vespertino. El edificio de la Secundaria se encuentra ubicada en un terreno situado en las afueras de la población.

Las y los estudiantes tienen responsabilidades en sus casas de acuerdo a la edad, pues los más pequeños, sean niños o niñas apoyan en las labores domésticas. Las niñas más grandes lavan la ropa, arreglan la casa, cuidan a los hermanos menores, etc., mientras que los niños varones también van a llevar el nixtamal al molino y a traer la masa, van por la leña, pero generalmente se dedican a cazar animalitos en los terrenos baldíos, juegan en la

¹¹⁹ Cabe destacar que para atender la desnutrición de los niños y los adultos mayores les dan de comer soya, carnes frías, huevos, pan y aguas de jarabes. No les enseñan a comer las comidas tradicionales preparadas con lo que se produce en la milpa o en el solar. Es muy triste asomarse a los patios de algunas casas y ver que las agría, limón, ciruela, entre otras frutas de temporada no son consumidas, ya que prefieren el agua pintada de sabor.

calle o hacen la tarea, aunque esto último es lo más difícil de lograr para los maestros, sobre todo cuando se trata de que los padres participen en las tareas. Los padres argumentan que las tareas deben realizarse en la escuela, pues para eso van a la escuela. Además, los padres no saben leer y escribir, no forma parte de sus costumbres o no entienden las tareas de sus hijos.

ADOLESCENTE

La adolescencia en el medio rural, y no es la excepción en K'anxoc, inicia a los 12 años de edad, pues a esa edad las niñas ya son consideradas “señoritas”¹²⁰ como lo señalan sus propias madres. Las señoritas deben de tener muchísimos más cuidados en su aseo personal e incluso muchas niñas abandonan el colegio. Las madres son las encargadas de enseñarles a sus hijas los cuidados que deben de tener, ya no deben de correr y brincar como cuando eran niñas. Sin embargo, en K'anxoc las chicas del quinto y sexto grados, de entre 13 y 15 años de edad, aprovechan la hora del receso en las actividades escolares para jugar fútbol en la misma cancha en la que juegan los jóvenes varones. Llama la atención ver a las jovencitas con vestidos largos y muchas veces de colores oscuros y negros corriendo tras el balón. Desde luego que es una situación muy criticada por las personas de la tercera edad, quienes comentan que las niñas y niños no se dedican a aprender a leer y escribir, sino que sólo se dedican a jugar.

Los varones dejan de ser niños un poquito más tarde en comparación con las niñas, pues a los 13 años de edad inician su “desarrollo”¹²¹ lo que también requiere ciertos

¹²⁰ Esto significa que ya les bajó la menstruación, mientras que en los varones, ya ha empezado a cambiar el timbre de su voz y a experimentar otros cambios corporales.

¹²¹ Así se le conoce a la etapa en la que los jóvenes varones inician su etapa de vida de humedad nocturna, evento que para los adultos, ya sean padres u otros adultos de la familia, es algo muy serio y para evitarle problemas de salud, al joven hay que iniciarlo con una mujer, pues de lo contrario su “desarrollo” se le puede subir a cabeza y volverse loco. En el medio rural existen jóvenes varones que sufren trastornos mentales provocados por su “desarrollo”.

cuidados y en el mayor de los casos es el motivo para dejar la escuela¹²². Tanto las señoritas como los jóvenes sufren cambios importantes durante su desarrollo, por ejemplo, es muy común escuchar a una madre platicar que su hijo se queja constantemente de dolor de cabeza, lo que para los adultos mayores es debilidad del cerebro y esto puede ser motivo para dejar la escuela¹²³. La mayoría de las hermanas mayores solamente van al colegio para aprender a leer y escribir, pues tienen que apoyar a su madre con los hermanos menores. En este sentido, una joven madre destacó:

Creo que hacen mal los padres en prohibir que las hijas que tengan la voluntad de ir al colegio y aprender, les nieguen el apoyo e intenten obligar a los hijos varones más chicos a estudiar aunque no quieran hacerlo. Yo aprobé el 5o. grado, pero ya no me permitieron regresar al colegio para terminar por lo menos la primaria y ahora mis hermanitos, ni siquiera lo aprovechan y los están obligando.

Como ya sabemos esta es una situación muy común en todo México y mucho más en décadas pasadas, en donde se privilegiaba el estudio para los varones debido a que se les consideraba como los principales proveedores y en muchos casos los únicos proveedores de los recursos económicos para la familia. Las cosas ya son “diferentes” consideran algunos, en cuanto a que se ha logrado “hacer visible” que los hombres ya no son los únicos proveedores de recursos económicos para los gastos de la familia. Además, la educación escolar, sólo sirve para aprender a leer y escribir y no para ganarse el sustento, pues el sustento está en las actividades cotidianas y no en la escuela.

JUVENTUD

Entre las mujeres la juventud llega a los 15 años de edad y entre los varones a los 17 años. Como jóvenes miembros del cuerpo colectivo, su principal responsabilidad es apoyar en las labores y en la economía, ya sea con los trabajos en la milpa o emigrando para

¹²² Vale la pena destacar que no todos los jóvenes abandonan la escuela por cuestiones económicas, tal como lo consideran los planificadores de políticas de los gobiernos. El desarrollo es otra razón fuerte para dejar la escuela, así como el desinterés.

¹²³ Desde luego que muchos niños y niñas justifican de esta manera su retiro de la escuela, porque muchas veces no entienden muy bien el español y tampoco les interesa aprenderlo.

trabajar en Valladolid, Cancún o Playa del Carmen. La jóvenes participan en las labores del hogar, bordando prendas para vender, trabajando en las maquiladoras, participando en la venta de la producción de artesanías u otras actividades relacionadas. Desde luego que también hay algunos jóvenes que se dedican a estudiar, ya sea en la secundaria, el bachillerato, así como en carreras técnicas, pero sin abandonar sus labores en la producción de los alimentos en la milpa. Son muy pocos los jóvenes que estudian la Preparatoria y las carreras técnicas, en relación a los aproximadamente 15 jóvenes que concluyen anualmente sus estudios de secundaria en la misma población.

En la vida cotidiana, los jóvenes apoyan a sus padres, hermanos y tíos en las actividades de la milpa, de acuerdo a la temporada, ya sea para la tumba del monte, la quema, la siembra, desyerbar o aplicar herbicidas para exterminar las hierbas que generalmente estorban el crecimiento de las plantas de maíz. La aplicación de herbicidas ha acabado con la milpa tradicional, donde se cultivaba todos los alimentos necesario para la dieta, tal como: chile, calabaza, una variedad de frijoles como (ibes de varios colores), camote, mañe y yuca, entre otros.

ADULTOS

La vida de adultos entre los varones inicia al casarse, entre los 18 y 25 años de edad. En el caso de las mujeres la vida de adulto también inicia al casarse a los 14 o 18 años de edad¹²⁴, pues el hecho de casarse les da la categoría de adulto en la población y dejan de ser *x'Juana* y *j'Rogelio* para convertirse en *atan tzil yetel iichan tzil* lo que en español significa “esposa y esposo”. Este cambio de adolescentes a la vida de adultos es sumamente significativo para la pareja de jóvenes, para los niños y niñas de la comunidad y desde luego que también para los padres. Los padres de ambos son los responsables de asegurar que los jóvenes sean una buena pareja, ya que la boda se celebra cuando ambos padres

¹²⁴ Pues cuando ya tienen 20 o más años de edad, ya se les considera fuera de tiempo para el matrimonio, o sea ya es una quedada o una “x-nuc niña” lo que en español significa solterona.

aceptan la responsabilidad de velar por el bienestar de sus hijos. Por lo tanto, cuando los jóvenes se casan su primer hogar (incluso puede ser el único), es la casa de los padres del varón (patrilocal), mismos que tendrán la responsabilidad directa de apoyar física, moral y financieramente a la nueva pareja.

Con la celebración de la ceremonia matrimonial de una chica y un chico, los padres de ambos contrayentes se comprometen a cuidar el bienestar del nuevo matrimonio y de los nietos. El compromiso de los padres es apoyar cuando hay problemas como: borrachera, malos tratos, celos, irresponsabilidad del hijo con el gasto familiar, así como del cuidado de los hijos. En los casos en que las chicas se van a vivir a casa de los padres de su novio, sin haberse casado antes, son violadoras las normas establecidas y por consiguiente se deben atener a las consecuencias, pues los padres comentaron al respecto:

Si le va mal a mi hija, es su problema, pues nos vio cara de perros, no nos hizo gente delante de la otra familia, por eso se fue con ese hombre, por lo tanto, aunque me entere de que la están matando es su problema...

Pero, a pesar de esta amenaza que pesa sobre las cabezas de las chicas, son pocas las que cumplen, ya que se van con el novio o se casan embarazadas, aún cuando no salgan solas o no salgan de sus casas. Al respecto un joven padre comentó:

Muy pocas muchachas se casan sin haber tenido alguna experiencia sexual, a pesar de que las cuidan mucho. Sólo que en el caso de las chicas del pueblo sí corren el riesgo de embarazarse, mientras que en la ciudad... también.

En el medio rural, embarazarse es un comportamiento asumido por los adultos como la debilidad de las muchachas por sucumbir ante las insinuaciones de los varones. Al respecto las muchachas comentaron:

Los muchachos siempre piden la prueba de amor.

Los adultos y los padres no ignoran que el acercamiento de un joven y su hija es la expresión de un deseo a constituirse como cuerpo colectivo, mismo que la sociedad debe atender inmediatamente de acuerdo a las normas sociales, pues de lo contrario la chica se puede ir a vivir a casa de los padres del joven sin haberse casado o salir embarazada. Esta

complejidad en la manera de ser, tanto de los hijos como de las hijas, fue comentada por un *J'men* y padre de familia de más de ochenta años de edad:

Cuando las mujeres no son buenas para el matrimonio y son bastante inquietas, los padres lo saben, por ejemplo, tengo un hijo que fue abandonado por su mujer, pero el padre nos avisó, pues desde que le fuimos a decir que mi hijo se quería casar con su hija, él nos comentó “espero que se aquiete mi hija con tu hijo. ” De hecho el día que llevamos la comida y las cervezas para pedir a la novia, nadie estaba en casa, pero, a pesar del aviso, mi hijo se casó y después lo abandonaron. Mi nuera ha vivido hasta ahora con cinco hombres, pero no se ha quedado con ninguno. Por otra parte, mi nieta que nació de ese matrimonio y que vive aquí en mi casa ha resultado ser como su madre, pues tiene dos hijas con padres diferentes. Pero este comportamiento de las personas ya lo había predicho el señor de 130 años.

Por otra parte, tanto los varones como las mujeres que se casan siempre asumen que la mujer será la encargada de atender a su esposo, como una buena mujer, así como mantener una buena relación y ayuda mutua con su suegra. La suegra siempre espera que su hijo sea atendido de la misma manera como ella lo atendía, es decir, que no cocine, que su mujer le sirva la comida, que le lave la ropa, entre otras costumbres. Desde luego que también se espera que la mujer se embarace, pues de lo contrario puede haber problemas familiares. Cuando un nuevo bebé nace, la encargada directa de apoyar a la mujer es su madre y/o su suegra, así como el marido.

Pero los varones no tienen problemas para cocinar, limpiar su espacio para dormir y su ropa, ante la ausencia de su mujer o de las mujeres en la familia. Por ejemplo, varios emigrantes a Cancún señalaron que debido a los bajos ingresos que obtienen por su trabajo:

Yo sé preparar las tortillas, sé cocinar y lavar mi ropa, pues cuando vamos a trabajar en Cancún todo es muy caro y con lo que ganamos no nos alcanza para comprar comida y tampoco para viajar cada semana. Para ahorrar viajamos cada 15 días, preparamos la comida, torteamos y lavamos la ropa, ni modo, hay que hacerlo...

Esto nos da una idea de que las normas sociales no son tan rígidas cuando se trata de vivir la vida y de que las relaciones de poder en la vida cotidiana son mucho más complicadas.

Casamiento y cuerpos colectivos

El *dzo'okol bel* (casamiento, boda o matrimonio), es un rito de paso de la juventud a la vida de adultos y la expresión de la voluntad de poder, deseo a constituirse como cuerpo. El noviazgo es el principio de síntesis de la relación entre dos fuerzas ó jóvenes. El matrimonio es el ejercicio de las relaciones de poder establecidas entre dos sujetos con deseo a constituirse como cuerpo colectivo. Como tal, el casamiento en K'anxoc, no es únicamente un evento, sino todo un proceso de relaciones de trabajos, reuniones, conversaciones, organizaciones y un conjunto de actividades en la que participan los *J'meno'ob*, los rezadores, familiares, vecinos y amigos. Las conversaciones que conllevan el proceso del *dzo'okol bel* inician con el *k'ub mu'ujul* o petición de mano, continúan con el *k'ub janaal* el mismo día de la misa y concluye con el *k'ub* de la novia después de la misa. En el *dzo'okol bel*, no sólo se establecen las relaciones de poder entre dos familias, sino que se ejercen desde el momento en que la chica acepta que “*yan maax t'anken u tial u maaten*” (hay un joven me ha pedido que me case con él). A partir de ese momento, los padres de la chica esperan que los padres del joven lleguen para hablar del interés de ambos hijos, en formar una pareja. Cuando existe un deseo a constituirse como cuerpo colectivo, la visita de los padres del joven a la casa de la chica no se hace esperar por mucho tiempo, reunión en la que se ponen de acuerdo para llevar a cabo la ceremonia de la petición de mano.

PETICIÓN DE MANO

El *k'ub mu'ujul* o petición de mano es el establecimiento público de las relaciones de poder del cuerpo, ya que son las conversaciones relacionadas con el proceso de formación de una pareja y concluye con el *k'ub* (entrega) de la novia. Con la petición de mano se establecen las relaciones de poder ente dos familias con deseo a constituirse como cuerpo y se formaliza la relación de noviazgo, ceremonia en el que las familias adquieren un compromiso “a través de la palabra comprometida”, misma que deben cumplir, a menos

que surja un desacuerdo entre los novios. Cabe destacar que en esta ceremonia se involucran dos familias y cada una es representada por un *J'men* y un rezador, encargados de dirigir, darle seriedad y validar el compromiso de “la palabra” en las conversaciones.

Las conversaciones entre los *J'meno'ob*, los padres de ambos jóvenes, tíos, abuelos, otros familiares y vecinos están encaminados a atestiguar el compromiso de quererse y respetarse. Por lo tanto, durante las conversaciones destacan las responsabilidades del varón de querer a su esposa, entenderla, platicar con ella, satisfacer las necesidades materiales y sentimentales. Asimismo, señalan que la mujer debe querer y atender a su esposo, confiarle sus ideas, hacerle saber sus inconformidades, atender a los hijos y ayudar a la familia para llevar una vida tranquila y en paz. En las conversaciones también se señalan que los padres de los contrayentes se comprometen a apoyarlos para resolver sus problemas, sólo que los hijos deben confiar esos problemas. La ceremonia de la petición de mano consiste en hacer entrega de los obsequios a los padres de la novia, pedir por la salud de todos los implicados para lograr el objetivo principal, y para finalizar se hace el *k'ub mu'ujul* con el que se sella el compromiso.

Para dar inicio con la ceremonia del *k'ub mu'ujul* se dispone una mesa en medio de la casa de los padres de la novia y a la hora acordada llegan los padres del novio, sus padrinos, abuelos, tíos, amigos y vecinos, llevando consigo varios sacos de maíz, frijol, azúcar, cajas de refrescos y cervezas, así como anís y varias cajetillas de cigarrillos, obsequios que ofrecen a la familia de la novia. A diferencia de la “Dote” en otras culturas donde se hace la petición de la novia, en Yucatán, y específicamente en K'anxoc, se hace la ceremonia del *k'ub mu'ujul* (regalos de compromiso), en donde la familia y los acompañantes del novio entregan los obsequios que disponen encima y debajo de la mesa, ya que no cabe todo en la mesa. Sobre la mesa se disponen las botellas de anís y cigarrillos que colocan en un platito.

La ceremonia está a cargo de los *J'meno'ob*, quienes se encargan de constatar que todo esté a tiempo y luego les piden a los jóvenes que se sienten, así como a los padres,

padrinos, abuelos y otros familiares. La ceremonia inicia con la señal de la cruz y luego continúan con una serie de oraciones como el padre nuestro, dios te salve maría y santa maría, pronunciados en español por el rezador y seguido por todos los participantes, excepto los novios. Posteriormente el *J'men*, representante de la familia del joven, se dirige al *J'men*, representante de la familia de la novia, para hacer la entrega de los obsequios a través de una serie de conversaciones y oraciones en las que invocan a las santas y santos, tanto de la religión cristiana como los dioses paganos. La recepción de los obsequios está a cargo del *J'men* representante de la familia de la novia, quien acepta los obsequios a nombre de la familia que representa, a través de otra serie de oraciones y conversaciones. Una vez que los *J'meno'ob* terminaron de tratar los diversos temas relacionados con el compromiso de ambas familias, ceden la palabra a los padres y otros familiares, momento en el que todos hablan al mismo tiempo, pero son conversaciones en las que tratan los temas relacionados a los deberes y obligaciones de ambos jóvenes. La primera parte de las conversaciones entre padres, padrinos y familiares concluye cuando los *J'meno'ob* lo indican. Durante los recesos se convida a los asistentes con anís y cigarrillos hasta completar un total de tres rondas.

Para continuar con la ceremonia se colocan sobre la mesa, ruda, una cruz, anís y cigarrillos, el rezador se encarga de rezar, rezar y rezar, inmediatamente después los *j'meno'ob* retoman las conversaciones relacionadas al tema de las responsabilidades de los padres de ambos jóvenes contrayentes del compromiso matrimonial. En el segundo receso, nuevamente se convida a los asistentes y participantes con anís y cigarrillos, al mismo tiempo que conversan todos a la vez. La tercera y última parte de la ceremonia es el *k'ub mu'ujul*, que consiste en la entrega de las prendas de oro, cadena, pulsera y/o aretes a la novia, misma que se hace a través de otra serie de rezos y conversaciones, donde todos participan nuevamente. La ceremonia de la petición de mano inicia alrededor de las 10 de la mañana y concluye a la 2:00 de la tarde. Durante mis pláticas con los padres de los novios y otras familias, la chica es la que propone la fecha límite de tiempo para que se

realice la ceremonia religiosa, la que puede ser seis meses o un año después de la petición de mano. En este caso que video grabé, la ceremonia de la petición de mano que se realizó en septiembre de 2004 y se casaron en julio de 2005.

De acuerdo a mi participación en la ceremonia, así como a las conversaciones que sostuve con los involucrados, tanto la petición de mano, como la entrega de la comida a los padres de la novia y la entrega de la novia, es la manera por la cual los padres, los familiares, tíos, padrinos, abuelos, entre otros familiares, establecen y reafirman sus relaciones de poder como cuerpo colectivo. Hay que destacar, que precisamente estas situaciones consideradas en el mayor de los casos banalidades, son las que permiten hacer, hacer y hacer a los sujetos que se constituyen a cada momento como cuerpo colectivo. Al parecer los jóvenes se limitan a escuchar y en algunos momentos a sonreír nerviosos, rehuir la mirada de los adultos e incluso comportarse con cierta indiferencia. Sobre todo en el momento en el que todos los asistentes participan hablando, hablando y expresando sus opiniones al respecto. Sin embargo, todas estas prácticas y ceremonias son reproducidas en el cuerpo colectivo y forman parte del espacio subjetivo en donde se constituyen como sujetos los k'axoquenses.

Para finalizar la ceremonia de petición de mano, los *J'meno'ob*, se saludan a través de la cruz representada con los dedos índice y pulgar de la mano derecha, misma que juntan con la cruz de los otros participantes y luego la besan en señal de respeto. Cabe destacar que los jóvenes novios también participan en este saludo, con el cual concluye la ceremonia. Esto sólo significa el inicio de las conversaciones, pues al mismo tiempo se comprometen a concluir las más adelante.

CEREMONIA DEL CASAMIENTO

El *dzo'okol beel* es el día en que se lleva a cabo el *k'ub janaal* (entrega de comida a los padres de la novia), la misa, el *k'ub* de la novia y la fiesta de celebración de la unión

matrimonial. Para las chicas casarse resulta un azar, pues nunca saben si lo van a lograr y si lo logran, queda pendiente saber si su compañero será buen hombre o si va a ser un *k'ak'as maak* (hombre malo). Desde luego que los jóvenes también se preocupan de las malas mujeres para el matrimonio, aunque lo más común es que las mujeres hablen de los malos hombres. Lo normal es que las muchachas sean tímidas, aunque esto no significa que sean así en todos los casos. La timidez se refleja en un “no” contundente ante las pretensiones de un chico, pero muchas veces el silencio ha dado la posibilidad de que el pretendiente llegue a casa de los padres para entablar las conversaciones acerca de su deseo a constituirse como cuerpo colectivo. Un ejemplo de esta situación lo ilustra una madre de 75 años de edad, quien vivió la experiencia con su única hija, experiencia que relata de la siguiente manera:

Cuando llegaba a mi casa el muchacho que ahora es mi yerno, mi hija se escondía detrás de la puerta o se acostaba en su hamaca y no se movía ni decía nada. Mi esposo y yo, le decíamos al muchacho que estaba dormida. Varias veces llegó el joven con sus padres, pero mi hija no decía nada.

Un día le dijo mi esposo a mi hija, “ya me fastidié de que venga ese muchacho y no dices si te quieres casar con él o no, pero si no te casas con él aunque venga otro no te voy a casar tampoco”. ¿Por qué no me dices que quieres hacer para que yo se lo diga?. Mi hija le dijo a su padre “está bien me caso con él, pero Yo no se lo quiero decir, tú se lo vas a decir; tampoco quiero que me lo pregunte porque no voy a decir nada.

Cuando llegó el día en que regresaría el muchacho, mi marido le dijo nuevamente a mi hija “va a llegar de nuevo ese hombre ¿es seguro que te casarás con él?, porque no quiero decir algo que después no se cumpla y me dejes en vergüenza”. Entonces mi hija le dijo “sólo hablo una vez y lo que te dije es así y seguro, pero tú se lo vas a decir, ya te lo dije”.

Nosotros vivíamos en el rancho, entonces el día de la visita del muchacho, mi marido tenía que ir al pueblo, pero cuando recordó la cita con el muchacho mi hija le dijo “vamos, si le interesa, él nos debe de buscar”. El muchacho nos encontró en la casa y le dijo a mi esposo “sólo vine a preguntarles que piensan respecto a la plática que hemos iniciado, porque no me dijeron que sí, pero tampoco que no”. Mi esposo le dijo ¿dónde están tus padres?, el muchacho le dijo “si me dicen que sí, los vuelvo a traer, pues han llegado muchas veces pero nunca dijeron que sí, pero si es seguro les digo que vengan nuevamente”. Entonces mi esposo le dijo “ya dijo mi hija que sí” y el muchacho contestó “entonces voy a traer a mis padres.”

Llegaron los padres de mi yerno y fijaron la fecha para la boda. Yo estaba muy triste y lloré mucho. Antes de que mi hija se casara, le regalaron una cadena de oro con tres escudos, pero no se lo puso cuando se vistió para casarse y dijo “no voy a usar algo que no he ganado, no he trabajado con ese hombre y no lo he ganado, ¿cómo lo voy a usar?, yo uso mi cadena.

Después de que se casó mi hija me quedé pensando “ojalá que la maltrate su esposo para que regrese conmigo. Pero ahora pienso, ¿cómo se me ocurrió pensar mal?, ¿cómo voy a desear que golpeen a mi hija sólo para que regrese conmigo?”. Ahora mi hija ya no es tímida, ahora sale a vender y aunque su esposo no esté de acuerdo porque no se queda en casa, no se enoja.

Como se puede notar, no todas las chicas son tímidas como en el caso comentado. También hay mujeres muy platicadoras como el caso que les presento a continuación, una chica que le agradaba vestirse bien, bailar, bordar y salir de su casa para ir a visitar a su familia, misma que comentó su experiencia de soltera así:

Me estaba enamorando un chico de Tixhualactún (a veinte minutos de K'anxoc caminando) y de pronto me dijo que quería que me fuera con él y que después compraría un terreno aquí en el pueblo para que construyéramos nuestra casa para vivir. Ése muchacho me seguía a donde fuera y un día fui al baile en Tixhualactún y me preguntó que si era seguro que me fuera con él esa noche, ya que me esperaría en la plaza principal, y le dije que sí. Pero, cuando llegué a casa no salí para nada de nuevo y creo que se quedó esperando.

Mi actual marido es bueno y me llevo muy bien con él, a mí me gusta platicar, incluso cuando se casó ése que fue mi novio nos invitó a la boda, pero no fuimos y mi marido me dijo después ¿sabes quién se casó?. Yo le dije que no, entonces me dijo “el que fue tu novio” y le dije “tú no quisiste que fuéramos para comprarle su regalo”.

Mi marido, me quiere mucho, aunque soy platicadora, y desde que me separé de la casa de mi suegra, cuando llega y oye llorar al niño más chico me dice “dale su chuchú al bebé, yo voy a preparar la comida”, hasta mi abuela me dice ¿y cómo te sientes cuando te dice eso tu marido?, y le digo “me pongo muy contenta, porque eso me demuestra que me quiere, aunque yo sea platicadora”.

Mi hermana mayor, no es platicadora, pues es una chica muy especial y siempre le dijo al que ahora es su esposo “sólo vamos a platicar en el baile, no me gusta que vengas conmigo, no me gusta que me sigan a mi casa”. Cuando se iba a casar le dijo al que ahora es su esposo, delante de sus padres “está bien, sí me caso, pero si prometes delante de mis padres que no me vas a pegar, que no vas a ser celoso y no me vas a maltratar”. La respuesta fue, “nada de lo que no quieras te va a pasar” y hasta ahora viven bien y se llevan muy bien.

Como podemos apreciar en los párrafos inmediatamente anteriores, no existe una sola manera de conceptualizar las actitudes de las chicas frente al *dzo'okol beel*. Normalmente comentan las mujeres, “el matrimonio es una suerte y no todas las mujeres tienen la suerte de casarse como debe de ser”. En K'anxoc, estar casada no significa cargar con una cruz, como muchas veces se ha expresado en otros espacios sociales, pues para eso están los padres, padrinos, familiares, vecinos y amigos, de acuerdo a las conversaciones de los *J'meno'ob*, durante el *k'ub mu'ujul* o petición de mano, el *k'ub janal* o entrega de comida a los padres de la novia y en el *k'ub* de la novia. Vale la pena recordar que no sólo los hombres salen malos para el matrimonio, también las mujeres pueden resultar flojas para atender a su marido e incluso pueden cambiar a sus maridos por otros hombres.

Pero volviendo a la ceremonia del *dzo'okol beel*, una vez cumplido el plazo acordado entre las familias para la realización de la ceremonia matrimonial, los padres del novio realizan otra visita a los padres de la novia para hablar de la fecha para la realización de la ceremonia religiosa. Todas las ceremonias matrimoniales k'anxoquenses se llevan a cabo en la ciudad de Valladolid, a donde tienen que transportarse una media hora antes de la misa católica. La fecha entre los familiares se puede modificar de acuerdo a los reglamentos de los sacerdotes de la iglesia católica en la ciudad de Valladolid (*Zacŕ*).

Cabe destacar que los preparativos de la ceremonia religiosa inician con varios meses de anticipación, ya que para la boda religiosa tienen que entregar constancias del bautismo, la confirmación y la primera comunión, para realizar los trámites necesarios. La mayoría de los k'anxoquenses son muy respetuosos de los reglamentos de la Iglesia. La madre es la responsable directa de que las niñas y los niños cumplan con todas estas normas, que implican todo un proceso de aprender a rezar y de repetir los mandamientos, hasta que aprueben su examen y les otorguen sus comprobantes. Una vez que se han cumplido con los requisitos, ya fijan la fecha de la ceremonia civil e inician sus pláticas prematrimoniales, en las que aprenden todo lo relacionado a su compromiso matrimonial como mandamiento de la Iglesia. Una vez que han cumplido con los requisitos para las

ceremonias civil y religiosa, así como la fecha definida, se ocupan de las compras del: ajuar completo de la novia, la vestimenta del novio, la organización de los pajes, damas y chambelanes. Asimismo, preparan una serie de bailes de waltz con coreografías, mismos que ejecutan los recién casados, sus damas y chambelanes durante la fiesta matrimonial. Dos semanas antes de la celebración de la misa se distribuyen las invitaciones impresas a todos los parientes, amigos y otros invitados.

K'UB JANAL

El día de la celebración de la misa matrimonial, alrededor de las tres de la tarde se lleva a cabo el *k'ub janal* o entrega de la comida a los padres de la novia, misma que es realizada por el padre del novio, parientes y amigos. El *k'ub janal* consiste en llevar un traste grande de comida, acompañado de varias cajas de cerveza, refrescos, anís y cigarros y la entrega está a cargo del *J'men*, representante de la familia del novio. Para hacer el *k'ub janal* o la entrega de la comida, se dispone una mesa en medio de la casa, donde se colocan el traste de la comida, algunas cajas de cerveza y las cajas de refrescos. Antes de iniciar los rezos se convida a los familiares y visitantes con cervezas, refrescos, cigarrillos y anís. La entrega y la recepción de la comida, así como de los otros obsequios está a cargo de los *J'meno'ob*, ambos representantes de la familia, quienes rezan y conversan todos los asistentes participan en las conversaciones y para finalizar los *J'meno'ob* señalan las obligaciones de los padres relacionado con los hijos. Por cierto, los jóvenes directamente implicados en la ceremonia matrimonial están ausentes durante esta ceremonia del *k'ub janal*. Para concluir la ceremonia, todos los presentes se saludan de acuerdo a la costumbre, con la cruz representada con los dedos índice y pulgar de la mano derecha, misma que unen con la cruz de las demás personas y posteriormente cada quien besa su propia cruz.

Posteriormente ofrecen la comida a los familiares y visitas que llegan a la casa, mientras que la novia se prepara para vestirse y encaminarse a la Iglesia, pues hay que recordar que se tienen que transportarse a la Iglesia de la ciudad de Valladolid, lo que les lleva aproximadamente 15 minutos. La novia se encarga de encontrar a su peinadora y la encargada de apoyarla en su arreglo personal, desde luego que se espera que la madrina sea la encargada de ayudar a la novia a vestirse, así como de dirigir los preparativos y apoyar a sus ahijados durante la misa.

LA MISA

De acuerdo a mi participación en la grabación de dos misas matrimoniales, los jóvenes contrayentes sólo siguen las indicaciones de los demás participantes, padrinos, padres, familiares y el cortejo matrimonial (damas y pajes). Mientras ocurre el sermón del cura, los novios tienen la mirada fija en lo que hace, pero no hablan, no rezan, sólo miran y miran y si me acerco mucho para tomarles fotografías se quedan fijos en la cámara. Según comentarios de los pobladores de K'anxoc, los jóvenes contrayentes no saben lo que tienen que hacer durante la ceremonia, pues nunca se preocupan por averiguar qué tienen que hacer. La ceremonia transcurre y las indicaciones del cura tiene que repetirlo hasta tres veces, ya que, tal vez no están prestando atención o no entienden lo que dice el cura en español. Al concluir la misa, la novia lleva su ramo al altar y ahí espera que le tomen fotos con su esposo y familiares. Nuestra participación es para video grabar la ceremonia de la misa, pero sobre todo de la fiesta. Cabe destacar que todos los demás preparativos, como los alimentos y los adornos no son tan importantes, pero cuando los ven incluidos en el video final, lo disfrutaban mucho.

K'UB DE LA NOVIA

Una vez que los recién casados por la Iglesia regresan nuevamente a K'anxoc, primero visitan la casa de los padres de la novia, donde llegan sus familiares e invitados para dejarles sus regalos y donde les ofrecen refrescos, algunos alimentos y pastel. Para esto, los recién casados se sientan alrededor de una mesa para esperar a sus invitados y familiares, posteriormente se trasladan a la casa de los padres del recién casado. Cuando la pareja llega al lugar de la fiesta son requeridos para llevar a cabo el k'ub de novia o entrega de la novia a su esposo y hablar de la responsabilidad principal de los padres del recién casado y suegros de la recién desposada. Esta ceremonia es realizada por los *J'meno'ob* representantes de cada familia e invitados para participar en las conversaciones y con esta celebración los *j'meno'ob* dan por concluido un compromiso que iniciaron, por lo menos seis meses atrás.

LA FIESTA

Al concluir la entrega de la novia a la familia del novio, los *j'meno'ob* dan por concluida su labor en las conversaciones del *dzo'o'kol beel* o boda. Acto seguido, tanto los recién desposados como los padres, padrinos y familiares se disponen en un presidium instalado en la calle, enfrente de la casa, donde cierran al tráfico toda la calle, ponen mesas con manteles y sillas para los invitados. Cuando empiezan a llegar los invitados se les ofrece cervezas, pero no ofrecen botanitas, sólo cervezas y refrescos. La fiesta inicia alrededor de las 10:00 de la noche y es amenizada por un grupo musical, un tecladista o un equipo de luz y sonido. El presidium se encuentra adornado con manteles y una cantidad importante de pasteles. Todo parece indicar que los pasteles son símbolo de prestigio, pues pueden haber hasta diez o quince pasteles y durante la comida se distribuyen entre cinco y siete, pero los demás desaparecen de la mesa. Una vez que los recién casados, padres y padrinos ocupan sus lugares para presidir la Fiesta, empieza el desfile de los invitados para entregar sus regalos y a cambio reciben un recuerdo de la boda. Este desfile y recepción de

recuerdos tiene una duración de hasta dos horas. Al concluir la recepción de regalos se lleva a cabo el brindis con sidra, brindis al que se solicita la participación del público.

Acto seguido se invita a los recién casados para pasar a la pista de baile, momento en que inician el baile del primer waltz, en el que participan sus damas y chambelanes. Inmediatamente después invitan a la pareja a bailar otro waltz e invitan a los padres, padrinos y familiares para acompañar a los recién casados, así como al público en general. Al mismo tiempo que bailan el waltz, se da inicio al servicio de la comida, cervezas y refrescos. En este servicio participan familiares de ambos contrayentes, así como amigos. Una vez que termina el baile del waltz, se invita al público a bailar hasta que amanezca. La Fiesta continúa al día siguiente, sólo que en esta ocasión participan familiares y amigos, quienes apoyan en la limpieza de la casa y de todos los utensilios que utilizaron.

La familia y los hijos

En este mismo orden de ideas, los hijos en el matrimonio son una bendición de Dios y por lo tanto, no debe ser intervenida la naturaleza. Lo que tampoco se ha respetado, pues los programas de planificación familiar ya se están resintiendo. Aunque el promedio de hijos es de 5 en cada familia, para los programas de control familiar es aún un promedio muy alto. Al respecto una abuela de más de setenta años de edad comentó:

Una mujer debe tener todos los hijos que su propio cuerpo requiera, pues es una parte muy importante de su salud, de lo contrario, las mujeres que no permiten que su organismo funcione normalmente se sienten mal, porque están interfiriendo la naturaleza.

Cuando las mujeres se someten a tratamientos para evitar a los hijos, se quejan de dolor de cuerpo, les da dolor de cabeza, tienen baja la presión, se engordan, entre otras afecciones. La concepción de un bebé es buena suerte para las mujeres y una bendición de Dios para las familias. Cuando no hay hijos es mala suerte para las mujeres y esto puede ser castigado por los maridos y desde luego la familia de parte del marido y la sociedad en

general. Cuando no hay hijos, casi siempre es culpa de la mujer y por lo tanto su familia lo ve con resignación, pues se sienten culpables. Una señora de 47 años de edad, que ya es abuela comentó al respecto:

Yo tuve 9 hijos vivos y se me murieron 5, nunca hice nada para evitarlos, pues los hijos son una bendición de Dios. Mi segunda hija casada tiene 4 hijos, pero me ha dicho que ya no quiere más y desea utilizar medicinas para evitarlos, pues dice que salen muy caros los niños. Sí es cierto que salen caro los niños ahora, pero eso de estar tomando pastillas puede tener consecuencias posteriores en la salud y, además, si su marido quiere tener más hijos, ¿que va a hacer?, si él es quien los mantiene.

Otra abuela de casi 80 años de edad destacó:

Yo tuve solamente cinco hijos, pero sólo viven dos, pues los demás se murieron cuando ya eran grandes. Por eso no entiendo a mi nieta cuando me dice que no quiere tener más hijos. Siempre se deben recibir los hijos que Dios le da a una mujer y Dios sabe hasta cuántos podemos atender, ya me ves a mí que sólo tuve cinco y tres se me murieron.

Los bebés son unos angelitos de Dios y él decide cuantos nos va a dar prestados. Si se mueren de pequeños, es porque no eran para la tierra, sino para la gloria de Dios. Asimismo, la vida es otorgada en préstamo y todo lo que se hace por conservar la vida es porque Dios da todos los medios para hacerlo, pues cuando alguien se muere, es porque Dios así lo quiso y siempre hay que aceptar la voluntad de Dios, aunque muchas veces duela y sea difícil.

Los hombres no se embarazan, pero esto no significa que las mujeres sean las únicas responsables de su embarazo, por lo tanto, muchos varones no están de acuerdo en que las mujeres sean las únicas en decidir si se embarazan más o no. Los hombres reconocen su participación en los embarazos de sus esposas y están pendientes de lo que ocurre cuando no hay embarazos. Los hombres también quieren mucho a sus hijos y a su esposa, pero de acuerdo a su posición en la sociedad y desde luego que hay excepciones relacionadas con el machismo y otras cuestiones culturales, que desde una perspectiva ajena a la cultura y fuera de su contexto se lee como maltrato y violencia. Tal como hemos podido leer en párrafos anteriores, así como las lecturas que haremos más adelante, la convivencia en pareja es muchísimo más compleja y difícil de determinar, pues siempre

habrán detalles que se pierdan, pero que explican lo que en el mayor de los casos resulta inexplicable.

LA VIDA EN PAREJA

De acuerdo a los discursos de mis maestras y maestros, son muchos los incidentes que se viven a lo largo de una vida en pareja, muchos de los cuales son satisfacciones y otros son sufrimientos, ya sean con la pareja o con los hijos. Hay muchos hombres malos y otros buenos, pero también hay mujeres buenas y otras que son malas. Los hombres malos son aquellos celosos que llegan borrachos reclamando a su mujer, por chismes. Aquellos que no cumplen con la manutención de la familia y los que abandonan a la mujer con sus hijos. Las mujeres malas son aquellas celosas, las que no cumplen con la preparación de la comida para la familia o no regalan comida a los familiares de su esposo y prefieren tirarla. Otras mujeres malas son aquellas que dejan a su esposo y se van con otros hombres o aquellas que aún viviendo con su marido tienen amantes, así como aquellas que abandonan a sus hijos. No habrían hombres con amantes, si no hubieran mujeres que les dieran la posibilidad de ser sus amantes y no habrían hombres infieles, si no hubieran mujeres infieles. En este sentido, una señora mayor comentó su experiencia al respecto:

La vida en pareja no es fácil. Es malo pelearse, pero cuando el hombre se lo busca a “una” tiene que defenderse. A mí siempre me platicaron que mi esposo estaba metido con una señora de un “timbirich” (pequeño puesto o tiendita), pero yo siempre les contesté que ¡mientras me mantenga no me importa que mantenga a otra!. Pero un día llegó borracho a casa y empezó a insultarme hasta que me enojé y le empecé a contestar. Mi nuera me dijo “no le contestes suegra porque te puede pegar”, entonces le dije a mi nuera “yo también me puedo defender” y agarré un palo y me paré junto a la puerta de la cocina preparada para defenderme. Pero siguió mirándome a los ojos e insultándome, entonces le contesté diciéndole “no te di lo que tomaste para que vengas a insultarme, además ya sé que tienes mucho tiempo viendo a esa mujer y que le ayudas mucho en sus gastos”. Inmediatamente se calló la boca y se fue a dormir y nunca más me volvió a decir nada al respecto. La señora que visitaba tenía una manía de recibir a muchos hombres en su casa y por eso la abandonó su marido, pero le mandó otra mujer a su marido y ella vive con otro.

Asimismo, no podemos dejar de señalar que en muchos casos los golpes a las mujeres esposas resultan de un enfrentamiento con sus maridos, pues lo que se aconseja en casos de maridos borrachos es alejarse o mantenerse callada cuando llega el borracho. Sin embargo, hay muchas mujeres que se ponen a discutir con ellos hasta que llegan los golpes, por ejemplo una suegra me comentó:

Un día llegaron mis nietos a decirme ¡abuela mi papá esta enojado y le está pegando a mi mamá!, inmediatamente fui a verlos y le dije a mi hijo “no debes maltratar a tu mujer, porque estabas seguro cuando me dijiste que te querías casar con ella y ese compromiso es hasta para cuando te mueras” y mi hijo me escuchó sin decir nada.

Pero después mi hijo me platicó que a mi nuera no le agrada que él viaje a Valladolid y se emborrache, y por eso, aunque traiga comida para ella y para sus hijos, siempre su actitud es de no recibirlo y enfrentarse a discutir con él.

Entonces le dije a mi nuera ¡tú eres la que provoca la situación, qué te importa que se emborrache si te trae cosas para la comida y no está peleando contigo, tú tienes la culpa de que se enoje y empiece a hacer cosas, tú lo provocas y la próxima vez no te voy a defender!.

Los golpes pueden resultar peligrosos, ya sea para las propias mujeres o para los familiares que lleguen a defenderlas, por ejemplo:

Un joven taxista embarazó a una chica que trabajaba en una de las maquiladoras de Valladolid y al enterarse del embarazo se negó a hacerse cargo. La chica se fue a casa de sus tíos en Playa del Carmen, Quintana Roo y tuvo a su bebé. El padre del joven taxista decidió que su nieto viviría en su casa y así fue. Pero un día llegó borracho el joven taxista y empezó a pegar a su mujer, entonces el padre entró en defensa y recibió un golpe que lo dejó inconsciente por un buen rato, pero se repuso en el hospital. Ante el incidente, el joven taxista decidió ir a trabajar en Cancún y nunca regresó a ver a su mujer y madre de su hijo.

Para los hombres es delicado hablar de una mala relación de pareja, pero sobre todo cuando se trata de un caso de abandono o de infidelidad de su esposa. Resulta muchas veces más fácil para las mujeres hablar de la infidelidad de los varones y de su propia infidelidad. Sin embargo, ante la salida intempestiva de mi ayudante de investigación de la población de K'anxoc, su actitud dio lugar a comentarios como:

Esa chica tiene complicaciones con un hombre, en su actitud y en su mirada se podía leer que no estaba tranquila aquí.

Otro señalamiento que me hizo otro señor sobre el mismo caso fue:

Hay mujeres que por un hombre pierden la cabeza y ya no les importa nada más y son capaces de dejar sus compromisos de trabajo, abandonar su vida familiar e incluso a sus hijos.

Asimismo, existen mujeres golpeadas que no lo denuncian, muchas veces por temor a represalias familiares y otras por el qué dirán en la comunidad o por alguna otra razón. Cabe destacar que en K'anxoc, no es significativo el caso de mujeres golpeadas y maltratadas, pues los matrimonios jóvenes son patrilocales y cuando los matrimonios ya son maduros y se apartan de la patrilocalidad, los hijos ya son grandes y capaces de defender a sus madres. En caso de padres golpeadores, los hijos mayores defienden a la madre e incluso se han dado casos de divorcios. Sólo son golpeadas aquellas mujeres que lo permiten y se quedan en casa sin denunciarlo e incluso piden a sus hijos y familiares que no se metan. En estos casos, muy pocos por cierto, las demás mujeres, los familiares, otros pobladores de la comunidad y autoridades municipales, lamentan la situación, pero saben que no pueden hacer nada sin una denuncia. Esta complejidad de relaciones en la vida cotidiana y la manera en que se vive la diferencia, sin tomar en cuenta las banalidades de la vida cotidiana, se puede considerar como acciones de maltrato y violencia, pero qué pasa en los casos como el que me contó otra antropóloga, acerca de su abuela:

Nunca entendí, porque cuando llegaba mi abuelo a su casa y se acostaba a descansar, mi abuela llegaba y empezaba a molestarlo y molestarlo hasta que se paraba mi abuelo y le pegaba, entonces se ponía a lavar la ropa muy contenta.

Esto es lo que muchos conocemos como masoquismo, sin embargo, existen algunas necesidades en los sujetos, muchas veces incomprensibles e imperceptibles, pues de no ser así nadie participaría en la representación anual de la muerte de Cristo y ni siquiera se flagelarían. Todo este proceso de vida matrimonial, de vida en pareja, como esposos y como padres nos ha llevado de la mano para conocer el proceso de constitución de los adultos mayores, con toda la gama de experiencias, conocimientos y saberes.

ADULTOS MAYORES

En la vida de los adultos mayores las mujeres y los hombres son esposos, padres, suegros, abuelos con mucha responsabilidad en la familia. Los abuelos y las abuelas no son los olvidados de sus hijos e hijas como suele ocurrir en las grandes ciudades, pues por lo general, sus hijos, nueras y nietos viven en el mismo terreno, mientras que sus hijas, yernos y nietos viven en el mismo poblado, lo que les permite estar en constante comunicación y pendientes de los abuelos. Asimismo, por lo general las hijas y nueras son las responsables del cuidado de los abuelos, pues todo depende de los que vayan a heredar.

Los adultos mayores son personas de 60 años de edad en adelante y su papel familiar es apoyar a sus hijos y nueras, así como aconsejar a los nietos con problemas de trabajo, de parejas y en el cuidado de sus bisnietos. Cuando alguien se enferma y no se alivia con remedios caseros son llevados al médico alópata, pero si no sanan, los abuelos apoyan con sus conocimientos en la medicina tradicional y tratamientos de diversas enfermedades, de acuerdo a su experiencia y si aún así persiste la enfermedad, sugiere que sean tratados por el *j'men*, curandero y/o espiritista o brujo.

La experiencia de los adultos mayores está estrechamente relacionada con la naturaleza, por lo tanto, sus conocimientos son muy importantes para el trabajo de la milpa en sus diversas etapas. El tratamiento que le dan a la tierra está derivado del tipo de suelo para realizar sus actividades agrícolas y de una gran sabiduría ante los eventos de la naturaleza, conocidos en la modernización como “desastres naturales”. Para los milperos los *chaac ik'al* o huracanes que acaban con su esfuerzo de todo un año de trabajo, son medidas que “Dios” toma para que el hombre no se sienta mucho más poderoso que él, pues por lo general los hombres olvidan que son parte de la naturaleza y se creen más poderosos. Los huracanes de septiembre de 2002, agosto y octubre de 2005 fueron comentados, tanto por mujeres como por hombres de esta manera:

Milpero 1: El huracán que vino ahora (en septiembre de 2002), no permitió que lográramos una muy buena cosecha, pero sí va ha haber algo para comer en la

milpa, además yo no siembro únicamente maíz, sino que siembro otros productos como la yuca, el mañe, el camote y con esto tenemos que sobrevivir todo el año.

Una abuela: El mal viento que nos tocó no estuvo muy fuerte, pero tiró todo el elote en el piso y aún no estaban maduros, ahora ya no van a crecer más. Pero no podemos hacer nada en contra de Dios, él lo hizo y sabe por qué lo hizo. Lo que aquí llegó no fue el Chaac Ik'aal, pues cuando se trata de eso, el viento es tan fuerte que hasta arranca las piedras del suelo, en cambio lo que nos llegó no estuvo fuerte, pues el aire estuvo arriba y no bajó, pero sí tiró los elotes en la tierra y hay muchos que todavía estaban tiernos.

Una madre: No nos podemos quejar en contra de nadie, pues Dios decidió que así nos va a castigar y ni modo, hay que esperar el otro año para ver cómo nos va a ir con nuestra milpa nuevamente. Pero Dios nunca va a permitir que nos muramos de hambre, algo tenemos que encontrar para comer.

Milpero 2: Este año tampoco nos fue muy bien en la cosecha, pues aunque aquí no pegó fuerte el mal aire, sí perjudicó en la milpa, pues rompió las plantitas y las extendió en la tierra y muchas de ellas todavía no tenían elotes maduros y sí va a haber maíz, pero no como esperábamos. Nosotros los milperos nunca podemos adivinar lo que va a pasar, el año pasado, los que sembraron atrasados en junio, tuvieron buena cosecha porque les tocó lluvia, a diferencia de los que sembramos en mayo. Este año, los que se atrasaron y sembraron en junio son los que perdieron más, pues todavía no tenían maíz sus elotes cuando se los tiraron en la tierra por el mal aire.

Esta capacidad de aceptar a la naturaleza como parte importante de su espacio subjetivo, en donde se constituye como sujeto, está basado en sus relaciones de poder con otros cuerpos. Mientras que aquellos cuyas relaciones de poder en la vida cotidiana ya no son parte del cuerpo, tienen otras expectativas en donde ésta manera de re-actuar de los sujetos ante la naturaleza es considerada como conformismo, atrasados y supersticiosos. Esta discriminación la están experimentando los jóvenes como resultado del choque entre la cultura experimentada a cada momento en la vida cotidiana y la cultura que los está acorralando a través de las políticas desarrollistas y modernista de la educación escolar y de los medios masivos de comunicación.

Sujeto y vida cotidiana

El cuerpo es vivido y pensado, como el de los k'anxoquenses, gentes que experimentan la vida desde que se despiertan con el alba, cuando la noche es interrumpida por los cantos y trinos de los pájaros que anuncian el amanecer, momento en el que las mujeres hacen el fuego que ilumina las casas y de donde empieza a salir humo. Mientras hierve el agua para preparar el chocolate aguado o café (ya sea de café industrializado o de tortillas quemadas), se recalientan o preparan las tortillas en el comal colocado sobre las llamas de la leña, los hombres se disponen a tomar algo para el estómago antes de salir al monte. En la distancia sólo se escuchan murmullos y pláticas mezclados con narco-corridos, así como cumbias que salen de los grandes equipos de sonido de algunas casas. Durante el mes de septiembre, el desayuno es atole de maíz nuevo endulzado o con sal y chile acompañado de elote sancochado. Desde luego que también desayunan chocolate o café aguado acompañado de galletas o pan dulce, pues al parecer el café es una bebida que por prescripción médica no consumen en el campo. Al mismo tiempo se escuchan motores de camionetas, perros ladrando, diferentes ruidos de los animales de traspatio: cerdos, ganado vacuno, gallinas, pavos, caballos, así como voces, risas, llanto y grito de impaciencia de los niños que se han despertado y demandan atención.

Las labores de los milperos inician al salir de sus casas, vestidos adecuadamente para el trabajo rudo del campo, cargando los utensilios necesarios para sus labores (machete, escopeta y tirahule o resortera). Llevan consigo una bolsa, (sabucán) para llevar el pozole¹²⁵ y/o tortillas para apaciguar su hambre, mientras retornan de nuevo a casa. La caminata empieza a obscuras y conforme se van internando en el monte acompañados de sus perros, el rocío de las hierbitas va mojando los bajos de sus pantalones y en su rostro sienten la brisa del amanecer. También se transportan a sus milpas a caballo, pero lo más común son las bicicletas, y a veces, el transporte colectivo que los deja cerca de su milpa

¹²⁵ Es una bebida refrescante que apaga la sed y aliviana el hambre, porque está preparada a base de maíz cocido, molido y mezclado con agua.

para caminar hasta dos o tres kilómetros. El día comienza cuando el sol ilumina su rostro, ya que su cabeza va cubierta con un sombrero o una gorra para protegerse del rocío, del sol y de las garrapatas colgadas de los árboles. Normalmente van acompañados del canto de los pájaros, del revoloteo de las mariposas, insectos y pequeñas lagartijas.

Cuando van caminando, a caballo o en bicicletas, van acompañados de una fila de perros que corren y corren, ya que, ¡ningún campesino debe caminar por el monte sin perro! Los perros van jugando y espantando todos los animales que habitan en el monte, incluso víboras, iguanas, armadillos, venados, así como ganado bovino y porcino. Los perros son muy importantes como protección para los milperos, los protege de los dueños de los montes, como los aluxes¹²⁶ y de los malos aires del monte. Cuando tienen que pasar por caminos muy transitados llevan a sus perros con correas o los cargan para evitar que sufran accidentes. Cuando utilizan el transporte colectivo, por lo general, no llevan a sus perros.

Las mujeres son las primeras en despertarse con el alba para hacer el fuego, peinarse el cabello largo y recogerlo muy bien, se visten, se lavan la cara y la boca, toman su agua y se disponen a preparar los alimentos para los hombres que se van a la milpa. Aprovechan que el sol no está tan fuerte para lavar la ropa en sus bateas y con apoyo de sus lavadoras (recibidas del programa de gobierno instaurado por el político yucateco recién fallecido, Víctor Cervera Pacheco), y después colgarla para secarse. También procuran que los niños se vayan a la escuela y apoyar a los que van a la ciudad para trabajar en la maquiladora o para desempeñar otros trabajos. Una vez que se han ido todos, las mujeres se dedican a alimentar a los más pequeños de la familia, a los animales domésticos del

¹²⁶ Son pequeños hombrecitos o enanos que cuidan el monte, pero si encuentran a un milpero desprotegido les disparan y se enferman hasta morir. Los campesinos aprenden a ignorar los ruidos extraños en el monte, pues por lo general son los duendes los están fastidiando y deben ignorarlos. Los ancianos hablan de lo importante que resulta tener perros en la casa, pues cada campesino debe tener por lo menos un perro acompañándolo para ir al monte. En caso de que en la familia no hayan perros, el campesino debe cargar una calavera en su bolsa o “Sabucán” para que lo proteja de los dueños del monte.

solar¹²⁷ recogen y limpian los espacios habitados, se ocupan de las plantas del traspatio, de la elaboración de los alimentos, para el que tienen que lavar el nixtamal y llevarlo al molino, preparar las tortillas que se consumen (en el desayuno, la comida del medio día y la cena). El bordado de prendas para vender o para el uso es cotidiano, pues mientras están pendientes del regreso de los hombres del trabajo, bordan y bordan. Por las tardes o noches visitan a sus familiares o se sientan a ver sus telenovelas, así como realizan otras labores hasta muy entrada la noche.

Para la preparación de la comida se requiere maíz, frijoles, pepita de calabaza, calabaza, flor de calabaza, ciruelas tiernas, una variedad de chiles, *ibes*, *xpelón*, chaya, limón, tomates, cebollina, col, hierbabuena, epazote, jengibre, hierba santa, huevos de gallina y otros productos de la caza, ya sean aves de monte, conejo, jabalí o de venado, así como gallinas de patio y en algunas ocasiones carne de cerdo o de res. Con todos estos ingredientes preparan fríjol *k'abax* o sancochado, frijol con carne de puerco, *ibes* ó *espelón* que combinan con pepita molida, chile, limón, sal, cebollina y tortillas, pero también pueden moler y colar tanto el frijol como los *ibes*. Otros guisados pueden ser: la flor de calabaza ó chaya sancochada a las cuales agregan pepita molida, limón, sal y tortillas. El pipián es otro guiso basado en pepita molida, achiote y espesado con masa, al que le agregan ciruelas, col, carne de venado, carne de conejo o lo que hayan cazado y lo acompañan con tortillas. También existe una gran variedad de tamales de maíz como los colados, vaporcitos, los *Tzuu'j*, horneados con leña en un hueco preparado en la tierra, así como los salbutes y panuchos.

No podemos olvidarnos de la variedad de atoles preparados con masa (ya sea de elotes nuevos o de la masa normal), así como de las bebidas frescas el *pozole* y el *zacab*. La dieta se complementa con naranja agria y dulce, plátanos, camote, mañe y agua de

¹²⁷ Reconocido también como el traspatio, pero en Yucatán se le conoce mejor como es el solar y es el espacio del terreno que rodea la vivienda. En el solar se crían y crecen gallinas, pavos, cerdos y ganado vacuno, como una manera de invertir los ahorros de la familia. El solar también es utilizado para cultivar plantas comestibles y árboles frutales para complementar la dieta.

cocos. Tampoco hay que olvidar que existen comidas ceremoniales como el relleno negro, la cochinita *pibil*, el *mukbil* pollo y el *u huajil kool* y el *k'ol* en la ceremonia para pedir lluvia o *ch'a chaac*. Desde luego que todo lo que se consume va de acuerdo a la temporada de producción en la milpa, en el solar o en la comunidad.

La vida para los k'anxoquenses está directamente relacionada con la naturaleza, ya que el aire, la tierra, el sol y la lluvia son los principales elementos de vida cuyos dueños son los dioses. Estos elementos de vida, dios se los ha otorgado en calidad de préstamo y por consiguiente es su deber respetarlos y cuidarlos, pues de lo contrario se hacen acreedores a castigos. En este mismo sentido, la vida la tienen en calidad de préstamo y cuando dios decida tienen que devolvérsela. Esto nos indica que el cuerpo está definido por la relación de fuerzas entre sus partes y para entenderlo hay que considerar la estructura o sistema de relaciones entre sus diferentes partes, pues sólo examinando la variación de estas relaciones de cuerpo a cuerpo, podemos determinar el parecido o distinguirlos¹²⁸.

La subsistencia de los k'anxoquenses está basada en la producción milpera, en donde el uso de la tierra se rige por lo que la misma naturaleza les permite y en donde la vida animal forma parte de la concepción de la vida. Los recursos naturales no son para hacer negocios sino para el sustento. Por lo tanto, a aquellos que sobre explotan los recursos naturales siempre les va mal, porque “*es para el sustento y no es para vivir en lujos.*” Asimismo, también les va mal a aquellos que no agradecen lo que han recibido de la tierra, pues las ceremonias de agradecimiento que se deben realizar a lo largo del ciclo anual son: el *k'ub sacab* para pedir permiso para usar la tierra, el *k'ub sacab* para pedir a los dioses de los cuatro puntos cardinales que los vientos soplen favorablemente durante la quema, el *ch'a chaac* o petición de la lluvia para que crezca y produzcan frutos todo lo que hayan sembrado, y el *u uajil kool* para agradecer la cosecha. Cuando el milpero, agricultor u otros trabajadores directamente relacionados con la tierra, el viento y la lluvia se olvidan

¹²⁸ Byrt Wammack (ob. cit: 25).

de agradecer los beneficios recibidos, siempre reciben una señal para hacerles recordar su ingratitud y si esta señal no les ayuda a recordar, entonces llega algo más fuerte, como una enfermedad que les ayude a recordar su ingratitud.

Cuando se trata de la caza de los animales, los cazadores también son protegidos por los dioses, pero cuando a alguien se le ocurre abusar del don para la caza y decide explotarlo para comercializarlo, los dioses le mandan una señal, que puede ser un padecimiento incurable para los médicos alópatas. Existen muchos ejemplos, entre los que podemos mencionar el caso de un campesino que se fue a la caza de venado y destacó su experiencia así:

Cuando estaba sólo en el monte, lampareando para cazar al venado, de repente escuché un ruido, ¡pero jach a dices que era un venado! y para mí era un venado, pues cuando salí y lo alumbré con mi lámpara que estaba en mi frente, le vi brillar sus ojos y también le vi su hocico. Entonces le apunté y le disparé, entonces oí que se cayó y empezó a hacer ruido con sus patas en las hojas secas, ese ruido que hacen los animales cuando ya se están muriendo, pero no lo fui a ver, pues siempre prefiero esperar que amanezca. Mis compañeros que escucharon los disparos, llegaron antes de que amanezca y me dijeron, ¿qué cazaste?, escuchamos los disparos, entonces les dije: ¡un venado! ... vamos a verlo y fuimos a verlo, pero cuando llegamos no había nada y ni siquiera huella. Entonces me quedé pensando que ese fue un mal aire y todo el ruido que hizo es porque quería que lo fuera a ver para que yo cargara el mal aire, pero que suerte que no fui.

Para este cazador de venado, el don de cazador es una especie de piedra transparente “*sa’astún*” que trae uno de los primeros venados que haya cazado y la suerte será de la persona que la encuentre. Pero nadie debe abusar de ese don que dios le da a algunas personas y lo ilustra así:

Un cazador que tenía el don de cazar muchos venados, pues las veces que iba a cazar, cazaba y decidió que tenía que cazar cada vez más y lo lograba, pero vendía mucha carne de venado. Pero un día, alguien disparó y casi le dieron, pues lo confundieron con un venado y desde entonces decidió regalar su escopeta a sus hijos y retirarse de la cacería, pues ese fue un aviso de su abuso de la naturaleza.

Muchos jóvenes de ahora no conocen cuáles son las reglas del juego en la vida del campesino, pues creen que las ceremonias que sus padres hacían o que sus abuelos practicaban eran gustos diferentes. Pero la naturaleza si exige que nosotros como gente del campo le demos gracias.

Desde luego que estas ideas expresadas por algunos nativos del campo y compartidas por muchos más, conllevan toda una serie de aprendizaje y experiencias, pues durante su plática denotan esa seriedad que sólo llega con la experiencia vivida. También conlleva una serie de discursos que se han transmitido de generación en generación y una serie de evidencias. Cabe destacar que los nativos del campo reconocen que existen eventos inexplicables en la vida y sólo se pueden referir a ellos como eventos sobrenaturales. Estos son algunos de los ejemplos del respeto que los nativos le tienen a la naturaleza que tradicionalmente les ha proveído alimentación. Pero son conocimientos que se pierden cuando ya no forman parte del espacio subjetivo y de sus relaciones de poder cotidianas como parte de un cuerpo colectivo.

La vida cotidiana transcurre lentamente y es muy aburrida para aquellos que desean respuestas inmediatas. La lentitud de la vida cotidiana se siente aún más al medio día cuando el sol ilumina K'anxoc con todo su esplendor, calentando las piedras, la tierra y las cabezas de los que caminan por las calles o en la milpa sin sombreros o sin rebozos. Cuando alguien recorre la comunidad y sus calles cubiertas con pavimento muy delgado, puede escuchar el ruido de los pedales de las máquinas de cocer, pues las mujeres están bordando los hipiles para vender o para el uso familiar. Las prendas que bordan, en el mayor de los casos son en tela blanca y los bordados son coloridos y con hilos de seda. Los dibujos son creaciones de algunas mujeres, ya sean de la misma comunidad o de la región, y están plasmados en hojas de papel tamaño carta para vender y calcar en la tela para guiar el bordado.

Para los milperos que no se quedan a dormir en sus milpas y continúan sus labores desde muy temprano, es muy importante salir por las noches a la calle para conversar con otros compañeros, ya sea en el Parque o en el Palacio Municipal, así como en las esquinas que están cerca de la Casa Ejidal. Las conversaciones en estas reuniones son para socializar diversos tipos de información como las necesidades en el quehacer en la milpa, de conseguir ayudante o emplearse para alguien que requiera ayuda para tumbar el monte,

sembrar, cortar la hierba y cosechar en la milpa, así como para la compra y venta de la producción de la milpa o del solar. De igual manera sirve para informarse sobre la política que afecta al país, los diversos programas de apoyo al campo, las políticas y actividades del Presidente Municipal de Valladolid y del Comisario Municipal y Ejidal.

Las actividades de la milpa son asuntos de todos los días, pero cuando se requiere, también descansan y no lo hacen únicamente los fines de semana. Según la opinión de un milpero de 45 años, cuya juventud la dedicó a experimentar otras formas de vida, viajando para trabajar como albañil en Cancún y Belice, a pesar de que se había casado, recordó su experiencia así:

Yo decidí vivir aquí porque la vida de nosotros, los del campo es mejor que la de los que viven en la ciudad que son esclavos de los patrones y no tienen la posibilidad de disfrutar la vida y la naturaleza.

Los milperos sólo viajan a las ciudades de Valladolid para realizar algunas, como partes de bicicletas, ropa, para ir al médico con la familia, para acompañar a la familia o para realizar algún trámite. Los hombres aprovechan la oportunidad para visitar el bar y tomarse algunas frías, ya sea acompañados de sus esposas o por sus amigos. Al igual que las mujeres, los hombres ocupan su tiempo libre en la elaboración de artesanías o para trabajar en el mantenimiento de sus espacios habitables y reparar los utensilios de la casa o aquellos que usan en sus labores en la milpa. Algunos hombres aprovechan sus ratos de descanso para hacer música (elaborando sus propios instrumentos musicales), o algunas otras actividades artísticas y creativas como los juguetes de sus hijos y nietos.

Las actividades de la vida cotidiana de los k'axoquenses es interrumpida por algunas celebraciones familiares como el matrimonio, la conclusión de los estudios de la primaria y la secundaria de sus hijos, algunos cumpleaños, el pago del PROCAMPO (programa de apoyo a las actividades del campo), de Oportunidades y otras becas, así como su cita en los hospitales para cumplir con las fajinas, uno de los requisitos para recibir sus apoyos del gobierno. Las fiestas a los Santos Patronos de cada dos años, la celebración de

los gremios dos veces por año, los bailes populares de la misma población o de las poblaciones circunvecinas son bastante concurridos. Cuando no existe celebraciones en la población o en poblaciones circunvecinas, los fines de semana no son tan diferentes a los otros días de la semana.

La Televisión es uno de los principales medios de recreación familiar a partir de las 7:00 de la noche, pero también los aparatos funcionan durante el día, para que las mujeres vean sus telenovelas. Los principales programas de televisión que ve la familia, incluyendo a los hombres, son las telenovelas de Televisa o TV Azteca. El equipo de sonido, ya sea el radio, la grabadora o el estéreo son los encargados de amenizar el día de labores en el hogar a partir de las 5:00 de la mañana. Un día de labores sólo termina hasta que anochece y tienen sueño, pues desde que hay servicio de energía eléctrica las jornadas en las casas se han prolongado y mientras ven la televisión, bordan, tejen o realizan alguna otra actividad que no requiera mucha fijación o concentración.

Viviendo la diferencia

La tranquilidad de la vida cotidiana en K'anxoc, ya sea por las mañanas, por las tardes o por las noches es interrumpida por el sonar de los voladores o cohetes que siempre llevan mensajes que pueden estar llegando de la Comisaría Ejidal o Municipal, así como de algún vecino avisando que hay carne de cerdo en venta. El mensaje depende de dónde lleguen los sonidos, pues aquel que no sepa de que se trata se pone a averiguar con sus vecinos, ya que el mensaje por lo general va de boca en boca. Es sorprendente, que con el estallido de voladores en K'anxoc, en diez minutos toda la población ya está enterado de la noticia y ya puede decidir si es de su interés o no participar o asistir. Eso mismo ocurre cuando llegamos para presentar trabajos en video enfrente del Palacio Municipal.

Siempre que escuchan sonidos de voladores los k'anxoquenses se ponen alertas, quienes debido a sus movilizaciones para defender sus derechos a sus tierras son discriminados y sólo fueron beneficiarios en los programas del PROCAMPO hasta 1998.

Su lucha en contra el despojo y acaparamiento de las tierras en manos de empresarios agrícolas, ganaderos e industriales, llevó a las autoridades a castigarlos violando de esta manera sus derechos a recibir los apoyos que son para las comunidades campesinas de todo México.

A través de su participación en el programa del PROCAMPO, los técnicos y promotores les han enseñado a utilizar herbicidas, fertilizantes, insecticidas y otros químicos, con la justificación de que es una manera de mejorar la producción, aunque el único objetivo es mantenerlos controlados, frenando el sistema nómada de tumba, roza y quema para el cultivo del maíz. Lo que sí han aprendido los k'anxoquenses es a aplicar los herbicidas para evitar el proceso de la deshierba. Pero también han aprendido a aplicar los fertilizantes, sin embargo, los cultivos son atacados por los insectos y esto los obliga a utilizar pesticidas. Además, les han proporcionado semillas de maíz híbrido para sembrar, lo que es inadecuado para el tipo de suelo y sistema de producción. Ya saben que la aplicación de herbicidas no permite la producción de otros productos tradicionalmente producidos para la alimentación. Esto ha llevado a los k'anxoquenses a adoptar nuevas estrategias, como utilizar los terrenos cercanos a la población para realizar los trabajos exigidos por los programas de gobierno y a utilizar otros terrenos para aplicar sus conocimientos tradicionales. Los terrenos que eligen para hacer sus milpas están muy alejados de la población, ya que todavía siguen utilizando el sistema nómada de la tumba, roza y quema, pues para eso han defendido sus tierras a lo largo de su historia. Desde luego que ahora cuentan con el apoyo de las bicicletas o caballos con ruedas, pues antes utilizaban caballos para transportarse y transportar su producción.

El proceso tradicional de producción agrícola va de acuerdo al tipo de suelo, pues con la quema del espacio para el cultivo, la combinación del fuego sobre la tierra, el humo y las cenizas se convierten en minerales, calcio y otros nutrientes que aprovechan en los cultivos de maíz, frijol, calabaza, chiles y otros alimentos para complementar la dieta.

La ganadería y la apicultura entre los k'anxoquenses siguen siendo las actividades de subsistencia, pues ninguno de ellos realiza estas actividades de manera empresarial, ni siquiera los que tienen tiendas de abarrotes, que son los que más tienen ganados. Tanto la ganadería como la apicultura son actividades de subsistencia, pues el número de ganados depende de la disposición de recursos naturales como los terrenos para pastar, así como la mano de obra familiar para trabajarlo. La ganadería es una de las tantas ocupaciones de los k'anxoquenses, desde luego que no todos poseen ganados, pues los que sí lo tienen, en el mayor de los casos lo han heredado de sus padres o abuelos y se han dedicado a trabajarlo. La venta de los ganados es considerada de manera familiar y de acuerdo a las necesidades económicas por solventar, ya que, como economía de subsistencia su lógica no va de acuerdo a la comercialización, sino para resolver situaciones económicas de emergencia. Actualmente existe un programa de apoyo a los poseedores de ganados vacunos y están recibiendo un subsidio de \$500.00 por cada cabeza de ganado.

La apicultura es producción de temporal y lo cosechan para vender una vez por año. Lo venden a las mieleras autorizadas por el gobierno y a los precios autorizados. Las mieleras sólo compran la miel con calidad de exportación y a los precios autorizados de acuerdo a la calidad que también ellos mismos indican.

Para los k'anxoquenses, la modernización ha traído consigo discursos que están condenando los usos de los recursos naturales en el sistema tradicional de producción de maíz, argumentando que la tumba está devastando los montes y que la quema está destruyendo la ecología. Pero estos discursos surgen de personas que no tienen ni la más mínima idea del contexto en el cual ocurren estas prácticas, pues los nativos del campo son los más conscientes del cuidado de los recursos. El sistema de producción de maíz bajo el sistema nómada de la tumba, roza y quema es para producir los alimentos necesarios para la subsistencia familiar y no para comercializar. Para los *j'meno'ob*, el tratamiento que le dan al suelo antes de sembrar, enriquece los terrenos, a diferencia del sistema que se dedica a talar maderas para las industrias madereras o las industrias que contaminan ríos, lagos,

mantos acuíferos y el mar, con la única finalidad de obtener ganancias. Esa falta de respeto de algunos hombres hacia la naturaleza y esa necesidad de sentirse poderosos han provocado daños irreversibles al medio ambiente. Para los *nojocho'ob* la idea de modernización que han aprendido los jóvenes, los ha llevado a crecer desdeñando los conocimientos necesarios para relacionarse con la naturaleza, tal es el caso de los técnicos agrónomos que llegan para enseñarles a aplicar químicos, porque así lo aprendieron.

Ese mismo patrón de comportamiento están aplicando los jóvenes técnicos encargados de los programas de gobierno, quienes ante los desastres naturales, como los huracanes que han llegado últimamente a Yucatán, han implementado la ayuda con la construcción de pequeños casas de 4x4 metros (del programas gubernamental “casas dignas”). En algunas comunidades más apartadas las casas fueron construidas al estilo fraccionamiento, un cuarto, el baño y cocina incluidos. La mayoría de los nativos del campo sospechan que estas acciones son para controlar sus votos, situación que los nativos comentaron así:

Somos pobres, pero no tontos y por lo tanto, recibimos lo que nos traigan y nuestros votos, pues...

Esto significa que son muchos los que están siguiendo las reglas del juego para aprovechar los beneficios y luego hacen lo que deseen con su poder de votar. Estas acciones los han convertido en sujetos políticos, pues en lugar de confrontarse con las normas, aceptan lo que les beneficia y hacen con su poder lo que deseen.

Se puede concluir en este capítulo que los discursos de la sociedad más amplia, así como los murmullos cotidianos, las políticas educativas y las políticas de gobierno, son retomadas y puestas en práctica, pero en beneficio de su propia cultura. Su historia de convivencia entre dos culturas los ha llevado a privilegiar sus propios conocimientos por encima de otros conocimientos ajenos a su cultura. Además han aprendido que hay que aceptar lo que se dice, mientras que nadie intente imponerse, pues es la única manera de beneficiarse.

Podríamos continuar con más de este tema de las acciones del sujeto político, pero tengo que cortar este capítulo en el que he tratado la posición del sujeto político en la sociedad. En el siguiente capítulo me abocaré a la pregunta de ¿cuáles son las condiciones y características de las acciones que denotan acciones del espíritu de lucha y sus repercusiones en la sociedad local, estatal y nacional?, en el cual destacaré este quehacer de los sujetos que dejan huella en la sociedad.

Capítulo 5:

ESPÍRITU DE LUCHA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL

Tu laka ku laj k'expaja. (todo cambia.)

-- Expresión común entre los adultos mayores de K'anxoc.

Basada en mi interés por conocer qué es lo que mueve a algunos cuerpos a hacer, hacer y hacer, mientras que otros dicen “no puedo,” llegué al *k wool u tial k luchaartic* o espíritu de lucha de los mayas, vivido cotidianamente como lo que mueve al cuerpo a hacer y se actualiza a cada momento en el cuerpo colectivo. En este capítulo me pregunto -¿cuáles son las condiciones y características de las acciones que denotan espíritu de lucha y sus repercusiones en la sociedad local, estatal y nacional?. Los cuerpos son aquellos que ejercen su poder, pero que al mismo tiempo son blancos de múltiples poderes que lo influyen de manera ambigua y polivalente, haciendo de ese poder difuso y cambiante. El espíritu de lucha puede ser entendido como la cualidad activa de las fuerzas basadas en las relaciones de poder con otros cuerpos, mientras que el “no puedo” es la cualidad re-activa de las fuerzas del cuerpo. A diferencia del “no puedo”, *k wool u tial k luchaartic* o espíritu de lucha son acciones inmediatamente colectivas y políticas, pues su manera de hacer en la vida cotidiana pone en tela de juicio las normas e instituciones. Pero también es posible que el espíritu de lucha lleve al cuerpo a actuar dentro de las normas sociales.

El espíritu de lucha es la cualidad de las fuerzas que mueven al cuerpo a actuar con astucia, al mismo tiempo que está en permanente movimiento y retornando una y otra vez diferente, diverso e imperceptible, lo que hace que las acciones incidan en los cambios. Este permanente movimiento explica por qué el espíritu de lucha mueve a los sujetos a un hacer que no se institucionaliza, por lo tanto, un cuerpo con poder de hacer en un momento, es muy probable que en otro momento retorne para decir “no puedo” o para ser un sujeto normal. El espíritu de lucha no busca el poder para controlar grupos, sino que utiliza su poder para emprender acciones que lo convierten en sujeto político. Un ejemplo del caso

de sujeto político es el la abuela de mi amiguita de seis años, quién me platicó que fue abandonada por su marido con dos hijos pequeños, una niña y un niño, mismos que ella misma mantuvo con su trabajo. Esta situación fue explicada por la cuñada de la abuela de mi amiguita así:

 Mi cuñada se enojó con su esposo y se fue a la casa con sus hijos, pero su esposo nunca le fue a pedir que regresara a casa, pues lo primero que dijo: sola se fue, no la saqué y sola tiene que regresar si quiere. Cuando la señora se dio cuenta que el marido no la iba a buscar y pedirle que regrese, lo demandó y lo acusó de haberle golpeado, pero no le hallaron huellas de golpes por la autoridad y el marido declaró que ella podía regresar a casa cuando quisiera, porque no la había sacado, sola abandonó la casa. Pero la señora no regresó a casa y por eso no obligaron al marido a darle la manutención de los niños.

En esta historia la abuela se descubrió en un momento de su vida, no sólo con la voluntad de poder, deseo de divorciarse, sino que encontró una línea de fuga a la incomodidad que implicaba su situación matrimonial, lo que la llevó a salirse de su hogar llevándose a sus hijos y desde entonces vivió fuera de las normas sociales y familiares. Esta situación no es muy común, pues cuando se presentan estos casos, por lo general uno de los dos esposos decide hacer algo al respecto, por ejemplo: que el marido le pida a su esposa que regrese o que la esposa regrese a su casa al ver que el tiempo pasa y su esposo no le pide que regrese. El espíritu de lucha mueve a los sujetos a emprender acciones que afectan al sistema de valores, normas y significados socialmente aceptados. Esto significa que con sus acciones cotidianas, tanto mujeres como hombres están socavando las normas sociales establecidas, sin proponérselo. Cabe destacar que la actividad y la movilidad del cuerpo, así como su retorno cada vez diferente, son una constante del cambio. Desde luego, que el cambio no siempre es benéfico para todos, pues hay cambios cuyos costos sociales son incalculables, impredecibles e inevitables.

Subjetividad y cambio

La subjetividad se constituye a cada momento en el espacio subjetivo que producen las relaciones entre cuerpos en la vida cotidiana. Cabe recordar que no se puede hablar de poder sin hablar de cuerpo y no se puede hablar del poder del cuerpo sin hablar de subjetividad. La subjetividad se constituye en el cuerpo colectivo a través del devenir de las relaciones de poder hacia la sensibilidad ó afectividad como sensación y no como sentimiento o fantasía. Es el *k wool u tial k luchaartic* de los maya hablantes lo que los mueve a hacer incansablemente, a diferencia del sujeto de tipo *ressentiment*, esclavo exitoso, con espíritu de venganza o sujeto normal que se queda sin hacer nada, porque así es mejor.

El espíritu de lucha depende de las relaciones que el sujeto establece en el cuerpo colectivo, en donde la cualidad que desea la voluntad de poder es experimentar la vida. La voluntad de poder, deseo del espíritu de lucha es para afirmar su diferencia y negar lo idéntico, y en donde las fuerzas que predominan es del tipo activo y afirmativo, basado en la cualidad de sus fuerzas, y su estimulación, así como la excitación para experimentar la vida. Esto ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, cuando me refería al hacer cotidiano de los *k'anxoquenses*, que aunque a la sociedad le parezcan acciones de gentes que no entran en razón, ellos continúan viviendo y disfrutando la vida. Sólo las cualidades son deseadas, mientras que lo que quiere la voluntad depende de la cantidad de sus fuerzas correspondientes. En este sentido, los sujetos normales o esclavos exitosos, lo único que quieren es ser BUENOS, mientras que el espíritu de lucha de los sujetos, con cualidad activa de sus fuerzas, los lleva a afirmar su diferencia. Desde luego que existen aquellos que se enfrentan a las normas sociales, tal es el caso de los cholos, los chemos, mariguanos y teporochos, a los que se refieren muchos *k'anxoquenses* como los tercicos. Estas acciones son reactivas, son acciones de rebeldía y confrontación de las reglas para destacar su diferencia.

La fortaleza de la que hablan mis maestros y maestras de K'anxoc está en el sujeto activo que siempre tiene la capacidad, la energía el ánimo de actuar ó luchar cotidianamente en la vida, sin reparar en los posibles beneficios de su manera de hacer. En tanto que el sujeto normal es aquel que “no puede” trascender las normas, porque así lo aprendió de sus padres, porque así lo quiere Dios, porque no se debe, porque tiene miedo, porque sus hijos se lo pueden reprochar, porque son pobres, porque tiene miedo del qué dirán o porque su esposo o esposa se puede enojar, entre otras razones. Siempre debemos preguntarnos ¿es normal, que existan normas?, ¿para quién o a quién beneficia?, ¿las normas son signos de una sociedad desarrollada o modernizada?.

Lo normal y la normalización

Todo parece indicar que el cuerpo es lo peor que le pudo ocurrir a la sociedad, tal como lo destacan Wammack y Foucault, pues a lo largo de la historia han surgido mecanismos para controlarlo, someterlo, dominarlo, vigilarlo y castigarlo. Muñiz¹²⁹ se refiere a un discurso repetido tantas veces que se ha convertido en verdad “en mente sana, cuerpo sano”, lo cual implicaría que mientras menos pensamientos malos tengamos y mejor nos portemos, más sano será nuestro cuerpo. La preocupación social por controlar al cuerpo ha dado lugar a la creación de normas y desde luego a instituciones que se encargan de vigilar su cumplimiento, así como sancionar su trasgresión. Lo cierto es que las instituciones sociales están preocupadas por controlar a ese monstruo que es el cuerpo, antes de que haga de las suyas e incluso hay sujetos que se preocupan por controlarse, ante lo impredecible que puede resultar ser libres. Las principales instituciones que normalizan y disciplinan a los cuerpos son el Estado con sus respectivas leyes, autoridades y vigilancia, así como la Iglesia con sus normas para controlar al cuerpo. Cada institución cuenta con un sistema de

¹²⁹ Elsa Muñiz, *Cuerpo, representación y poder, México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002, en donde la autora dedica el capítulo 3 de su obra para tratar esta cuestión.

enseñanza y vigilancia del cumplimiento o trasgresión de las normas y de esta manera premiar o castigar. Pero lo más importante es que las normas sociales van acompañadas de discursos utilizados, no sólo por las instituciones, sino por los propios individuos para justificar su sometimiento o para aplicar sanciones. Por ejemplo, una mujer k'anxoquense comentó:

Es un pecado tanto para mujeres como para hombres ver fijamente a las mujeres y seguirlas con la mirada hasta voltearlas a ver cuando se alejan.

Para mi maestra significa que cuando alguien adopta esa actitud es que tiene malos pensamientos respecto a la mujer. Es un comportamiento común, tanto entre hombres como entre mujeres seguir con la mirada a una mujer y fijarse mucho en cómo camina, qué ropa trae, hacia dónde se dirige, con quién va, con quién habla, entre otros malos pensamientos. Lo cierto es que existen acciones que tanto hombres como mujeres pueden adoptar y pueden ser buenas y malas, así como pecaminosas o no, castigadas o premiadas. Al parecer, en la sociedad de control no está justificado admirar la belleza del cuerpo humano, sus diferentes partes, sus bondades, sus necesidades, porque esté relacionado con la sexualidad.

Para Foucault, la normalización es la aplicación de las normas sociales y el castigo del cuerpo que las ha trasgredido. Otros autores consideran que las normas son los criterios de comportamiento establecidos para cada individuo, de acuerdo a la comunidad a la que pertenece, a la sociedad, ciclo de vida, situación familiar y social. Por ejemplo, Fernández Repetto, retomando a Radcliffe Brown, subraya que las leyes se refieren al problema de las normas, mismas que tienen un ámbito preciso de actuación, con autoridades propias o tradicionales¹³⁰. Las autoridades tradicionales son las que sancionan la violación de las normas y generalmente son los padres, los abuelos, los *j'meno'ob*, la comunidad y alguna organización local.

¹³⁰ Francisco Fernández Repetto (1997: 177-207), "Las normas detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios" en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, (Esteban Krotz, coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.

La normalización está muy relacionada con la tradición. Para Giddens la tradición siempre ha detentado poder, esté o no construida de manera deliberada. Además, la tradición también ha regido la vida de la mayoría de la gente a lo largo de la historia. Para este autor, los grupos, colectividades y comunidades siguen tradiciones y costumbres, por lo tanto, la familia, la sexualidad y la división entre los sexos están saturadas de tradiciones y costumbres. Entre las principales características de la tradición para Giddens, están el ritual y la repetición¹³¹, tal como hemos visto en las ceremonias del *k'ub* de la novia o entrega de la novia, en el *k'ub mu'ujul* o petición de mano de la novia, *k'ub* de la comida o entrega de la comida a los padres de la novia y el convite en la Fiesta patronal bianual en K'anxoc. La tradición se va heredando y aunque en el discurso siempre se refieren a “dicen los antiguos”, ellos mismos son los que practican la tradición y rigen sus acciones con las normas, pero no se reconocen a si mismo como autor(idades). La tradición rige el comportamiento en la vida cotidiana, pero no se racionaliza.

Lo normal para Maas, según la tradición es que los niños aprendan a ser honrados, respetuosos con las personas y a respetar los bienes materiales, que tengan dignidad, recato y amor a la verdad, así como a la sinceridad¹³², a lo que le agregaría, el respeto a la naturaleza y el orgullo del espacio donde habitan, así como respeto a la comunidad, de acuerdo al ciclo de vida y familiar. Los valores son cualidades que los seres humanos atribuyen a las cosas, valores cuya asimilación no es necesariamente congruente con los intereses de la sociedad dominante. Cabe destacar que los motivos para hacer ciertas cosas, tampoco corresponden necesariamente al complejo de intereses sociales, sobre todo al de las acciones micro políticas que pueden llevar a los cuerpos a trascender las normas impuestas.

¹³¹ Antony Giddens (2000: 51-55), *Un mundo desbocado. Efectos de la globalización en nuestras vidas*. España: Taurus.

¹³² Hilaria Maas Collí (1997: 237), “Las sanciones informales aplicadas a niños y niñas, jóvenes y señoritas en el hogar y en la comunidad”, en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, (Esteban Krotz, coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.

Es muy común que los valores se conviertan en normas de comportamiento y su violación en sanciones. Tanto para Quintal como para Fernández, las sanciones pueden ser aprobaciones o desaprobaciones, difusas u organizadas. Las sanciones difusas son acciones de la opinión pública y las organizadas se realizan a través de los procedimientos establecidos¹³³. Las sanciones más comunes según Maas son: el que dirá la gente, la marginación, la crítica, el desprecio, las burlas, el señalamiento con el dedo, los murmullos y las expresiones indirectas, entre otras. En este sentido, las expresiones públicas de la lucha de los k'anxoquenses es para la sociedad yucateca y mexicana una violación de las normas y por lo tanto, son sancionados con expresiones de discriminación.

Para Maas, las mujeres que ameritan sanciones son aquellas que acostumbran platicar con los hombres o cuando engañan a su marido con otro hombres, las madres solteras, las mujeres que abandonan al marido, las señoras que salen a vender su fuerza de trabajo, la flojera, la celosa, la adúltera, la madre soltera y la solterona. Los varones se hacen merecedores de sanciones cuando son mujeriegos, borrachos, flojos, busca pleitos, golpeadores de esposas y ladrones¹³⁴. Las leyes para castigar trasgresiones en la comunidad están más de acuerdo a los usos y costumbres y en caso de delitos mayores transfieren al trasgresor a las autoridades municipales. Hasta el momento no me he enterado de que alguien de K'anxoc esté recluido en la cárcel de la ciudad de Valladolid por algún delito grave, ni siquiera por cuestiones electorales.

Asimismo, la flojera, el divorcio, la prostitución y el adulterio son acciones sancionadas por la familia y la sociedad. Las principales sanciones aplicadas por las autoridades locales son las llamadas de atención y castigo a permanecer en el calabozo por uno o hasta tres días, según sea el caso. Esto significa que los delitos menores como robo de animales domésticos, robo de la cosecha, cuando los hombres son golpeadores de sus

¹³³ Ella F Quintal A. (1997: 161-175), "Sistema de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el oriente de Yucatán" en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, (Esteban Krotz, coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA. / Francisco Fernández, (ob. cit: 186).

¹³⁴ Hilaria Maas Collí (ob. cit: 233).

esposas, buscapleitos o borrachos, son castigados con una llamada de atención del Comisario Municipal como autoridad, e incluso pueden ser recluidos en el calabozo para que descansen unos cuantos días.

Lo normal en la vida cotidiana tanto de niñas como de niños es apoyar a su familia en las labores del hogar, obedecer a sus padres, a los adultos mayores o abuelos, saludar a las personas mayores, a los maestros y a las visitas. Cuando son mujercitas adolescentes, tienen que aprender el trabajo doméstico y atender a sus hermanos menores, ya que de esta manera se preparan para el matrimonio. Las mujeres casadas deben vivir en la casa de los padres de su esposo, para que aprendan a atender a su marido. Las mujeres madres deben atender a sus hijos, a su marido y apoyar a sus suegros en las labores cotidianas. La educación de los hijos está a cargo de la madre y de los abuelos. Las sanciones mayores están a cargo del padre que generalmente está ausente del espacio del hogar. El padre de familia, por lo general es un poder representado, pues una madre de familia siempre se refiere a ese poder del padre que generalmente está ausente, ya sea durante el día, la semana, la quincena, el mes, el año o por varios años. A todo lo anterior se puede agregar el caso del poder representado del padre ausente por muerte o por abandono de la familia, tal como lo señala Wammack.

De igual manera, lo normal para los niños varones es estudiar para no “tener que sufrir” el trabajo rudo del campo como agricultor. Para la política educativa los niños “deben” prepararse para participar en el desarrollo del país y para “ganar dinero”. Pero en la mayoría de los casos, tanto niños y niñas sólo concluyen la primaria y en algunos casos la secundaria. Con este nivel de preparación, a los 14 años de edad ya están listos para trabajar como ayudantes de albañilería, o limpiando de maleza los terrenos, así como realizar otros trabajos que no requieren mucha preparación. Son muy pocos los padres que se preocupan por que sus hijos aprendan las labores del campo, así como de transmitir los conocimientos que conllevan las ceremonias y la relación del hombre con la naturaleza. En

este sentido un padre de la familia comentó la falta de interés de los niños de escuchar a los mayores y lo dijo de la siguiente manera:

Si mi hijo desea aprender las labores del campo a las que me dedico, debe aprenderlo viendo y haciendo, ya que viendo y haciendo se aprende, no hay que obligarlos. Pero hay que obligarlos para que vayan a la escuela, pues en la escuela se enseña a leer y escribir, no se aprende viendo nada más.

Es normal que los *nukuch mayolo'ob*, los *j'meno'ob*, los rezadores y los adultos mayores, sean las encargadas de vigilar y sancionar las faltas de los jóvenes y niños, pero también es normal que las mujeres vigilen a otras mujeres para sancionar sus faltas, así como los hombres a otros hombres y a las mujeres. Lo normal entre los varones es que sus faltas sólo sean sancionadas por las autoridades y en algunos casos por sus padres. Asimismo, lo normal para la sociedad es sancionar lo diferente y no dar cabida a los cuerpos que por su movilidad tienen un continuo retorno a lo diferente. Además, no debemos olvidar que los cuerpos tienen su propio poder que determina la relación de fuerza con fuerza, en donde la cualidad de las fuerzas afirman su diferencia.

Normas e instituciones

Una de las principales instituciones encargadas de normar el comportamiento de las personas es la religión, en la que se refugian aquellos individuos que necesitan controlar su cuerpo, ya que tienen miedo de descubrir sus potenciales. Actualmente las prácticas religiosas más comunes en K'anxoc son la cristiana o "católica" y la de los protestantes o de los "hermanos" como se les reconocen cotidianamente. Cuando escucho hablar a los k'anxoquenses es muy común quedarme con la idea de que la mayoría son católicos, pero cuando estoy en el espacio de los católicos son muy pocos los que se reúnen para participar en las celebraciones. Las prácticas en el templo católico de K'anxoc, al igual que en otras poblaciones están plagadas de prácticas paganas, por ejemplo en las posadas realizadas del día 16 al 24 de diciembre. El del día 24 de diciembre llevaron en peregrinación las

imágenes de la Virgen María y la de San José, acompañados de cantos de posada. Ese mismo día, la familia anfitriona de la posada ofreció una misa de acción de por la tarde y en ella sólo participaron los encargados del templo y algunos miembros de la familia.

En las casas de las familia se prepararon los tamales colados, con dimensiones de (20x15 centímetros), bien envueltos en hojas de plátano y amarrados con hilos de henequén en forma de grecas. A las 8:00 pm. salió la peregrinación de las imágenes de la Virgen María y San José a pedir posada. La peregrinación llegó al domicilio de la familia anfitriona, quienes recibieron a los peregrinos en un espacio decorado enfrente de su casa, a la intemperie. La familia anfitriona convidó con relleno negro a todos los peregrinos que llegaron, tanto en el templo católico como en la casa. La recepción de la posada, al igual que la celebración de otras ceremonias son para cumplir una promesa. Cabe destacar que en esta ocasión la promesa fue cumplida, a pesar de que el padre de familia había fallecido unas semanas antes, al caerle un Rayo cuando estaba trabajando en su milpa, lo que no impidió que el resto de la familia cumpliera la promesa.

Las imágenes de la virgen María y San José permanecieron por una hora en la casa de la familia anfitriona y salieron de nuevo con rumbo a la Iglesia. La banda musical entonó varias melodías de jarana en la casa de los anfitriones y fueron convidados con relleno negro. Posteriormente, los músicos se dirigieron a la Iglesia nuevamente y esperaron hasta que estuvieron listos los pastores. Los pastores fueron seis hombres usando vestidos anchos y largos, con las caras cubiertas con máscaras elaboradas en cartoncillo blanco. Las máscaras que utilizan en K'anxoc son alargadas hacia arriba y muy similares a las máscaras de madera que utilizan los representantes de Abraham e Isaac en Dzitnup Yucatán, durante su ceremonia del 24 de diciembre, con motivo del nacimiento de Jesús.

A las 10:00 de la noche salieron de nuevo la peregrinación de la Iglesia y regresaron a la casa de la familia anfitriona, llevando nuevamente las imágenes de la Virgen María y San José, pero en esta ocasión también llevaron consigo la imagen de la Virgen de la Asunción. En la procesión participaron los pastores que tenían en sus manos unos

bastones, sonajas y cuchillos de plástico. A lo largo de la peregrinación fueron acompañados por el grupo musical, mientras que las personas entonaron los cánticos de los pastores, otros ofrecieron incienso y sonaron una campanita a lo largo del camino.

El papel de los pastores fue acompañar a la peregrinación, bailando frente a las imágenes con sus bastones, mismos que utilizaron para picar los pies de los hombres y niños que los empujaban, les jalaban el vestido o se los levantaban. Este hecho fue recordado por una abuela que durante su plática para la cámara de video estaba muy triste, pero al recordar este evento se le iluminó el rostro y estaba sonriendo por un buen rato mientras describía cómo los pastores bailaban y picaban los pies de los demás hombres. Asimismo, destacó que hubo momentos en que los pastores picaban los pies de todas las personas y lastimaron a mucha gente, ante lo que los *nojcho'ob* tuvieron que prohibirlo y por eso ahora sí lo hacen, pero no muy agresivamente. Durante la peregrinación se podían escuchar los cantos de posada, rezos y la de la banda, así como las risas de la gente y los niños, risas provocadas por las travesuras de los pastores.

Los pastores son los actores principales en la ceremonia del día 24 de diciembre a partir de las 10:00 de la noche, pues son los encargados de bailar la cabeza de cochino alrededor de las 3:00 de la madrugada, así como de ofrendar la bebida ceremonial preparada con yuca. A la posada llegó un grupo de jaraneros de Temozón para ofrecer un espectáculo folklórico de jarana con música grabada y posteriormente bailaron con la banda musical. Al mismo tiempo, los rezadores también rezaron, rezaron y rezaron toda la noche. Los pastores estuvieron bailando toda la noche, mientras que el resto de la población participó como el público, de los diversos acontecimientos que simultáneamente ocurrían y que fueron organizados para la propia comunidad. Cabe destacar que la imagen del niño Jesús, nunca aparece, en las celebraciones de su nacimiento.

El *Tunk'ul* es un instrumento musical indígena importante durante la celebración del día 24 de diciembre. Este instrumento está formado de un tronco hueco con dos teclados de la misma madera, y lo hacen sonar con dos maderitas. El *Tunk'ul* aparece en la ceremonia

del baile de la cabeza de cochino y del atole de yuca, ofrenda de los pastores y los rezadores en la ceremonia del 24 de diciembre. Cuentan los k'anxoquenses que los antiguos eran los encargados de esta celebración, pero cuando se murieron se dejó de llevar a cabo por un lapso de 12 años, pero en 2000 decidieron continuar con la celebración para que las nuevas generaciones no se olviden de las prácticas ancestrales. Los dirigentes de la ceremonia son tres hombres de entre 60 y 70 años de edad, pero no son *j'meno'ob*, son adultos mayores en la comunidad.

La celebración del día 24 de diciembre, al parecer es una celebración que se lleva a cabo por lo menos en cinco comisarías de Valladolid, de acuerdo a lo que me han platicado mis maestros. Por lo pronto, en Dzitnup tuve la oportunidad de participar en la representación de la ceremonia que fue grabada en video para su presentación en una mesa panel de “Performance Indígena”, en un evento internacional realizado en julio de 2002, en Lima Perú. El tema del Congreso fue “performance, política y migración”, organizado por el Instituto Hemisférico de la Universidad de Nueva York. Mi papel en ese evento fue la traducción al español del discurso en maya que el padrino del Niño Dios presentó en una Mesa Panel. El padrino del Niño Dios, es un poder asignado a un adulto mayor, quien se encarga del cuidado del Niño y de participar activamente durante la celebración de su nacimiento cada día 24 de diciembre, en la comunidad de Dzitnup. La presentación de la ceremonia por “El Guardián de la Luz,” como le llaman al padrino del Niño Dios en el Instituto de Cultura de Yucatán, fue iniciativa de los investigadores de Teatro y Performance del Instituto de Cultura de Yucatán (ICY).

Cabe destacar que, aunque la ceremonia se celebra el día 24 de diciembre, en Dzitnup se le conoce como la ceremonia de Abraham e Isaac, misma que celebran el día 24 de diciembre y el día 5 de enero a la media noche. Según la explicación de mis maestros y maestras, la celebración del 24 de diciembre es cuando Abraham e Issac como pastores jugaron un papel importante en el nacimiento del Niño Dios. Durante la participación del

Guardián en el Congreso se refirió a la celebración de su pueblo como la representación de algunos pasajes de la Biblia, misma que explicó así:

Ante la noticia del nacimiento de Dios en Nazaret, tres reyes decidieron ir a rendirle homenaje y siguieron una estrella que les indicaba dónde había nacido. Herodes también estaba buscando al rey de los judíos, pero para matarlo.

Los reyes siguieron a la estrella hasta encontrar al Niño Dios y llevaron de ofrenda, incienso, mirra, perfumes y oro.

Esto es lo que celebramos en mi pueblo de Dzitnup el día 24 de diciembre de todos los años y Abraham e Isaac son los pastores que confundieron al diablo para que el Niño Jesús pueda nacer, sin que él lo impida. Por lo tanto, en una parte de la ceremonia le dan vueltas al diablo para marearlo, mientras nace el Niño a la media noche.

Cabe destacar que esta celebración se inicia el día 24 de diciembre por la mañana, con la preparación de los alimentos que todos los invitados llevan a la casa de la familia de los *kuuch* (encargado de la celebración en cumplimiento de una promesa). Los alimentos se guisan en el horno preparado en la tierra, llamado *pib*, tal como lo hemos descrito en las celebraciones de K'anxoc, sólo que en este caso el horno puede ser hasta de 7 x 2 metros, donde caben hasta diez ollas grandes de pavo y/o carne de puerco preparado en relleno negro, guisado tradicional para la ceremonia en las fiestas.

La ceremonia se lleva a cabo en el templo de la Iglesia católica e inicia a las 10 de la noche del día 24 de diciembre y concluye al amanecer del día 25. Es una representación que llevan a cabo básicamente varones, pues los que representan a Abraham e Isaac (pastores principales) son personas mayores de 40 años que fueron invitados a representar el papel o hicieron una promesa de representar el papel, una vez llegado el día. También está el personaje del “diablo”, otros pastores, los cantores y los rezadores. El diablo es representado con hocico de caballo, máscara hecha de piel, una cola y una madera en la mano derecha, quién permanece a la expectativa para tratar de impedir el nacimiento del Niño Jesús. Los niños y las mujeres forman parte del público, aunque muchas de ellas también acompañan con los cantos. La ceremonia se lleva a cabo en el atrio de la iglesia,

donde Abraham e Isaac, con máscaras de madera y túnicas blancas, entonan el himno de los pastores, al mismo tiempo que hacen movimientos balanceados de izquierda a derecha palmeándose la pierna derecha, y en la mano izquierda sostienen una vela prendida cuando se acerca la media noche.

Los demás pastores siguen la ceremonia cantando el himno y acompañándolo sus cánticos con sonajas fabricadas con mango de madera, corcholatas aplanadas, agujeradas y enhiladas en una tira de alambre sujeto en el mango de madera. Otros pastores, en la escena cantan las estrofas del himno de los pastores, pero en la versión en maya. Los cánticos en Dzitnup son acompañados por el *Tunk'ul*, mientras que en K'anxoc el *Tunk'ul* aparece en la casa de la familia anfitriona de la posada, para acompañar las ofrendas del baile de la cabeza del cochino y del atole de Yuca.

El cántico que se repite y se repite en las ceremonia, tanto en K'anxoc, como en Dzitnup es el de los pastores cuyas letras son:

Vamos pastores, vamos a Belén a visitar al niño Dios, al rey de los cielos, al rey de la gloria, hijo de la virgen María, santo ángel, santo serafín, santo ángel, santo serafín.

Las estrofas son repetidas en español un total de cinco veces y luego lo cantan en maya, y siguen, y siguen cantando.

En Dzitnup la representación del nacimiento del Niño Dios es realizada en la puerta de la Iglesia y conforme se va acercando la media noche, el diablo se va acercando y para evitar que se acerque más, los pastores lo sujetan a su propio palo y le dan vueltas, vueltas y vueltas para marearlo, con la finalidad de distraerlo y marearlo hasta que nazca el Niño Dios. Una vez que lo marean y se cae en el piso inician la vendimia de las partes del diablo en lengua maya, diciendo ¿quién quiere su lengua, sus piernas su cabeza, sus brazos, sus partes nobles, etc., etc., etc.,?. Ante tal situación, todo el público congregado, niños y niñas, mujeres y hombres de todas las edades se ríen, ríen y ríen. A las 12:00 de la noche, todos entran en procesión a la Iglesia, mientras prosiguen los cánticos y, es en ese preciso

momento, donde el Guardián de la Luz levanta la cuna del niño Dios en señal de victoria, pues han vencido al diablo y ha nacido Dios. Acto seguido se inicia una serie de recorridos en el interior de la Iglesia, encabezado por el Guardián cargando la cuna del niño y seguido de otros hombres cargando un báculo, y otras imágenes religiosas que están en la Iglesia. Las mujeres son las encargadas de acompañar la peregrinación con los cánticos de cuna.

Cabe destacar que durante esta ceremonia los habitantes de la población se apropian totalmente del templo. El día 25 de diciembre, llevan al Niño Dios en procesión para visitar a las familias y pedir limosna de casa en casa. La limosna que el niño solicita debe de ser en productos cosechados de la milpa y/o una aportación económica. Desde luego que todo esto es para pedir por la salud y el bienestar de las familias de la población. La ceremonia que se realiza los días 24 y 25 de diciembre es para los adultos, pues el día 5 a media noche se repite la ceremonia en honor a los Reyes Magos, pero en esta ocasión es representada por los adolescente, para que vayan aprendiendo la tradición.

La celebración de la ceremonia de los pastores Abraham e Isaac es una ceremonia bastante similar a la realizada en K'anxoc el día 24 de diciembre, sin embargo, no incluye la peregrinación del niño para pedir limosna el día 25 de enero y tampoco representan al diablo. Pero, cuando los pastores se dedican a picar los pies de las demás personas, precisamente están preparando el terreno para el nacimiento del niño.

Otra ceremonia muy popular en K'anxoc, al igual que en todo el Estado de Yucatán y el país es la celebración de la Virgen de Guadalupe el día 12 de diciembre. Las demostraciones de afecto y cariño a la Imagen de la Virgen morena en el medio rural, ya es toda una tradición a la que se han sumado cada vez más pobladores, incluso de lugares muy apartados y de difícil acceso. En K'anxoc, al igual que en muchas de las poblaciones de todo el país, hacen promesas a la virgen de Guadalupe, promesas como hacer un recorrido con la antorcha y traerla en procesión el día 12 de diciembre. Los antorchistas son adolescente y jóvenes que realizan una carrera en peregrinación, misma que en este año fue de Izamal a K'anxoc, con una distancia de 150 kilómetros.

Los antorchistas salieron de K'anxoc en un vehículo del servicio particular de taxistas para reunirse en Izamal el día 11 de diciembre. Alrededor de las 4:00 de la tarde iniciaron su recorrido con la antorcha hasta llegar a K'anxoc a las 9:30 de la mañana, pues a las 10:00 se la misa. Sin embargo, el cura no llegó a la hora citada, pues tenía muchas celebraciones de misa en otras comunidades. A la llegada de los antorchistas, los mariachis empezaron a entonar melodías en alabanza a la Virgen de Guadalupe, ya que habían sido contratados por los propios jóvenes. Acto seguido, el cura se acercó a los jóvenes, bendijo la antorcha y entraron a la Iglesia. Los jóvenes que portaban la antorcha se colocaron frente al público y no frente al altar donde estaba la celebración.

Al entrar al Templo de la Iglesia, las jóvenes se sentaron del lado derecho y del lado izquierdo los jóvenes, sosteniendo en su mano derecha la antorcha durante la misa. Los cambios para sostener la antorcha durante la misa fueron bastante continuos, a tal grado que el sacerdote les llamó la atención en varias ocasiones solicitándoles que no se cambien en los momentos más importantes de la misa.

Después de la misa los adultos ofrecieron un convivio a los jóvenes antorchistas, donde les sirvieron "el relleno negro" acompañado de tortillas hechas a mano y horchata de arroz.

LOS ENCARGADOS DE LA IGLESIA

El templo católico está a cargo de una sola familia, quienes dirigen las actividades en la Iglesia, aunque hay otras personas que apoyan. Teniendo en cuenta la estructura del clero en México y en el Vaticano, así como la situación económica y política del Papa y todos los demás Arzobispos, Obispos y muchos Sacerdotes con poder económico y político en las poblaciones, la situación económica y política de la Iglesia de K'anxoc no me parecía envidiable y menos para los sacerdotes. Es más, me parecía que existía un desinterés del

sacerdocio en llegar a K'anxoc para las celebraciones, debido a la escasez de recursos económicos y a la escasa participación de la población en las actividades religiosas.

Muchas de las ceremonias eclesíásticas en K'anxoc están bajo la responsabilidad de uno de los rezadores, quién se encarga de dirigir y realizar las partes que correspondería a un sacerdote, tales como hacer las lecturas de los evangelios correspondientes a cada celebración y hacer el Sermón en lengua maya. El encargado del Templo católico es un milpero igual que toda la gente de la población, pero se ha dedicado al aprendizaje de todo lo relacionado a la Biblia católica y a las demás actividades ceremoniales relacionadas con la religión católica.

Pero, cuál sería mi sorpresa, cuando, durante la fiesta que se celebró en mayo de 2003, varios maestros se acercaron a mí para platicarme al respecto del desempeño de los encargados de la Iglesia y dijeron:

Al encargado de la Iglesia le gusta el dinero y por eso no deja la Iglesia. Fíjate que en Zací otorgaron 11 bicicletas para la gente de la población, pero se las dieron a él, y nunca llegaron aquí, pero el dinero se fue en su bolsa. En varias ocasiones le han pedido que deje el puesto para otras personas de la población, pero no lo quiere hacer. Le gusta el dinero.

Otro de los maestros agregó:

El encargado de la Iglesia ya no se mete mucho en las actividades de la fiesta, sólo hace lo que tiene que ver con lo relacionado a la Iglesia, pero antes tenía más poder y siempre teníamos que hacer lo que él decía.

Lo cierto es que el encargado de la Iglesia es una persona reconocida, incluso en el medio eclesíástico de Valladolid. Cuando el rezador se encarga de la misa, en la que sólo hace las lecturas de acuerdo al libro de los Salmos y las explicaciones en maya, hay mayor participación de las personas presentes. Cuando el sacerdote se encarga de la misa hay mayor asistencia, pero menor participación debido a que sólo habla en español.

Basándome en el presupuesto de una necesidad espiritual, me ha llamado mucho la atención la poca asistencia de las y los k'anxoquenses a las celebraciones religiosas cotidianas, como el rosario y las celebraciones de misa del rezador. Pero, cual sería mi

sorprende que ocurre lo mismo en los templos protestantes, donde la asistencia en sus reuniones por las noches es muy poca y, sólo cuando se trata de reuniones importantes, entonces se llenan los templos. Pero se llenan los templos porque asisten personas que vienen de las agrupaciones religiosas en otras poblaciones. En el caso de las celebraciones en la Iglesia católica, sólo se puede ver una mayor asistencia cuando se trata de celebraciones como las Fiestas Patronales, durante los Gremios, en la celebración de la pasión de Cristo en Viernes Santo, así como en la Navidad.

La asistencia y participación cotidiana en los rosarios y novenas en la Iglesia es de aproximadamente 10 a 15 personas. Cuando una familia celebra el rosario para recordar a sus familiares fallecidos, por lo general el rosario está a cargo del rezador y si acaso la persona mayor de la familia, pues todos los demás están en la cocina platicando o comiendo. Esto me hace pensar en el nivel de importancia de la celebración, pues en otras poblaciones he observado más participación cantando y rezando. Pero en K'anxoc, tanto los niños como las personas mayores no rezan ni cantan y tienen cara de estar aburridos, desde luego que esto no sólo ocurre entre los k'anxoquenses, pues la mayoría de los hijos de los católicos sufren los sermones de los curas.

En la parroquia de Valladolid se argumenta que no es posible tener un sacerdote en K'anxoc, ya que no cuentan con el personal suficiente y adecuado para hacerlo. Los sacerdotes que llegan a K'anxoc sólo hablan en español, a diferencia de los protestantes cuyos pastores son hablantes de maya y su sermón es en maya.

PROTESTANTISMO Y CAMBIO

Para los k'anxoquenses “católicos” la escasa participación en la Iglesia es porque muchos ya son “hermanos”, pero cual sería mi sorpresa que al llegar en los templos, donde toda la ceremonia se realiza en maya, sólo hay entre cinco y siete personas. De acuerdo a la literatura sobre protestantismo, que he revisado, se habla de una conversión muy elevada,

debido a que les hablan en su lengua materna. Pero, ¿a qué se debe entonces la escasa asistencia de los k'anxoquenses en los Templos?, ¿no será que las enseñanzas tampoco están relacionadas con su cosmovisión y sus prácticas cotidianas, así como con sus necesidades de religiosidad?.

Mi intención aquí, no es profundizar en la cuestión del protestantismo como práctica religiosa, sino hablar de la relación de los k'anxoquenses con las normas como institución y su influencia en los cambios. Este tema salió a relucir durante una plática con un Comandante de K'anxoc, quién se refirió a la situación de cambio que viven así:

La mayoría de la gente del pueblo ya es protestante, ya son de otras religiones y por eso, hace como 10 años que casi nadie hace las ceremonias relacionadas a la milpa como el cha'chaac, el u uajil kol, el sacab, el loj kaaj y el loj kab. Ahora sólo existen los gremios que se celebran en junio y en septiembre, y la fiesta a San Cosme y San Damián que se celebra cada son años.

Pero cuál sería mi sorpresa cuando durante una grabación de un documental acerca del Agua Sagrada, el Comisario Municipal y otras personas de K'anxoc hablaron de su relación con el agua de los Cenotes Oscuros, para realizar la ceremonia del *Ch'a Chaac*, según los antiguos. Cabe destacar, que el Comisario pertenece a la religión de los Presbiterianos, pero no ha dejado de practicar las ceremonias relacionadas con las actividades de la milpa.

A diferencia de lo que ocurre en la Iglesia católica, en los Templos protestantes tienen reuniones durante la semana para estudiar la Biblia, por ejemplo, los presbiterianos se reúnen los días sábado, domingo y miércoles de cada semana. Los pentecostales se reúnen todos los días para cantar y estudiar la Biblia. La lectura de la Biblia se hace en español, pero la explicación es en maya, lo que no ocurre en la Iglesia católica.

La labor de convencimiento de otras personas es una de las característica principales de los protestantes y un día me sorprendió una plática entre dos nativos del campo, pues el protestante le dijo al nativo: “Yo ya había cumplido cincuenta años cuando se abrieron mis ojos”, a lo que el otro respondió, “hermano eres peor que los perritos, pues ellos abren los

ojos a los quince día de haber nacido”. Esta situación en el proceso de conversión me llamó la atención, pues muchos católicos han comentado que: “yo sigo practicando la religión que mis padres me enseñaron cuando era chico”. Pero también es muy interesante el fenómeno de la conversión de los pobladores de comunidades pequeñas a las religiones protestantes, de hecho el Dr. Domínguez señala que existen 600 millones de protestantes, en todo el mundo¹³⁵. ¿Pero qué significa esta conversión en términos de vida cotidiana, así como ser católico, porque esa religión me enseñaron mis padres?.

Según mis observaciones, hay muy pocos asistentes en el Templo de la Iglesia Católica y muy pocos en los Templos de las Iglesias Protestantes, ante lo que me he preguntado una y otra vez ¿dónde están las demás personas y cómo satisfacen sus necesidades espirituales?, ¿no será que han encontrado otras formas de satisfacer su necesidad de religiosidad que no son necesariamente en los Templos católicos o protestantes?. En un artículo de Montaner¹³⁶ retomando un trabajo de Max Weber, destaca que el protestantismo tiene mayor éxito económico en comparación a los católicos, pues son persuadidos para que entiendan que el trabajo duro, serio y responsable los llevará a Dios.

Creo que el éxito de las religiones protestantes radica en el hecho de que los pastores hablan maya y de esta manera pueden convencer a sus fieles para controlar el consumo de alcohol, pues según un joven de San Martín Hilil en T’ekax, Yucatán, cuando no hay consumo de alcohol las relaciones son mejores y por eso:

Aquí en San Martín Hilil nadie se emborracha, todos vivimos en paz, pues cuando tenemos que tomar acuerdos comunitarios es muy fácil, pero, cuando en una población hay muchos borrachos, surgen muchísimos problemas y casi todos se quedan en la pobreza. Aquí todos nosotros pertenecemos a la religión bautista y no debemos de bailar, pero cuando se ocasiona voy en Oxcutzcab a bailar.

¹³⁵ Página Web “Biblia vivida” s/f Dr. Domínguez.

¹³⁶ Carlos Alberto Montaner (s/f) “Revista Electrónica Cambio 16”. (www.eliberoamericano.com).

Al respecto de la religiosidad, Florescano¹³⁷ se refiere al misterio de la creación humana que ha llevado a los hombres y mujeres, de todas las épocas y generaciones, a crear espacios para sus prácticas religiosas. Estas prácticas han sido consideradas por algunos autores como ritos, representaciones o simulacros, de acuerdo a las situaciones o contextos en las que se realicen. La religiosidad de los mexicanos fue dominada por la Iglesia católica desde la conquista, hace más de 500 años. Sin embargo, el dominio total de la Iglesia católica se empezó a debilitar cuando en los años de 1917-1934 los grupos liberales y masones, aprovechándose de la pugna que existía entre el Estado y la Iglesia católica decidieron fortalecer el protestantismo en todo México y establecieron muchos templos evangelistas¹³⁸. Para un sacerdote, actualmente estudiante de Antropología social, la pérdida del dominio de la Iglesia católica se debe a su desinterés en los pueblos indígenas, comentario que hizo en un Foro sobre las lenguas maternas en marzo de 2004. Para este sacerdote la Iglesia nunca tuvo interés en realizar sus ceremonias en las lenguas de los nativos, pues originalmente las misas fueron realizadas en Latín y sólo recientemente en español.

En su estudio sobre protestantismo, Garma destacó que hasta fines de los años ochenta no habían estudios acerca del protestantismo, a pesar de que el protestantismo le imprimió a la sociedad mexicana matices muchísimo más complejos. Para Garma esta situación no fue exclusiva de México, sino de toda América Latina y tanto en Brasil como en Chile el protestantismo tenía mayor arraigo entre las clases bajas y, en el caso de las comunidades indígenas argentinas, el protestantismo les sirvió para defender su identidad y posibilitó el surgimiento de los líderes indígenas. En K'anxoc, la mayor expresión de religiosidad es durante los Gremios y la Fiesta a San Cosme y San Damián, pues son las

¹³⁷ Enrique Florescano (1999), *Memoria indígena*. México: Taurus.

¹³⁸ Carlos Garma Navarro (1987), *Protestantismo: una comunidad totonaca de Puebla México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

ocasiones en que llegan a la población los que habitan comúnmente en los ranchos y los emigrantes.

Para otros autores, en esta última década es impresionante el fenómeno del protestantismo que está sacudiendo a América Latina, donde los evangélicos están conquistando diariamente a millares de fieles. Las principales razones para que las personas se conviertan son una mejoría económica y una mejoría en las relaciones familiares. Asimismo se ha reconocido que el protestantismo ya es parte constitutiva de la identidad del continente latinoamericano que se manifiesta como pluriculturalidad y plurirreligiosidad.

En K'anxoc¹³⁹, los templos protestantes cuentan con alta voz, al igual que en las Iglesias católicas, pero a diferencia de los católicos, en los Templos protestantes acompañan sus reuniones con música de órganos melódicos, batería y guitarra. Los cánticos de las Iglesias protestantes son acompañados por melodías con ritmos populares “cumbias” que ponen en movimiento los cuerpos e incluso cantan y aplauden.

Ser protestantes en K'anxoc no les impide que participen en las actividades comunitarias, sobre todo cuando se trata de beneficios económicos. Los nativos en edad productiva también participan en todas las actividades relacionadas con el ejido, pues es un medio de vida. También participan en los programas de subsidio del gobierno tales como PROCAMPO y Oportunidades, pues es un medio de vida campesino. Los protestantes en K'anxoc pueden tener cargos públicos en su comunidad y realizar todo el trabajo que ellos impliquen.

Las reuniones más concurridas son los días sábados y domingos, pues son los momentos en que toda la familia está disponible para dedicar un día a la alabanza de Dios, a diferencia de los otros días de Servicio, en los que participa muy poca gente. El Culto o Servicio depende del grupo religioso al cual pertenecen o se adscriben los habitantes de las

¹³⁹ Una comunidad de casi tres mil habitantes

poblaciones. Los grupos evangélicos más comunes en las pequeñas comunidades son: adventistas ó adoradores del séptimo día, presbiterianos, pentecostales, bautistas o testigos de Jehová. En K'anxoc sólo existen los Templos adventistas, presbiterianos y pentecostales. El Culto o Servicio tiene una duración que fluctúa entre 14 y 24 horas a la semana. Durante el Culto o Servicio, los adventistas no trabajan y mucho menos si implica recibir dinero, pues la semana para ellos inicia el domingo. Sin embargo, en K'anxoc las reglas se rompen, pues si el sábado es el único día para recibir dinero de los apoyos en sus actividades del campo, lo hacen, y si tienen que trabajar también lo hacen e incluso participan en los bailes de las fiestas.

Para participar en El Culto o Servicio las muchachas usan con vestidos largos y de colores tenues. Todas tienen el cabello largo y muy bien arreglado. Para los jóvenes varones que también asisten al Culto o Servicio, aparentemente no es tan significativo el arreglo como para las muchachas, esto tal vez es por cuestiones de género. La mujeres mayores asisten con vestimentas más despreocupadas que sus hijas y sus nietas. Los jóvenes (en su mayoría muchachas) son las encargadas de los niños que asisten con sus padres al Templo, juegan con los niños y estudian la Biblia. El Culto o Servicio consiste en una serie de cantos de alabanza a Dios, así como de lecturas dirigidas por el Pastor y explicadas en maya a los asistentes.

Las parábolas de las lecturas en la Biblia son explicadas en lengua maya, ante lo que me pregunto ¿hasta qué punto lo logran?. Esta pregunta la hago basada en mi experiencia tratando de traducir los conceptos ajenos a la cultura maya. De hecho, ésta es una situación relevante en las religiones protestantes, su preocupación por conquistar a las comunidades hablantes de lenguas nativas, es por ello que desde hace muchos años los protestantes tradujeron la Biblia a lenguas nativa. Un investigador de la cultura como performance en Yucatán¹⁴⁰, destacó en un encuentro sobre investigación de la cultura maya que la

¹⁴⁰ Antonio Prieto, actualmente Profesor Investigador en Artes Escénicas de la Escuela de Artes de Yucatán.

“traducción es traición”, situación que hemos experimentado aquellos que hemos crecido bilingües, pues al traducir a otro idioma lo que se dice en nuestro idioma materno, no alcanzamos a expresar el sentido original. Por ejemplo, los cuentos en lengua maya causan mucha risa cuando se cuentan en la lengua nativa el maya, pero al traducirlos al español, ya no causan el mismo impacto, pues ya no conservan el mismo sabor dicho en la lengua originaria. Además, sólo lo pueden entender los que tienen todo el contexto de la cultura y por eso, cuando llegan a Yucatán los visitantes de otros estados a presenciar al ballet folclórico jaranero y dicen bombas (albures) no les causa ninguna gracia, pero los yucatecos se ríen a carcajadas.

Es común que los diversos grupos evangélicos lleguen a las comunidades para visitar las casas con la finalidad de convencer, no sólo a sus propios vecinos de comunidad, sino a los habitantes de otras comunidades. El prototipo de protestantes en su labor de proselitismo son dos mujeres vestidas, con bolsas de mano y una sombrilla, mientras que los hombres, también son dos y usan portafolios. Tanto las bolsas de mano como los portafolios sirven para transportar el material publicado semanalmente, y cuando alguien los atiende en una casa inmediatamente inician su labor de convencimiento, recitando los proverbios que han preparado, todo con la finalidad de impresionar y convencer.

Por otra parte, estos cambios son predecibles para algunas personas que han crecido con el dominio del discurso del catolicismo, como el *J'men* de K'anxoc que nos señaló categóricamente que el cambio en las prácticas religiosas habían sido predichos por el anciano de 130 años, quién dijo que:

Llegará el tiempo en el que el hombre venderá el nombre de Dios,

(Ahora los evangélicos están vendiendo el nombre de Dios, pues sus Biblias las venden a \$700.00 y están gritando todas las noches para atraer a otras personas a sus templos.)

De acuerdo a los comentarios de mis maestras y maestros de K'anxoc, las movilizaciones de los protestantes para realizar sus encuentros con otros grupos se llevan a

cabo dos o tres veces por año. El motivo principal de estas reuniones es compartir experiencias con otros grupos, por lo tanto, eligen una comunidad y hacia allá se dirigen a la gran convivencia con una duración de hasta cuatro días (jueves, viernes, sábado y domingo). Por ejemplo, a K'anxoc llegaron doce autobuses y se hospedaron en casas de los mismos vecinos de la comunidad, aunque los anfitriones no fueran simpatizantes de la religión protestante.

Los protestantes organizan viajes a las Playas cercanas y la convivencia es para cantar, jugar y comer, situación que resulta reconfortante y atractivas para las personas que forman parte de la agrupación religiosa. En Chiapas los protestantes también son numéricamente importantes, de acuerdo a una revista, sobre todo en la zona chol y tzeltal en donde se cree que un cuarto de la población es protestante¹⁴¹, donde la conversión fue alentada por los gobiernos revolucionarios. Asimismo, en Yucatán y Tabasco, el fenómeno del protestantismo sigue en aumento, sobre todo en pequeñas comunidades o rancherías de cinco a 10 familias, donde se puede apreciar mejor el fenómeno.

Sin embargo, las comunidades indígenas tienen tradiciones milenarias que conservan a pesar de todos los cambios sociales, políticos y económicos que hayan aparecido a lo largo de sus vidas. Para los protestantes rurales los cambios son importantes, pues inician sus prácticas encausadas por un Pastor, que generalmente es de su propia comunidad. Desde luego que las enseñanzas están dirigidas primero, a convencer a los individuos para convertirse a la religión protestante y en segundo lugar, a encargarse de convencer a los convertidos para dejar la adoración de las imágenes de sus santos.

Los protestantes se consideran mejores que los católicos porque ellos sí estudian la Biblia y ponen en práctica los mandamientos, aunque la vida cotidiana de los protestantes es similar a la de cualquier habitante de las poblaciones rurales. La diferencia entre adventistas y católicos es que las mujeres no usan aretes cotidianamente, aunque sí lo hacen

141 La Revista Peninsular, SA. de CV. (2001), "Semana de Información", Edición del viernes 23 de febrero. (www.larevista.com.mx).

durante las fiestas. Los protestantes no celebran el día de muertos ó *Janal Pixan*, porque para ellos, los muertos sólo están dormidos y van a volver a la vida. Las y los jóvenes protestantes que estudian la secundaria participan en las celebraciones a la Virgen de Guadalupe, y participan en los bailes populares de la fiesta tradicional del pueblo. Los jóvenes varones bailan, sobre todo cuando están enamorando a las chicas de otras poblaciones y que no son de la misma religión.

Los protestantes tienen composiciones musicales muy alegres, pero con letras que hablan de Dios y de sus mandamientos. Los católicos escuchan narco corridos y cumbias, así como baladas cuyas letras hablan de las situaciones banales de la vida cotidiana. Para los protestantes todo sería diferente si no hubiera borrachera, pues habría menos pobreza, más colaboración, menos sufrimiento entre las familias y todos estarían trabajando duro. Hay algunos protestantes que han llegado a matar a otros que no tienen la misma creencia, por ejemplo, existe un caso reciente en Yucatán, donde una familia de protestantes mataron a un practicante de la religión católica cuando estaba borracho y se puso a discutir con ellos, acerca de la religión.

APRENDIENDO A LEER Y ESCRIBIR PARA ¿QUÉ?

Ante las políticas educativas posrevolucionarias, los k'anxoquenses utilizaron la estrategia de huir hacia la montaña, tal como lo habían hecho ante el control de los conquistadores y de la Iglesia. Al respecto, Sullivan sugiere que K'anxoc fue una de las comunidades rebeldes que no querían a los maestros, por lo tanto, Villarojas tuvo que introducirse en esas comunidades como vendedor y no como maestro, pero luego se convirtió en antropólogo¹⁴². Y sólo fue alrededor de los cincuenta, con la expansión de las políticas indigenistas, cuando se estableció la educación bilingüe a cargo de los promotores comunitarios. La educación escolar en sus orígenes estuvo basada en la ideología de

¹⁴² Paul Sullivan (ob. cit.).

educar para mejorar y para ser iguales, por lo tanto, la educación estuvo encaminada en acabar con las lenguas originarias, así como con sus prácticas. Recuerdo que mi padre (de origen indígena, nacido en el año de 1900, en una pequeña población de la zona henequenera ubicada en el camino real), me contó al respecto de su educación escolar:

Cuando tenía yo 10 años (de edad) iba a la escuela en los turnos matutino y vespertino. Mi maestro nos enseñó a hablar español, pero el maestro también aprendió a hablar en maya y se quedaba a vivir en la población, pero no enseñaba en maya, sólo en español, porque estaba prohibido.

Este modelo educativo ha provocado la expulsión de los sujetos de sus comunidades, pues los ha llevado a abandonar paulatinamente la producción de sus alimentos y crear sujetos con necesidades de trabajo para ganar dinero. Pero la resistencia de los pueblo indígenas se tradujo en ausentismo escolar, bajo nivel escolar y analfabetismo, dando de esta manera, lugar a las políticas de educación bilingüe, pero planeada desde las oficinas centrales. Lo que se tradujo en falta de material didáctico en las lenguas originarias, así como de personal con capacidad de impartir sus clases en lenguas nativas. Además, las políticas educativa se encaminaron a la formación de maestros rurales con capacidad de negar y olvidar su lengua y cultura originaria, a través de la discriminación social.

Actualmente se sigue negando las culturas diferentes, ya que las políticas educativas aún están encaminadas a formar mano de obra barata, en lugar de reconocer e integrar la cultura originaria y darles la posibilidad de ser libre para determinarse como sujetos. Entre los objetivos de la educación bilingüe están, enseñar a los niños a hablar español de manera gradual e incluso la comprensión de sus lecturas, pero nuevamente se olvidaron que el espacio subjetivo de los niños es muy diferente a los valores ponderados en las políticas de educación escolar.

A pesar de que ahora se habla de una educación escolar bilingüe intercultural en la constitución mexicana, en la vida cotidiana brilla por su ausencia la enseñanza de la lengua

materna, así como el reconocimiento y respeto recíproco de la cultura originaria. De hecho, para Gustavo Esteva, fundador y Director de la Universidad la Tierra en Oaxaca:

El sistema educativo en México está encaminado a la expulsión de los jóvenes de sus comunidades y no a formar conciencia de la necesidad e importancia de hacer un buen trabajo en sus propias comunidades.

Esto fue algo que dijo Esteva en 2001, durante una visita que le hicimos en su Universidad “La Tierra” en Oaxaca, situación que salió a relucir nuevamente en la conferencia magistral que el Dr. René Drucker hizo en un evento académico en la ciudad de Mérida en octubre de 2005. Desde luego que la educación escolar no es el único mecanismo de expulsión, pues he mencionado en otros apartados las políticas de despojo de las tierras de los poderosos, así como de la insuficiencia territorial ante el crecimiento demográfico y desde luego la falta de incentivos para la producción agrícola.

Tanto para Esteva como para Drucker, el campo no puede ser abandonado, pues Esteva dijo: “Sin maíz no hay país”, mientras que para Drucker, “un país que no produce sus propios alimentos está condenado a acabarse”. Pero a pesar de estas reflexiones, el plan educativo universitario está siendo cada vez más adecuado a las necesidades del neoliberalismo que ha ido creando una brecha cada vez mayor entre los pobres, que cada vez son más y los ricos que cada vez son menos, pero cada vez más ricos. Para Schumann, el sistema educativo en México es el bastión ideológico del sistema político y económico. Pero tampoco es muy extraño que muchos pensadores estemos más preocupados por nuestra propia subsistencia como individuos ante las instituciones que nos ahogan y marean con sus mecanismos de control.

Esta situación se refleja también en el comportamiento de nuestros jóvenes estudiantes y desde luego, en los jóvenes k’axoquenses, estudiantes de la preparatoria e incluso en carrera profesional, quienes a pesar de vivir en la misma población están más preocupados por sus compromisos de estudio que por las actividades tradicionales de sus comunidades. Desde luego que su subsistencia está cimentada en las actividades del campo

y en las labores de la milpa. Hasta el momento, sólo hay un joven que concluyó la secundaria y que actualmente está trabajando como voluntarios en el CONAFE y con miras a recibir una beca para continuar sus estudios. Mientras que otros jóvenes están trabajando en las maquiladoras en Valladolid, así como en diversas ocupaciones en Cancún y Playa del Carmen.

Actualmente existe un programa de becas como estímulos para que niños y jóvenes, en el medio rural, no dejen de asistir a sus clases en la primaria y secundaria y terminen el ciclo escolar. Cabe destacar que antes de la llegada de las becas de Oportunidades los padres k'axoquenses enviaban a sus hijos a la escuela. Los padres desean que sus hijos aprendan a leer y escribir para hablar español y de esta manera participar en la sociedad más amplia. Pero, reconocen que no es fácil, pues ellos también lo intentaron, y no lo lograron, pues tenían que caminar largas distancias, ya que, habitaban en los mismos terrenos donde realizaban sus labores agrícolas. Por lo tanto, muchos padres de familia comentaron:

Ahora ya no tienen pretextos mis hijos para no ir a la escuela para aprender a leer y hablar español, pues por eso vivimos en la población.

A pesar de todas las estrategias que los padres han puesto en marcha para que sus hijos aprendan a leer y hablar español, persisten los problemas de la falta de aprendizaje. Esto, para algunos padres significa que sus niñas y niños no le han echado las ganas necesarias o no tienen la capacidad de aprendizaje. Para otros padres, los maestros no cumplen con el propósito de enseñanza, ya que tienen muchas vacaciones durante el curso o descuidan a las niñas y a los niños. Para los maestros, el principal problema de los niños, con lengua materna indígena, es la falta de espacios para practicar el español, pues cuando salen de clases todo el resto de la comunidad habla maya. Para mí, el principal “problema” es el proyecto de nación cuyas políticas están encaminadas a ignorar la diversidad cultural. Otro problema que impera en el sistema educativo es que han convertido al sistema

educativo en un sistema de canje económico por productos o lo que Drucker llamó el sistema de los “tortibonos”.

Vale la pena destacar que la voluntad de poder, deseo de las niñas y los niños de K'anxoc, así como el de las y los jóvenes, está en su tenacidad para ir a la escuela todos los días para aprender a leer, escribir y hablar español, aunque cuando les preguntamos cuáles son sus deseos para su vida futura, su actitud nos podría sugerir que no saben. La mayoría de los que terminan la secundaria no aspiran a continuar estudiando, ya que los varones sólo piensan en trabajar fuera de su población y las mujeres esperan casarse y dedicarse a las labores domésticas como madres y esposas. Hasta el momento, en K'anxoc sólo hay tres estudiantes de nivel de bachillerato con aspiraciones de continuar sus estudios universitarios.

Existen dos programas de educación escolar para las y los niños y jóvenes que sólo hablan su lengua materna. El CONAFE atiende a los monolingües del maya desde el Kinder hasta secundaria, con jóvenes instructores que han terminado la secundaria y desean conseguir una beca para continuar sus estudios. Las escuelas CONAFE, atienden comunidades de no más de 250 habitantes y que no tienen escuelas de la SEP. Pero, las poblaciones monolingües con mayor población, como K'anxoc de más de dos mil trescientos habitantes, cuentan con el Programa de Educación Bilingüe Intercultural de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

Ambos sistemas de enseñanza dividen el proceso de aprendizaje de la primaria en tres ciclos: en el primero y segundo grado, los niños reciben clases en lengua maya; en el tercero y cuarto grado, su aprendizaje es en maya y español, mientras que el quinto y sexto grado, es para leer y hablar español. Aún persiste la intención de ignorar la cultura originaria, pues no les enseñan a escribir en maya y mucho menos a leerlo, en tanto que sus ceremonias, son tratadas como aspectos de la cultura que hay que rescatar y folklorizarlo.

Al pensar una vez más en la educación bilingüe intercultural me pregunté nuevamente, ¿cómo está prevista la enseñanza bilingüe intercultural?. Esta pregunta me

llevó a recordar la imagen videográfica de una niña de sexto grado de primaria en una pequeña comunidad de Yucatán, quién aparece leyendo acerca de un “pez que nadaba en un río de color turquesa”, su lectura no resultó muy fluida a pesar de que lo intentó una y otra vez. Reflexionar acerca de ése hecho me llevó a pensar en la dificultad de leer y entender palabras que no tienen referentes culturales, pues los niños de pequeñas comunidades de Yucatán tienen muy pocas posibilidades de ver un río y sólo conocen lo inmediato como los pozos y los cenotes.

Por otra parte, los programas educativos han traído consigo la expectativa de que los que saben leer y escribir son mejores porque son modernos. Sin embargo, la educación es tan ajena a las redes de relaciones de la vida cotidiana, que ha llevado a los padres y a los estudiantes a crear falsas expectativas, pues creen que saber leer y escribir es suficiente para ganar mucho dinero con menos esfuerzo que el requerido en las labores en el campo o en el hogar.

En términos de la constitución de la subjetividad de los k'axoquenses, la educación escolar y el español no forman parte de su espacio subjetivo en el que se constituye esa voluntad de poder, deseo¹⁴³. El deseo, tal como lo considera Butler es la voluntad de poder, deseo, que va más allá de los límites de algo planeado y organizado para negar y reprimir. La negatividad del deseo es una construcción social encaminada a racionalizar una situación social de jerarquía y demandas¹⁴⁴. El deseo aquí es el principio de síntesis de las fuerzas que al entrar en relación se potencian y mueven a los cuerpos a hacer, hacer y hacer.

¹⁴³ Deseo en éste trabajo es diferente a como lo conceptualiza Judith Butler (1987: 205-213), “The life and death struggles of desire: Hegel and contemporary french theory” en *Subjects of desire, Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press, pues para ella, deseo es entendido como la fuerza e intensidad que se multiplica e intensifica en el transcurso de un intercambio con la alteridad, mientras que para Byrt Wammack, (ob. cit.), las fuerzas se cualifican en las relaciones de poder en el cuerpo colectivo y no con el otro como individuos. Además, no es lo mismos multiplicar e intensificar, que el proceso de cualificación de la fuerza, dependiendo de su cantidad.

¹⁴⁴ Argumento de Butler (ob. cit: 206), basado en Deleuze.

Todo lo anterior me lleva a concluir que la práctica de la educación bilingüe intercultural no está cubriendo las necesidades de las comunidades monolingües. Esta situación puede verse en la cara de aburrimiento de las niñas y niños cuando están en clase, pero también cuando están en casa, pues no los dejan hacer lo que sí quieren hacer y tratan de obligarlos a hacer las tareas escolares. Pero por lo general, no cumplen con las tareas escolares que les marcan y aunque de hecho no se puede ver que los padres los pongan a trabajar, tampoco se nota el interés por cumplir con las tareas. Es más, cuando se les pregunta lo que aprendieron ese día en la escuela, simplemente no contestan.

DESEO Y MOVILIDAD POBLACIONAL.

La voluntad de poder, deseo, es una relación particular de las fuerzas y solamente una cualidad particular del poder que afirma o niega la agencia del cuerpo. En este sentido, el deseo de afirmar o negar la agencia del cuerpo para experimentar la vida en otros espacios, en diferentes etapas de la vida y en diferentes momentos históricos, es lo que ha llevado a los sujetos, familias y comunidades a buscar espacios satisfactorios. En la sociedad contemporánea se le conoce a esta movilización poblacional como emigración o inmigración, que en el caso de K'anxoc, son los miembros más jóvenes de las familias los que emigran para trabajar a las ciudades de Cancún, Playa del Carmen en Quintana Roo y Valladolid. La emigración es más conocida tanto en la vida cotidiana, como en la literatura como una estrategia para satisfacer una necesidad económica, sin embargo, ésta no es la única razón y tampoco la principal. Para muchos adultos mayores la emigración para trabajar a Cancún o Playa del Carmen es una necesidad de los jóvenes de experimentar otras formas de vida. Esto se destacó en mi plática con varios milperos:

Milpero de 48 años: Yo estuve trabajando en varios lugares y haciendo diferentes trabajos en Cancún, Belice y Mérida. Incluso después de que me casé andaba por todos lados mientras que mi esposa y mis hijos estaban en casa de mi madre. Muchas veces no podía mandar dinero y no podía regresar a casa porque no tenía dinero. El dinero que ganaba no me alcanzaba, pues la vida es muy cara o lo

utilizaba para emborracharme y olvidarme que estaba solo y lejos de los míos. Entonces me di cuenta que era mejor vivir cerca de la familia y con lo que se pueda producir en nuestras tierras.

Milpero de 53 años: Yo estuve trabajando por mucho tiempo en Playa del Carmen y ganaba dinero, pero también lo gastaba. Para ahorrar tenía que permanecer mucho tiempo allá y eso hacía que abandonara mucho a mi familia. No es fácil, pues si viajo mucho se gasta lo que gano en pasajes y si me quedo, también tengo que gastar y además esta uno solo allá y a veces me ponía a tomar y gastar mi dinero. Por todo esa experiencia decidí regresar con mi familia y aquí estamos felices, vivimos juntos y trabajamos juntos y lo que ganamos lo comemos. Mis hijos más jóvenes son los que están viviendo la experiencia de emigrar a trabajar y aunque les he dicho que hay trabajo en nuestro rancho, prefieren emigrar, pues están experimentando.

Joven emigrante: Yo trabajaba en Playa del Carmen antes de que me casara, pero ahora mi esposa no quiere que vaya a trabajar, pues es muy celosa. Para evitar problemas, me puse a bordar con ella y de esta manera me quedo en casa con ella. Al principio, hacía mucho coraje y le decía que ninguna mujer me iba a decir lo que tengo que hacer con mi vida, pero luego me di cuenta que ya no podía seguir pensando como lo hacía cuando era soltero.

Otro joven soltero destaco: Trabajar en Cancún no es mucha ayuda para la economía de la familia, pues aunque los taxistas pueden esperar que les pagues el pasaje redondo hasta que ganes el dinero, el pasaje es costoso. Los fletes cuestan entre \$400.00 ó \$500.00 y además hay que pagar renta y aunque ganes bien o te paguen bien de todos modos se gasta, entonces ¿que vas a hacer?. En cambio, si trabajas en Valladolid, el pasaje de regreso a K'anxoc es barato y aunque ganes poco de todos modos sale igual.

Actualmente son aproximadamente 200 los jóvenes emigrantes a trabajar en Cancún, Playa del Carmen y algunos a Valladolid. Desde luego que esta cantidad de emigrantes se incrementa cuando no hay trabajos pendientes en la milpa. La emigración de los/as k'anxoquenses es principalmente a Cancún, Playa del Carmen y Valladolid, debido a su cercanía y a la demanda de mano de obra para realizar trabajos que comúnmente realizan en el campo o para trabajar en las maquiladoras de Valladolid. Desde luego que hay jóvenes varones que emigran de tiempo completo y trabajan principalmente en los Restaurantes como ayudantes de cocina y afanadores. También hay otros que trabajan en las maquiladoras de ropa y la albañilería, pero la mayoría de los emigrantes trabajan

eventualmente en la limpieza de terrenos y otras actividades relacionadas con sus labores en el campo.

La emigración femenina es aún menor que la masculina, pues existe un discurso fuerte para infundir temor y los rumores van de boca en boca para decir que las ciudades son muy peligrosas, que existen asaltos, malos tratos e incluso pueden encontrar la muerte. Existe un caso de una joven que se fue a trabajar como doméstica en Cancún y cuando estaba viajando con sus patronos a Mérida, la camioneta se volcó y la única persona que murió fue la del servicio, pues incluso el niño que llevaba sentado en sus piernas se salvó. Por lo tanto, existe la sospecha de que la chica no fue atendida de la misma manera que los demás heridos, historia que va de boca en boca, desde hace más de 10 años.

Pero a pesar de esto hay algunas muchachas que han emigrado y se ocupan en labores domésticas o trabajan en las maquiladoras de Valladolid y viajan de lunes a viernes. En contraparte, los varones más jóvenes tienen la posibilidad de emigrar para trabajar fuera de su comunidad para conseguir ingresos, mientras esperan la llegada de la lluvia para sembrar o que crezcan los elotes para la cosecharlos.

Definitivamente, la expulsión de mano de obra no necesariamente debilita las redes de producción agrícola, ya que muchos de los ingresos llegan para apoyar la producción de auto subsistencia, no sólo económica, sino más bien social, pero sobre todo cultural. Los emigrantes que trabajan en Cancún, la Ciudad de México o los Estados Unidos generalmente no pierden el contacto con sus poblaciones de origen, ya que siempre regresan durante las Fiestas Patronales y familiares. La participación de los emigrantes a los Estados Unidos en las Fiestas Patronales, así como en las fiestas familiares son muy importantes para sus comunidades, ya que por lo general apoyan económicamente a las celebraciones. Pero en K'anxoc no existe emigración hacia los Estados Unidos, sólo a Cancún y Playa del Carmen en Q. Roo, por lo tanto, en temporada de fiesta siempre regresan y participan de acuerdo a sus condiciones económicas.

Para algunos k'axoquenses “los cholos”, son efectos de la emigración a Cancún, así como la drogadicción y los ladrones. Sin embargo, el robo es algo que ha existido a lo largo de la historia, pues sólo hay que revisar los documentos en los archivos generales del Estado para conocer los reportes de delitos que hacen los Comisarios y otras autoridades de las poblaciones, y entre los más comunes están el robo de gallinas y pavos, de la cosecha, entre otras. Pero para los adultos, maestros y autoridades:

Los cholos son maleantes y lo aprendieron cuando fueron a Cancún a trabajar y llegaron tatuados, con su pelo largo y aretes, son los que roban pavos y los venden en Tixhualactún, también roban la ropa que se deja tendida para secar.

Lo que nuevamente nos lleva a encontrar los discursos mayores que se han infiltrado en la vida cotidiana, donde se repite, repite y repite hasta convertirse en verdad.

Los jóvenes emigrantes se han convertido en los principales deudores de equipos de sonido, refrigerador, televisores y lavadora, pues son los encargados de hacer los pagos semanales o mensuales, sobre todo, cuando son casados. La adquisición equipos son cada vez más comunes, ya que son instalados en casa de los padres, donde viven con sus familia.

No cabe duda que la emigración es resultado de las políticas de educación escolar encaminada expulsar mano de obra, pero también es una respuesta a las pérdida de los derechos a la tierra y al espacio de la vivienda. Sin embargo, algunos jóvenes emigraron en algún momento de su vida, pero decidieron que ya no lo harían nuevamente porque no lo disfrutaban. Muchos de los emigrantes, incluso los permanentes, no pierden contacto con su lugar de origen y están construyendo sus casas y asegurando su espacio de vida para su futuro retorno.

Por consiguiente, es muy difícil predeterminar las estrategias de vida campesina, tal como intentaron hacerlo algunos estudiosos como Roger Bartra y Arturo Warman, pues en la actualidad los campesinos no son más proletarios que en los setenta, desde luego que todo depende de cómo se define lo campesino. Además, las actividades de la milpa no se pueden considerar las actividades principales o menos importantes. En este sentido, la

producción milpera es sumamente importante para la familia rural, en la medida que ocupan el espacio social y culturalmente determinado. Cabe destacar que es muy probable encontrar consideraciones que señalen que la actividad milpera en la actualidad se debe al Programa de Apoyo al Campo, PROCAMPO, que el gobierno está llevando a cabo a nivel nacional. De acuerdo a mi experiencia, los milperos no van a dejar de serlo aunque no haya apoyos, pero aquellos que han decidido no ocuparse en esas labores, no lo harán aunque hayan muchos más apoyos. Desde luego que los discursos giran en torno a lo insostenible de las labores en el campo y por lo tanto muchos nativos que han recibido sus tierras los han vendido, pero en el caso de los k'axoquenses siguen luchando por sus tierras y desde luego que también las están trabajando, pues están convencidos que es la única manera de ser libres, autónomos e independientes.

Precisamente por su manera de ser y hacer, los k'axoquenses fueron castigados por las autoridades estatales, pues sólo hasta mediados de la década de los noventa empezaron a ser beneficiarios del programa de gobierno PROCAMPO que apoya la producción agrícola. El apoyo de PROCAMPO es de \$1,000.00 por mecate cultivado y el total que recibe cada agricultor depende de los mecatas de cultivo que haya inscrito cuando inició el programa. Posteriormente les ha llegado el programa de Oportunidad que consiste en apoyos para adultos mayores, madres con hijos pequeños y niños en edad escolar en la primaria y la secundaria. También tienen acceso al IMSS solidaridad, aunque no todos cumplen con los requisitos para acceder a estos apoyos, requisitos como: cumplir con sus fajinas de deshierba en el patio de la clínica y asistir a las pláticas y consultas médicas.

Podríamos continuar señalando más frustraciones de los programas impuestos en el campo, programas que han surgido de las políticas neoliberales, en donde la producción agrícola que no fue considerada como algo importante. Al parecer ahora están intentando revalorarla, pero en cuestiones de cambios no hay marcha atrás. Ya que las buenas intenciones y observaciones no son suficientes para salvar lo que se ha perdido, pues ya se ha demostrado que la cultura tiene su propio ritmo de cambio. El rescate es pura

demagogia y ha dado lugar a la corrupción en todos los niveles, no existe una fórmula mágica para resolver los problemas sociales, políticos y culturales, lo que hay que hacer es permitir que surjan las capacidades de los propios sujetos y respetar las diferencias. Pero desde luego que esto no conviene a los privilegiados del sistema y por ellos nunca lo van a permitir, si los sujetos no ejercen su poder de hacer y deciden ser normales.

BORDANDO IDEALES Y NEOLIBERALISMO

El bordado de hipiles es una ocupación tradicionalmente femenina¹⁴⁵, pero no es para solventar la economía familia, sino que es parte de un sistema de auto consumo familiar. El bordado es una de las actividades que una buena mujer, responsable de su familia, debe saber y se transmite de generación en generación. Bordar en máquina de pedal no es una actividad fácil y sencilla, requiere de habilidad y creatividad de la artesana. Son muchas las mujeres que bordan, pero son pocas las que logran tener esa habilidad y creatividad para hacer que sus prendas sean codiciadas por el resto de la población. Tradicionalmente los hipiles bordados en máquina de pedal han competido entre la población femenina, donde se toma en cuenta la calidad del bordado, el tamaño del dibujo, el colorido y los retos que implicaron realizar el trabajo. Ser buena bordadora es un prestigio, al igual que cualquier prestigio que se gana y se reconoce.

En el sistema neoliberal los programas de apoyos gubernamentales han intentado convertir los hipiles bordados en mercancía. Propuesta que ha provocado frustración, pues los hipiles no son prendas concebidas para un mercado de consumo. Además, no todas las mujeres tienen las mismas habilidades para realizar creativamente sus bordados. No todas las mujeres desean convertirse en vendedoras, lo que ha dado lugar a comerciantes e intermediarios. Por lo tanto, el mercado de hipiles se ha convertido en un negocio

¹⁴⁵ Actualmente bordar no es una actividad exclusiva de las mujeres, pues existen varones empleados en varios talleres de bordado en máquinas industriales. Desde luego que estos talleres se dedican a la maquila de ropa para vender a los turistas.

dominado por aquellas mujeres con deseos de salir de su casa para vender las prendas que otras se dedican a bordar. Pero en este comercio les va mejor a aquellas bordadoras que logran el prestigio de ser buenas bordadoras, mientras que las demás tienen que aceptarse y ganar muy poco. Esto se puede constatar en la plática de una artesana intermediaria:

Muchas artesanas se quejan de que no venden. Pero, ¿cómo quieren vender si están vendiendo prendas mal elaboradas?. La gente tiene que escoger y si lo que vendes está bien hecho, desde luego, que tienes que vender, de lo contrario no se vende.

Desde luego que estas concepciones de prestigio no han cambiado, incluso en las nuevas generaciones, pues cuando las jovencitas ven una prenda bien bordada se quedan examinándola por un buen rato, aunque al final de cuentas decidan no adquirirlo. Vale la pena mencionar que lo que sí ha ocurrido es que las situaciones de cambio económico, político y social han afectado las decisiones de cuál vestido elegir para usar. Para algunos estudiosos de los cambios sociales, el cambio del hipil por el vestido de catrina es resultado de la situación económica, pues resultan más costosos los atuendos de mestiza yucateca (hipil, justán y rebozo) que los vestidos de catrina. En otros estudios se señala que muchas mujeres han dejado de vestir el hipil para integrarse a la sociedad más amplia con la que tienen que relacionarse. Existen muchas mujeres que visten con su atuendo de mestizas y son las encargadas de las relaciones públicas en la familia, en su comunidad y fuera de ella, de igual manera existen mujeres que no se visten como mestizas, pero no tienen una vida pública.

El choque entre dos culturas ha dado la posibilidad de adoptar elementos que benefician la cultura nativa y desdeñar lo que no es útil. Pero debido a su resistencia al control de políticas externas, en K'axoc sólo se organizó la Unidad Agrícola e Industrial para la Mujer (UAIM) en 1985, para que las mujeres consiguieran apoyos en créditos y otros más para trabajar y comercializar el bordado de hipiles en máquina de pedal. Como resultado de las políticas neoliberales, las mujeres k'axoquenses bordadoras se han constituido hasta el momento en seis grupos con posibilidades de acceder a créditos en

especie (tela e hilos) de la Secretaría de la Reforma Agraria, SRA y otros fondos. Dos de estos grupos surgieron de la Unidad Agrícola e Industrial para la Mujer, UAIM, ahora denominada Sociedad de Solidaridad Social o Triple S. El desmembramiento de la UAIM fue resultado de desacuerdos entre las socias con la Directiva de la UAIM que surgió en 1985. Para entonces, la organización fue de puros hombres, aunque la ley de la SRA, señala, explícitamente, que sólo serán sujetas de crédito las ejidatarias y, por lo tanto, se inscribieron las esposas de los hombres que ya estaban organizados y otras mujeres que se sumaron, entre ellas mi maestra, quien sin saber leer y escribir, le dijo a su marido:

Quiero entrar en el grupo para que nos den créditos para trabajar.

La respuesta de su marido fue:

No sé si quieres entrar, es mucha responsabilidad y tienes que ir a vender y dar cambio.

A lo que respondió:

¡Quiero hacerlo! Es por eso que ahora, si tienen que ir a Mérida a vender, yo voy y mi marido se queda en casa con mis hijas y si tengo que ir a Valladolid a vender, también voy, ¡porque me gusta!

Agregó:

El Presidente de la UAIM es un señor, pero él no trabaja el bordado y tampoco su esposa, además, cuando hacemos nuestras reuniones nos regaña mucho. Ya decidimos quien va a ser la nueva Presidenta y falta hacer la junta para destituir al señor Presidente, además el crédito lo recibimos sin la firma de él. Ahora tenemos el crédito de FONAES e INI. El crédito de FONAES sólo devolvemos la mitad y el del INI se devuelve todo, pero, como nosotros pagamos puntualmente, antes de terminar de pagar, nos avisan para hacer otra solicitud.

La UAIM que se dividió en dos grupos, uno de ellos está representado por mi maestra y el otro es dirigido por otra mujer, ninguna de ellas es presidenta, pues, como he mencionado en otro párrafo, tienen a un Presidente que aún no han destituido oficialmente. El origen del otro grupo fue gracias a su líder, quién retiró a las antiguas socias de la

organización y reformó el grupo con nuevas socias, pero las antiguas se reagruparon y pelearon por su espacio de venta en el Parque Municipal de Valladolid¹⁴⁶.

Resistencia y cambio

El sujeto con espíritu de lucha es igual a cambio, pues la agencia del cuerpo afecta al mismo tiempo que es afectado. El cambio también puede pensarse en términos del eterno retorno en Nietzsche, pues en Deleuze, el eterno retorno es el principio de la reproducción de la diversidad y la repetición de la diferencia¹⁴⁷. El sujeto con espíritu de lucha se constituye a cada momento en la vida cotidiana, donde la lengua es un elemento muy importante de su retorno. El espíritu de lucha no está encaminado a identificarse con el nosotros, sino que es resultado de un devenir de las fuerzas del cuerpo y de su voluntad de poder, deseo para constituirse a cada momento. La diferencia es una constante del cambio a través de la actualización de las relaciones de poder del cuerpo.

No debemos olvidar que K'anxoc ha estado en contacto con la cultura dominante desde principios del siglo XIX y, por lo tanto, no podemos negar los cambios. Lo más importante es preguntarnos, en términos de cuerpos globales y locales, ¿cuál es la capacidad de ser afectada la población de K'anxoc si se pone en relación con otros cuerpos? y ¿cómo se hace el cambio desde adentro?. Los k'anxoquenses no niegan los cambios, pues en sus propias palabras cotidianamente comentan:

Tu laka dzook u laj k'expaja (todo cambia).

¹⁴⁶ Hasta 1998 eran 32 organizaciones de mujeres para bordar las que pertenecían a la Asociación de Artesanos del Oriente. Actualmente se han creado nuevas organizaciones, al dividirse las existentes por desacuerdos y están luchando por conseguir más espacios de venta en el Parque. Hasta el momento les han negado los espacios en el Parque, porque las autoridades consideran que le da mal aspecto a ese lugar público, sin embargo, las organizaciones son utilizadas políticamente y eso puede hacer que las autoridades cambien de opinión.

¹⁴⁷ Gilles Deleuze (ob. cit : 46).

Si todo ha cambiado, ¿cómo ha influido el espíritu de lucha en el cambio cultural y social?, ¿qué significa que todo ha cambiado ó a que se refieren cuando hablan de cambio los k'anxoquenses?. Comúnmente la gente grande comenta:

Lej xiipalalo'obó yetel le xch'upapalalo'obó, má beyoon uuché (todos los muchachos y muchachas no son como nosotros antiguamente).

La lucha por la vida está llevando a los k'anxoquenses a exigirle al gobierno las condiciones de vida que tienen otras poblaciones, pero sin perder de vista sus ideales de lucha por la tierra y su espacio como cuerpo. Desde luego que esta manera de concebir la vida en K'anxoc no concuerda con las políticas de desarrollo de los gobiernos. Este reclamo social de los k'anxoquenses salió durante una plática con la autoridad municipal:

Mire donde está Valladolid, mire donde está K'anxoc, todos los recursos están allá, a pesar de que K'anxoc es tan antigua como Valladolid. Mire donde está Cancún, mire donde está K'anxoc, Cancún hace uno cuantos años empezó a fomentarse, mire donde está Cancún y mire donde está K'anxoc, los recursos del gobierno van a otros lugares y nosotros estamos abandonados, no tenemos ni siquiera servicio de agua, a pesar de que lo hemos estado solicitado desde hace muchos años. Usted va a poder ver y saber cuáles son las necesidades que se viven en K'anxoc, la misma gente se lo va a contar.

Todos estos comentarios denotan reclamos al sistema social vigente, inconformidad y deseo de que sean respetada su diferencia, sin ser discriminados. Comentaron que durante la gira de los políticos y candidatos a ocupar puestos municipales, estatales y federales, siempre les prometen, pero nunca les cumplen. Un ejemplo es la visita del actual Presidente Municipal de Valladolid, quien llegó a pedir sus votos cuando era candidato y le solicitaron que se les proporcionara un presupuesto para mantener al sistema policíaco que tienen. El candidato les dijo que sí, pero como Presidente Municipal nunca les ha cumplido, es más me sugirió que vaya a Xocen a realizar mi trabajo antropológico, pues es el laboratorio de los antropólogos, mientras que los k'anxoquenses son difíciles.

Para algunas personas del medio urbano y para los involucrados en las políticas, las pequeñas comunidades como K'anxoc, no han sido beneficiadas por los cambios. Es decir, los cambios les ha traído más males que beneficios, pues tanto en K'anxoc como en otras

pequeñas comunidades ubicadas en los alrededores de Valladolid, hace 20 años no requerían del uso del dinero, ya que vivían de la producción de la milpa y sacaban agua de los pozos o del cenote. Pero desde que empezó la electrificación, sobretodo la introducción del agua entubada, la mayoría de los pobladores abandonaron los pozos y el agua se descompuso, a tal grado que ya no sirve ni siquiera para el servicio doméstico. Lo que ha ocurrido es que muchos desperdician los servicios porque no reparan la tubería, mientras que otros se quejan porque no tienen el servicio del agua, pero tampoco tienen la alternativa de acudir a sus pozos.

Pero la agencia de los k'anxoquenses siempre ha estado presente a lo largo de su historia en la que han luchado por sus propios medios de vida, agencia que expresa sus relaciones de poder en la vida cotidiana y en algunos momentos en sus movilizaciones colectivas. Y precisamente por sus acciones los k'anxoquenses son discriminados como los rebeldes maya del oriente, pues una buena parte de sus acciones están regidas por la defensa que hicieron de sus medios de vida durante buena parte de las políticas porfiristas y post-revolucionarias cuando los han intentado despojar de sus principales medios de vida. Cabe destacar que durante la conquista, colonia y la indigenización, los k'anxoquenses siempre se dispersaron en las selvas para ocupar sus propios terrenos y de esta manera evitar el sometimiento en el que cayeron otras poblaciones del estado.

Cabe destacar que la agencia de los k'anxoquenses no depende de las institucionales sociales. Desde luego que su agencia se podría considerar como pequeñas y ordinarias acciones de los nativos en la vida cotidiana o armas de resistencia¹⁴⁸ como las entiende Scott en *Weapons of the Weak*. Aunque los k'anxoquenses no se limitan a resistir a través de pequeñas y extraordinarias acciones en contra del poder de autoridad, pues cotidianamente ejercen su poder en sus relaciones con otros cuerpos, convirtiendo hasta los

¹⁴⁸ James Scott (ob. cit.).

detalles más banales y mundanos de la vida de cada día, en las más extraordinarias acciones y cambios.

Cambia, todo cambia

El movimiento siempre implica cambios inevitables, imprevistos e incontrolables, a pesar de ser condenados por la sociedad que le teme al retorno de lo diferente, a la experimentación, al azar, pero sobre todo para aquellos que tienen una subjetividad conjuntiva, normales y esclavos exitosos que desean creer que todo puede permanecer igual. Por ejemplo, los jóvenes con tatuajes, pelo largo y aretes son condenados por la sociedad y considerados como maleantes, ladrones, borrachos y drogadictos, de acuerdo a las reglas y normas sociales del Discurso Mayor vigente. Este discurso oculta a los ladrones de cuellos blanco, a los mayores consumidores de drogas en la cúpula empresarial y política, así como a los “normales”. Pero sobre todo, niega las costumbres de un México en donde la estética del tatuaje, de los collares, aretes, perforaciones en los labios, mutilación dentaria, entre otros adornos corporales como parte de la cultura viva y vivida.

CONSUMO DE ALCOHOL

En la modernización se ha condenado el consumo de alcohol, pero al mismo tiempo se ha convertido en una de las industrias económica importante en el país, precisamente por su doble discurso que ha fomentado su consumo desmedido, no sólo en el medio rural, sino en el urbano. Cabe destacar que las bebidas embriagantes son una parte importante en las ceremonias tradicionales de las culturas milenarias, ceremonias relacionadas con la espiritualidad de los mayas. Desde luego que las bebidas alcohólicas que actualmente se consumen en las ceremonia no tiene las mismas propiedades de las bebidas alcohólicas y fermentadas que se preparaban con fines ceremoniales. Actualmente, el alcohol comercial accesible a la economía rural es de muy baja calidad y por lo tanto, es muchísimo más

dañino para el organismo, sobre todo cuando se consume en grandes cantidades de acuerdo a las costumbres ancestrales.

El consumo de alcohol en K'anxoc no llega a ser alcoholismo como enfermedad. En K'anxoc sólo se puede ver muchos borrachos durante toda la semana de la fiesta tradicional, mientras que normalmente se emborrachan durante las celebraciones familiares. Socialmente el consumo de alcohol es lo normal entre los varones, ya sean jóvenes o adultos mayores. Mientras que entre las mujeres, el consumo de alcohol es considerado fuera de lo normal, a pesar de que hay muchas mujeres que consumen grandes cantidades de alcohol durante las fiestas familiares y/o fines de semana, pero no lo hacen públicamente. Para las jóvenes, el hecho de que su novio siempre esté borracho los fines de semana no es necesariamente algo para preocuparse, pues es muy normal que su padre o sus hermanos siempre estén borrachos, e incluso sería bastante extraño que no se emborrachen y no tengan amigos.

Los jóvenes que se emborrachan tienen muchos amigos, pues para hacer amistad hay que brindar y estar emborrachándose juntos. Los padres de familia cuestionan mucho el comportamiento de los jóvenes respecto al consumo del alcohol, sin embargo, los jóvenes validan más las observaciones de sus abuelas que la de sus padres al respecto, ya que sus padres generalmente se emborrachan también. En otras comunidades, el protestantismo ha jugado un papel muy importante para el mejoramiento de la situación económica en las comunidades pequeñas donde el consumo del alcohol era muy común. Pero en K'anxoc, sólo he podido ver dos o tres adultos alcohólicos, es decir, que siempre están borrachos. Los jóvenes toman cervezas para festejar el triunfo de su equipo de béisbol, pero no he visto jóvenes tirados por las calles en todo momento.

Los males en la sociedad moderna no tienen los mismos tintes, que las costumbres entre los sujetos de las culturas milenarias frente al cambio.

VESTIMENTA CONTEMPORÁNEA

Muchas mujeres y hombres jóvenes de K'anxoc visten como “catrinas y catrines”, pues así los reconocen los adultos de la población, aunque es muy común ver a las chicas vestidas indistintamente con hipiles y vestidos de catrinas. Por ejemplo, en los bailes populares de la fiesta patronal, la mayoría de las muchachas se esmeran en usar la ropa de moda, por ejemplo los pantalones y faldas cortas ombligueras y los cinturones al estilo “Shakira”. La ropa la consiguen en las tiendas de la ciudad de Valladolid al contado o en las tiendas de la misma comunidad para pagar a plazos. Los zapatos y zapatillas son los de moda en el momento, a pesar de lo pedregoso de las calles. A diferencia de los chicas que usan vestidos pegados al cuerpo y faldas cortas, las jóvenes que practican las religión protestante usan vestidos de colores muy serios y largos. Ya lo decía un *J'men*, que los cambios llevarían a los indígenas a enchinarse el pelo, lo que efectivamente hacen muchas chicas, aunque se les maltrate el cabello. Aunque desde luego que esto tiene mucho que ver con la estética de los mayas, que siempre han teñido sus canas y usado el pelo largo, aretes y tatuajes.

Vestir como catrina no significa necesariamente haber dejado de hablar maya o haber dejado de ser maya, porque ya sabemos leer y escribir o porque vivimos en la ciudad. Lo que sí puede significar es que nos da pena usar el traje tradicional de mestiza o que decidimos dejar el traje tradicional, el hipil. En el caso de los jóvenes varones, la ropa más común son los pantalones de mezclilla, al estilo cholos y playeras con leyendas relacionadas a movimientos juveniles, sociales y religiosos, complementando la vestimenta con tenis modernos. Existen otros que visten de manera más formal, ropa confeccionada en poliéster, combinados con playeras o camisas y tenis, aunque hay algunos que usan zapatos de vestir, la mayoría de los jóvenes utilizan los tenis o chanclas de plástico. El corte de cabello es el corte tradicional o de jóvenes “no acelerados”, como señala la gente adulta. Existen grupos que se rapan o se medio rapan y otros que se dejan crecer el pelo y se hacen cola de caballo. Asimismo, hay otros jóvenes que se tatúan los brazos, el pecho o las

piernas. Mucho de los tatuajes que tienen los jóvenes son grandes obras artísticas, pero al parecer es una práctica común entre hombres solos en lugares apartados de su comunidad, pues entre los que todavía viven en la comunidad no tienen tatuajes o no son visibles. El tatuaje, es algo que desde los años veinte se hacía entre los varones emigrantes a trabajar como chicleros hacia Quintana Roo, parte de Tabasco, Chiapas y Veracruz, pero también fue una práctica muy normal entre las personas que ingresaban a los penales del país.

Muchas jóvenes de K'anxoc y de otras poblaciones visten el hipil cotidianamente, pero, cuando viajan a las ciudades de Valladolid o Mérida, se ponen sus vestidos de catrinas. En el área de Valladolid, tanto en Xocen, Dzitnup, Tixhualactún, Xjupilch'een, el vestido tradicional de las mujeres jóvenes, el hipil, lo usan arriba de las rodillas, son angosto, bordado en tela de color rosa, azul o blanco y decorado con encajes y cintas de colores, mismo que acompañan con medio fondo sintético de color rojo, rosa, blanco e incluso negro. A diferencia de las mujeres jóvenes, las señoras usan sus hipiles más anchos y con justanes bordados en tela. El vestido de mestiza, cerca del área de Mérida, en el Cono Sur, el Camino Real del Estado y en gran parte de Campeche, es hipil largo y ancho con justán, su pelo peinado en chongo y su rebozo. Mientras que entre las chicas del área de Valladolid, su pelo está peinado en cola de caballo y no usan rebozos.

Es muy interesante como están cambiando la vestimenta, pero aún persiste este interés por los bordados bien elaborados, es decir, es muy común ver a la jóvenes examinar detenidamente una prenda bien elaborada o con colores llamativos. Tal parece que la cuestión del prestigio, aún sigue vigente, pues un vestido que da prestigio entre las que visten hipiles son los diferentes tipos de bordados, tamaños y acabado. Asimismo, es muy prestigioso acompañar sus vestidos con elegantes rebozos de diferentes calidades y precios y, desde luego, con la joyería de oro. Esta situación no es exclusiva de Yucatán, sino de todo México, América Latina, la India y Brasil, entre otros, aunque en el caso de los dos países aquí mencionados y que están fuera de América Latina, el material de la joyería puede variar, dependiendo del valor asignado culturalmente.

JOYERÍA

La joyería de oro en Yucatán es un producto que circula a través de las herencias entre las familias o entre vecinos y amigos. Es así como la joyería, que sale a relucir durante las fiestas son las grandes cadenas de oro y en tejidos artesanales, a diferencia de la que actualmente predominan, de maquiladoras. Actualmente, las mujeres han cambiado la joyería antigua por la moderna, pero esta situación se presenta más entre las mujeres que salen a vender o trabajar fuera de sus comunidades. El cambio de joyería no sólo ha ocurrido entre las personas que visten el traje de catrinas, sino que ha ocurrido incluso entre las que visten hipiles. Al respecto de la adquisición de joyería de oro, tanto en K'anxoc como en otras poblaciones del área de estudio en Valladolid comentaron:

Nos gusta comprar cadenas, pulseras, aretes y otras cosas de oro, porque es una manera de tener algo que nos servirá para venderlo o conseguir dinero en caso de enfermedad, pero mientras tanto lo podemos usar.

Cabe destacar que tener joyería de oro en el atavío de las mestizas no significa riqueza, sino un objeto cultural. La adquisición de joyería es una parte importante de las enseñanzas de las familias, como una manera de ahorrar para solventar gasto imprevistos. La inversión, tanto en joyería como en ganado vacuno o bovino es tradicionalmente la mejor forma de ahorro, pues una señora de 79 años nos comento al respecto:

Mis ahorros, mejor lo invierto en un cerdo, en pagar que hagan la milpa o en joyería, pues los Bancos sólo roban el dinero.

De acuerdo a la costumbre, cuando una joven o un joven empieza a ganar dinero, lo primero que deben hacer es comprar una joya para hacer una buena inversión de su dinero. En K'anxoc, la joyería de oro también forma parte del regalo para la novia durante la petición de mano, el *k'ub* que entregaban en una jícara¹⁴⁹ que contiene: aretes, anillo, cadena y/o pulsera.

¹⁴⁹ La jícara es el fruto de un árbol que adquiere una consistencia adecuada para ser utilizada como recipiente para servir los alimentos. Actualmente la jícara se esta convirtiendo en un recipiente ceremonial,

Desde luego que no en toda la sociedad yucateca se concibe la joyería de la misma manera, pues las ciudadinas prefieren utilizar la joyería que proviene de Miami, EEUU, mientras que algunas intelectuales prefieren adquirir joyas de las mestizas yucatecas para acompañar sus atuendos. Quiero destacar aquí que también existen otras concepciones de la joyería entre las mestizas yucatecas, tal es el caso de mi comunidad donde la joyería distingue a las mujeres de otras mujeres, pues durante las fiestas tradicionales sacan a relucir toda la joyería que hayan acumulado a lo largo de su vida. La acumulación de joyería entre algunas familias, se debe al fracaso de la economía de monocultivo del henequén y al neoliberalismo, lo que ha provocado que muchas familias tuvieran que vender su joyería.

Todas estas situaciones mencionadas forman parte de la complejidad de las relaciones de poder entre cuerpos simples y cuerpos existentes interactuando no se puede separar los procesos de individualización y subjetivización. En Wammack, los sujetos no sólo existen en un plano de convergencia, sino de divergencia. Esta heterogeneidad que interviene en la constitución de los sujetos es un componente importante para explicar el conjunto de acciones que realizan mujeres y hombres en diversos ámbitos de la sociedad. El cambio social es un proceso en el que participan sujetos con otros sujetos desde sus diversas experiencias, que son precisamente resultantes de aquellos aspectos divergentes que componen la subjetividad.

El espíritu de lucha de los sujetos, no los encierra en un espacio, en su individualismo, sino que los mueve a actuar a pesar de las normas sociales, dando lugar a los cambios sociales y culturales desde adentro. El espíritu de lucha distingue al cuerpo de los demás, pero su deseo es de actuación en la vida cotidiana y de producir espacios subjetivos abiertos que propician el eterno retorno. Los cambios sociales y culturales en la historia no son únicamente resultado de los que hablan, sino de los que no hablan, pero que

pues muchos de los milperos sólo la usan para servir los alimentos ceremoniales, pues en casa se ha sustituido por los recipientes de plástico.

silenciosa y cotidianamente re-actúan incidiendo de esta manera en los cambios que pueden alcanzar magnitudes que ni siquiera ellos mismos pensaron. Entre los trabajos interesados en los cambios sociales como consecuencia de las acciones en el ámbito de la vida privada están los de Foweraker, Jelín y Melucci. Mientras que en este trabajo es el cuerpo que se constituye a cada momento en sus relaciones en la vida cotidiana, que al ejercer su poder de hacer provocan los cambios. En el siguiente y último capítulo presento una revisión del trabajo para presentarlo a manera de conclusiones y en el que destaco las características principales del espíritu de lucha, así como los efectos en la sociedad moderna.

Capítulo 6:

CONCLUSIONES

*...aquí en el campo, nosotros decidimos cuando descansar,
pero los que trabajan en la ciudad son esclavos...*

-- Conclusión de un milpero de 50 años, cuyos primeros años de juventud se dedicó a experimentar la vida a través de la emigración para trabajar, incluso en Belice.

Al igual que este milpero, también crecí en una economía de auto-subsistencia y también experimenté la vida de la ciudad, y como él, me he preguntado mil veces ¿por qué siempre tengo que hacer lo que se debe, en lugar de hacer lo que deseo?. Esta inquietud me ha llevado a preguntarme ¿por qué los sujetos no necesariamente se sujetan a lo establecido?, ¿cómo se (re)produce la cultura maya?, ¿cómo se relaciona el poder de hacer con las acciones banales de la vida cotidiana? y ¿por qué los cambios no son necesariamente los previstos por las políticas de desarrollo?. Estas interrogantes han sido centrales en mis experiencias trabajando como antropóloga desde 1982, sin embargo, las exigencias del ambiente académico en el que me encuentro me llevaron a deponerlas e ignorar mis experiencias como sujeto cuyo poder está constituido a cada momento en la vida cotidiana y en la misma cultura maya en la que estoy trabajando como antropóloga. Mi deseo de conocer no me permitía experimentar ese poder que hace que los cuerpos retornen cada vez para afirmar o negar su diferencia. Pero precisamente -- mi voluntad de poder --, deseo me llevó a K'anxoc para trabajar el *k wool u tial k luchaartic*, misma que traduzco al español como “espíritu de lucha”.

Mi interés en las relaciones intersubjetivas, como antropóloga y nativa de la cultura maya y los demás nativos de la misma cultura que estoy trabajando, me llevó a enfocarme en la vida cotidiana que se vive a cada momento, retomado especialmente la literatura menor o esas historias que se viven y experimentan día con día. Debido a mi propia experiencia de vida en la misma cultura, también en un sistema de auto-subsistencia, y como mujer, no puedo ignorar el profundo contenido de la vida cotidiana que está velado

por la banalidad de la vida doméstica y el deseo de la sociedad dominante por negar la diferencia.

Este contenido de la vida cotidiana es la base de mi cultura, pero por su aparente banalidad, muchas veces es ignorada por la antropología, y no solamente por la antropología mexicana. Por ejemplo, un joven colombiano¹⁵⁰, estudiante de antropología en la Universidad del Cauca en Colombia, crecido en una familia con cultura de consumo, me comentó su experiencia con la antropología:

Yo no entiendo cómo se puede construir un conocimiento antropológico basado en lo que otros antropólogos escribieron, pues hay que considerar las circunstancias que los llevaron a escribir lo que escribieron, para entender porqué escribieron lo que escribieron. Para mí, construir un conocimiento basado en lo que dijeron otros antropólogos es una construcción sin bases, igual que la cultura del consumismo, cuyas bases son creadas y no vividas. La diferencia está en que la cultura del autoconsumo está basada en experiencias de vida y en las relaciones entre personas y la naturaleza, por lo tanto, no es fácil acabar con una cultura con bases firmes en la madre tierra.

Tanto este joven colombiano como yo, reconocemos qué tan fácil es aceptar respetuosamente las verdades de las autor(idades) que desde los podium, con sus micrófonos o alta voz, o desde sus escritos repiten una y otra vez “el deber ser” según las normas institucionales. Reconocemos también lo difícil que es cuestionar a aquellos (los ex hacendados) que hoy ocupan la silla vacía del poder asignado (los gobernantes) y que desde esas posiciones dicen, “Yo también soy Maya, también soy heredero de nuestros ancestros”, aunque históricamente sean los grandes explotadores de los Mayas y actuales violadores de los derechos de los nativos. No podemos negar el derecho a la identidad y a la decisión personal de decidir su mexicanidad, a pesar de haber nacido en el Perú¹⁵¹, sin embargo, hay que cuestionar los que invocan una supuesta herencia para vender o

¹⁵⁰ Mauricio Acosta, joven realizador del Video “Pa’ que nos den tierra” que demuestra la lucha de los indígenas por sus tierras, en una finca en Colombia. Este joven tiene una formación universitaria como Diseñador Gráfico, pero cansado del caos e individualismo de la ciudad de Cali en Colombia, se fue a vivir y trabajar con los indígenas de noroccidente de su país.

¹⁵¹ Esto fue lo que dijo la antropóloga Lourdes Arizpe durante uno de los ejercicios de representación de la identidad en el IV Encuentro de Performance y Política realizado en el Perú en 2002.

apropiarse de nuestra cultura, aún cuando esto está respaldado por la Legislación mexicana. La Legislación estipula que los que vivimos en México “todos somos mexicanos”, con obligaciones y “derechos”, sin embargo, esta misma Legislación es también utilizada para justificar la violación de los derechos de todos los indígenas de México a sus tierras y para justificar su posesión por los grandes terratenientes quienes sólo tienen que reclamar su “pasado” indígena.

K'anxoc tiene una larga historia de luchas por sus tierras y por su autodeterminación en contra de los asaltos de aquellos terratenientes que han intentado dominarlos física, religiosa e intelectualmente a lo largo de los siglos. Pero estas luchas jamás hubieran sido exitosas si no fuera por los procesos cotidianos por los cuales K'anxoc se ha constituido y reproducido como cuerpo colectivo. Para seguir estos procesos de constitución y el papel de *k wool u tial k luchaartic* (espíritu de lucha) de los k'anxoquenses, me exigió mucha paciencia y largas estancias en K'anxoc. Estos procesos de constitución del espíritu de lucha que mueve a los sujetos, no son directamente observables y tampoco son cualidades que se pueden enumerar.

En un principio, utilicé diversas herramientas reconocidas como propicias para hacer antropología. El diario de campo me sirvió para registrar las pláticas que sostuve con las familias, pláticas en las que se abordaron los temas que a los sujetos les interesaron en esos momentos. Con la grabadora registré historias, canciones, cuentos de los adultos mayores y chistes de los niños y las niñas, ese discurso generalizado que llamo “literatura menor” y que funciona como válvula de escape a las presiones sociales y, al mismo tiempo, desestabiliza las normas¹⁵². La cámara fotográfica digital fue de gran utilidad para retratar a mis maestras y maestros, no sólo bien vestidos y en posiciones rígidas, sino en sus espacios de trabajo en la vida cotidiana y en las festividades, donde día con día ejercen su poder de hacer. Con la cámara de video pude captar algunos de sus movimientos en la vida

¹⁵² Por ejemplo, una joven de 16 años quien estaba trabajando en la cocina con su mamá y otros miembros de la familia, al escuchar la alta voz de los promotores de la política dijo, “¿dónde están esos políticos para que yo salga a romper sus cristales?”.

cotidiana y en las festividades, incluso algunos jóvenes, niños y niñas tomaron la cámara de video para expresarse o para tratar algunos de los aspectos más importantes de su cultura¹⁵³. Este proceso de acercamiento a los k'anxoquenses les ha dado la posibilidad de dirigirme hacia los aspectos más íntimos e importantes de su vida cotidiana, pero que al mismo tiempo son los aspectos más fuertes de su cultura que a diario viven, experimentan y reproducen.

A lo largo de este trabajo he tratado los diversos aspectos del *k wool u tial k luuchaartic* (espíritu de lucha), tanto su significado en la vida cotidiana, así como su relación con los planteamientos teóricos, categorías y metodologías de la antropología. La autocrítica de mis propios trabajos de investigación antropológica han venido a fortalecer mis conocimientos en la antropología como disciplina, mi papel como antropóloga y nativa de la cultura maya, así como académica. La desconstrucción de mis propios argumentos vertidos originalmente en una etnografía, redactada durante mi primer acercamiento a esa agencia de los k'anxoquenses, no están encaminados a renegar de la antropología, sino a fortalecerla como práctica política¹⁵⁴ y no como una profesión para satisfacer necesidades económicas en un sistema de consumismo. La estrategia de trabajo de investigación en el campo, también cuestiona la metodología de trabajo que cualifica para Entender, Comprender y Saber. En este trabajo el sujeto se descubre a sí mismo con capacidad de actuar, ya sea en la transvaloración de las normas sociales vigentes o con capacidad de decidir actuar dentro de las normas.

Las actuaciones de los sujetos con espíritu de lucha producen cambios que no se pueden entender como productos de los movimientos sociales o de los nuevos movimientos sociales, como están concebidos en la antropología, sino que los cambios más importantes en Wammack son productos de procesos que se gestan desde las intimidades de la vida

¹⁵³ Entre otras actividades, organicé el taller “Vídeo-k” (“Yo veo mi pueblo”, por sus significados en Latín y Español) durante una de mis largas estancias en K'anxoc.

¹⁵⁴ En este sentido, reconozco que la práctica de la antropología como una disciplina objetiva, científica y apolítica, también es una práctica política.

cotidiana y muchas veces se expresan en los momentos menos esperados. Es decir, las movilizaciones de los k'anxoquenses son las expresiones del poder de hacer del cuerpo de los k'anxoquenses, pero al mismo tiempo son la potenciación de las relaciones de poder que están latentes y que juntos constituyen el cuerpo de "K'anxoc". Mi involucramiento en la vida cotidiana de los k'anxoquenses frente a la complejidad de las relaciones de poder que juntas constituyen este cuerpo, no es una cuestión de alteridad o de autor(idades), sino de relaciones intersubjetivas entre sujetos que se descubren a sí mismos con el poder de vivir la vida a cada momento en la cotidianidad.

Este poder de hacer de los k'anxoquenses pone en entredicho el concepto de Poder, entendida como apoderar, empoderar, poder dependiente e independiente, poder político, poder asignado, poder delegado ó empoderamiento. No se trata del poder de grupos organizados, ni de la resolución de conflictos. Tampoco se trata del poder de la autoridad, del gobierno o el control, tal como se ha discutido en el capítulo 3. El espíritu de lucha es el poder de hacer, hacer y hacer, poder que se constituye a cada momento en las relaciones entre fuerzas en la vida cotidiana.

El espíritu de lucha de los k'anxoquenses los mueve como sujetos a vivir la diferencia y a no buscar la identificación con el otro. Esta diferencia vivida es tildada por la sociedad "normal" como gente brava, gentes que no entran en razón, buenos macheteros, entre otras expresiones. Esta discriminación de la agencia de los k'anxoquenses es tratada más ampliamente en el capítulo 2, y para mí tiene dos explicaciones básicas: por una parte se debe al morbo de la sociedad que los lleva a fijarse únicamente en lo visible de las acciones, como las movilizaciones de los k'anxoquenses, que aunque sea para defender sus derechos a la tierra y a su libre determinación, esto es lo menos importante para los espectadores. La otra explicación, se debe a que lo normal para la mayoría de la sociedad yucateca¹⁵⁵ es el deseo de fidelidad, así como la dependencia o actuar en complicidad ¹⁵⁶

¹⁵⁵ Tal como consta en el capítulo 2.

con la sociedad dominante, para negar la diferencia y ocultar lo que está ocurriendo. Pero desde luego que esto no es el caso de los rebeldes del oriente y de los pacíficos del sur, así como de los menos privilegiados que continuamente son hostigados, reprimidos y violados sus derechos.

Esta discriminación de los k'anxoquenses es vivida cotidianamente como el poder de hacer en defensa de sus derechos a la tierra, de acuerdo al siguiente relato de un milpero, inmigrado de Chiapas, desde hace dos generaciones, quien comentó sus experiencias de vida así:

Yo saqué a un grupo de gentes que habían ocupado mi terreno, peleé por algo que es mío, no utilicé los servicios de los Licenciados, peleé solito con mis documentos. Los Licenciados trabajan por dinero, sacan mucho dinero y no son honestos. En el pleito que gané estaba incluida la política y por eso mandaron policías para resguardar el terreno y revisaban a todos los que pasaban por ahí y nos quitaron nuestras escopetas, pero yo les dije “las escopetas no son para matar gente son para cazar animalitos para nuestra alimentación” y nos lo devolvieron. Una vez cortaron el alambre del terreno para echarnos la culpa, pero tuvieron que reconocer que no fuimos nosotros.

Esta y otras historias vividas que constituyen el espíritu de lucha y que mueven al cuerpo a hacer, hacer y hacer en la vida cotidiana forman parte del espacio subjetivo en el que se constituyen los k'anxoquenses como sujetos. Esta manera en que los k'anxoquenses viven la diferencia pone en entredicho las bipolaridades entre los conceptos de lo bueno y lo malo, hombre y mujer, Dios y el Diablo, positivo y negativo. Esta diferencia sólo se puede entender en el proceso de constitución del cuerpo, en el que paralelamente se constituye su subjetividad, como la parte incorpórea del proceso de corporalización.

La constitución de la subjetividad no se da únicamente a través del proceso de socialización, en donde el primer momento de ese proceso de aprendizaje son las bases de su futuro comportamiento como adulto. Mientras que el proceso de subjetividad se

¹⁵⁶ Considerada por Henrieta L. Moore (1994: 49), *A passion for difference*. Oxford: Polity Press, profesora de Antropología social en London School of Economics, USA, como tipos de agencias, en donde la resistencia y la complicidad están relacionados con deseos y fantasías, así como identificación y miedos que forman parte de la subjetividad que marcan la diferencia.

constituye en el espacio subjetivo producido por el cuerpo colectivo y por lo tanto, el sujeto no siempre tiene que sujetarse a unas bases aprendidas. La subjetividad no se institucionaliza, sino que está en constante actualización en las relaciones de poder del cuerpo.

Por ejemplo, como nativa de la misma cultura maya también he vivido el sistema de auto-subsistencia y el impacto de las políticas económicas de la sociedad “moderna”, mismas que han compartido algunos espacios de mi vida cotidiana. En el sistema de auto-subsistencia se combinan el trabajo para la producción del maíz en la milpa y sus respectivas ceremonias, se crían animales domésticos, se realizan las labores domésticas, pero también se dispone del tiempo para la creación de prendas, utensilios, juguetes, juegos, cantos, cuentos historias. Al mismo tiempo, la educación escolar en español, está encaminado a “preparar” individuos para trabajar y ganar dinero como maestros, oficinistas, empleados, profesionistas en ingeniería, abogados, médicos, antropólogos, entre otras especialidades. Pero para lograr un trabajo de acuerdo a la especialidad, hay que emigrar y abandonar las tierras, la familia y la comunidad y de esta manera ganar el dinero necesario para satisfacer las necesidades de consumo creados por la economía capitalista. Vale la pena señalar que ganar dinero, no siempre significa desempeñarse de acuerdo a la especialidad académica¹⁵⁷ y tampoco significa tener una mejor calidad de vida ¹⁵⁸, tal como lo expresa el milpero, cuya reflexión forma parte del preámbulo de este capítulo.

En una economía de auto-subsistencia en donde el trabajo no se mide por las horas invertidas en la producción de los alimentos, sino por la calidad de la dedicación y la satisfacción, el sujeto tiene la libertad de decidir sus horas o días de descanso. Por lo tanto,

¹⁵⁷ Según la información del Instituto de Estudios de Trabajo, la mayoría de los desempleados en 2004 son los jóvenes que tienen la escolaridad más alta del promedio nacional y que no son jefes de hogares. Cabe destacar, que según este instituto de estudios, en 2005 la información acerca del empleo no está disponible.

¹⁵⁸ Según datos del Global Policy Network, Durante el gobierno de Fox, el 62% de los trabajos asalariados creados, no tienen prestaciones y el 13% son contratos verbales, lo que significa una inestabilidad en el empleo, bajos niveles de ingresos, producción y tecnología. No hay alguna política encaminada a subsidiar las actividades de producción de alimentos en el campo, pues PROCAMPO es un paliativo político y no un programa serio para producir alimentos de consumo local.

las horas libres para el descanso o para la recreación, así como para las prácticas ceremoniales, también forman parte de la (re)producción de la cultura.

Esta relación entre dos culturas diferentes en donde se privilegia la cultura occidental ha creado el deseo de algunos mayas a cambiar su ropa tradicional y a dejar de participar en el baile tradicional “la vaquería” en sus Fiestas. La modernización ha convertido el hipil y tradicional terno (traje elegante de la mestiza yucateca, en símbolo del lo antiguo, pasado de moda, atrasado e incluso vestido de indios. Las mismas políticas que han satanizado los aspectos más visibles de la cultura de los nativos, ahora están encaminadas a convertir, el baile tradicional, el vestido y algunas prácticas ceremoniales en folclor.

La cultura no es una cuestión de identidades, nacionalismos o folclor, sino una cuestión del modo de vivir y experimentar la vida. Pero la sociedad dominante se ha encargado de negar y ocultar esa cultura, ya que es un estorbo para el desarrollo, una antigüedad que hay que cambiar y modernizar e incluso una mano de obra desperdiciada que hay que emplear¹⁵⁹. La premisa de la que parten las políticas gubernamentales son precisamente este desdén de la manera de ser y hacer, considerándolo los espacios de tiempo de descanso, como ocio, flojera, desperdicio y pobreza.

Las diferentes formas de vivir y experimentar la vida crean una contradicción cuando el sujeto del sistema de auto-subsistencia se “integra” como “mano de obra” disponible al “mercado laboral”¹⁶⁰, donde tiene que cumplir con los horarios requeridos, un rendimiento específico en la producción y sin importar su estado emocional. Por lo tanto, cuando los sujetos que forman parte de un cuerpo privilegian su participación en las ceremonia y en las Fiesta tradicional, de acuerdo a la cultura de auto-subsistencia, donde

¹⁵⁹ Según información de la CIA, el desempleo en 2005 en México, fue de aproximadamente el 28.6%. En 2002 el 10% de los que obtenían los ingresos más altos consumieron el 36% de los recursos y el 90% de los más pobres consumió el 1.6%. En 2004 el 20% de los que obtienen mayores ingresos gastaron el 55% de todos los ingresos.

¹⁶⁰ De acuerdo a la información de Global Policy Network , en 2000 disminuyeron las maquiladoras en México.

ejercen, afirman y reafirman su poder como cuerpo colectivo, la sociedad de consumo considera sus acciones como flojera, borrachera, desobligados, conformistas, apáticos, entre otras descalificaciones y formas de discriminación.

A pesar de las estrategias consumistas de las políticas de colonización, desarrollo y modernización no ha logrado dominar al sistema de auto-consumo con el que siempre ha compartido el mismo espacio, pero no ha logrado romper las redes de relaciones de poder del cuerpo K'anxoc. En las relaciones de poder en la vida cotidiana de los k'anxoquenses se han sumado otras prácticas a las estrategias de auto-subsistencia. Asimismo, la emigración, por lo general ha potenciado la voluntad de poder, deseo a constituirse como cuerpo colectivo, a través de su retorno a las poblaciones (cada quince días, cada mes, cada año) o a través de las remesas¹⁶¹. La cultura de los k'anxoquenses no tiene fronteras y en la Fiesta Patronal, los quince años, los cumpleaños y otras ceremonias familiares o comunitarias se actualiza su poder

En el sistema capitalista el discurso está dirigido a privilegiar la producción industrial¹⁶² y a condenar las prácticas de la tumba, rosa y quema de las tierras que los nativos realizan para producir sus alimentos. Asimismo, para el sistema de modernización, los nativos destruyen los terrenos con su sistema nómada de producción de maíz a través de la tumba roza y quema de los terreno que utilizan para la producción de dos cosechas para el consumo de la familia. El discurso de la sociedad dominante tratan de ocultar la relación de respeto entre el milpero y el monte que cultiva para producir sus alimentos. Además, niega que en el sistema de tumba rosa y quema, la tierra se enriquece con minerales para la producción de los alimentos, que no son para comercializar, sino para el consumo de la familia.

¹⁶¹ Según la información de Global Policy Network, son 400 mil personas emigrantes a los Estados Unidos cada año, después de la firma TLC.

¹⁶² De un número reducido de empresarios, que en 2003 era del 20% de la población total y que gastaron el 55% de todo el ingreso, según datos de la CIA.

De igual manera niega que las industrias del sistema capitalista son más intrusivas en la naturaleza, pues ocupan grandes extensiones de tierra y con los tractores destruyen grandes extensiones. Además, utilizan químicos que contaminan los ríos, lagos, mantos acuíferos y el mar, con la única finalidad de obtener ganancias. Así pues, son las industrias las que desde la década de 1960 están provocando daños irreversibles a la naturaleza en México, pero parece que lo más importante es el poder económico concentrado en cada vez un número menor de mexicanos¹⁶³. Sin embargo, a pesar de su deseo de ignorar a los nativos de esta tierra desde hace casi quinientos años, no han logrado acabar con ese poder de hacer en la vida de los sujetos con sistemas de auto-subsistencia a la que han sumado elementos de la economía de consumo.

Pero el cuerpo colectivo de los k'axoquenses está basado en las redes de relaciones de poder establecidas con otros cuerpos y su subjetividad se constituye cotidianamente en el espacio subjetivo producido por esas relaciones de poder. Las relaciones de poder son establecidas y ejercidas a cada momento, tal cual lo hemos podido apreciar en la descripción de los diferentes aspectos de las celebraciones festivas de la Fiesta Bianual a San Cosme y San Damián, Santos Patronos de K'axoc, en el capítulo 3. Pero también es muy significativo la cirugía de los corazones de San Cosme y San Damián para que no sean tan crueles en sus castigos, es decir, el poder de los Santos Patronos fueron adecuado a las necesidades de sus adoradores, quienes consideran que está bien que castigue, pero que no lastime. Esta relación de los k'axoquenses con sus Santos Patronos nos hacen referencia a esa voluntad de poder, deseo de defender sus derechos a su libre determinación y a no permitir que nadie llegue para imponer sus ideas y dictar lo que tienen que hacer. En esta forma de pensar, de ser, hacer y defender lo suyo, se privilegia la fuerza que se potencian a cada momento en las redes de relaciones de poder del cuerpo.

¹⁶³ Pues, según el Global Policy Network, las pérdidas absolutas en el sector agropecuario después de la firma del TLC, han ido en aumento. Asimismo, las pérdidas en la manufactura es debido a la llegada de las maquiladoras, en donde el ingreso son del 40% menos que en la manufactura.

De acuerdo a mis maestra y maestros, el cuerpo está constituido por el espíritu bueno y el espíritu malo. Esta forma de pensar al cuerpo está muy relacionado con el número de almas de una persona al que se refieren, tanto Pitarch¹⁶⁴ como Schumann. Para estos autores el número normal de almas en un cuerpo son dos o hasta tres, pero la cifra máxima es de hasta trece para los seres humanos especiales, como los xamanes y los *j'menes*, curanderos y otras expresiones de sujetos con poderes divinos. El espíritu bueno, entre los mayas de Yucatán, está en la derecha, permanece en el cuerpo y sólo sale cuando el cuerpo se muere. Mientras que el espíritu malo está en la izquierda y cuando el cuerpo está descansando por las noches se sale a divagar por diferentes lugares, exponiéndose a peligros. Existe un paralelismo entre este pensamiento de los mayas en Yucatán y los mayas Tzeltales en Chiapas. Entre mis maestras y maestros de K'anxoc, el espíritu malo se pasea por todos lados y cuando retorna al cuerpo le trae enfermedades, cansancio y malas vibras. Además, los sueños son provocados por éste espíritu malo que se pasea por todos lados, sin medir los peligros que ello representa para el cuerpo.

El espíritu malo está relacionado con el peligro, con el riesgo y es vagabundo. Al mismo tiempo está relacionado con lo diabólico y la tentación para la sociedad. Y es precisamente éste espíritu malo, esa parte diabólica del ser humano, la principal preocupación del control social e incluso de la propia persona, ya que tiene miedo a lo desconocido. En términos de fuerzas del cuerpo, el espíritu malo es intranquilo, inquieto, juguetón, travieso y difícil de controlar y dominar. El espíritu malo es el principio de síntesis de las fuerzas del cuerpo que lo lleva a hacer y trascender los valores impuestos, para actuar en la creación de nuevos valores, en la liberación de los valores impuestos y a potenciar su poder de luchar por su autonomía. Para Otto Schumann, la persona es un ente que está presupuesto para el bien y para el mal. Para mí, el bien y el mal forman parte del

¹⁶⁴ Pedro Pitarch Ramón, (ob. cit.).

espacio subjetivo en el que se constituye el sujeto a cada momento con poder de hacer incansablemente o con poder de decir “no puedo”, porque no debo o porque así es mejor.

El establecimiento de las relaciones de poder entre cuerpos es muy evidente, sobre todo en el caso de dos jóvenes que expresan su voluntad de poder, deseo a constituirse como cuerpo a través del matrimonio. En términos de fuerzas, cada joven tiene una fuerza que al entrar en relación a lo largo del noviazgo puede cualificarse para constituirse como cuerpo. El noviazgo conlleva una serie de relaciones de poder y conversaciones, no sólo entre los jóvenes, sino entre sus respectivas familias, tal como hemos podido aprender en K'anxoc. Pero el deseo de cada joven no es sólo de establecer las relaciones entre ellos, sino de ejercer su poder como pareja y familia. Por consiguiente, si en estas relaciones de poder las fuerzas se cualifican como activas, es decir, si las conversaciones entre los diferentes involucrados logran potenciar las fuerzas, los jóvenes ejercen su poder a constituirse como cuerpo.

El espíritu de lucha se expresa en acciones que rebasan los valores impuestos y con sus acciones crean nuevos valores basados en su poder de hacer, experimentar la vida, su libertad y la autonomía para hacer, hacer y hacer. La capacidad de un cuerpo se define a través de las diferentes cualidades de sus fuerzas y cuando la cualidad es del que desea ser reconocido a través de las autoridades, jefes o amos, la voluntad de poder, deseo es para reconocerse a través del amo, por ejemplo, cuando alguien dice: “soy la secretaria del Presidente Clinton, en lugar de decir, soy Mariángela”. Asimismo, cuando el cuerpo desea resentimiento, siempre vive lamentando su situación y se limita a decir “no puedo”. También está el caso de muchas mujeres y hombres que siempre vigilan y castigan a otras mujeres u otros hombres por su poder de hacer, hacer y hacer o por vivir la diferencia.

El espíritu de lucha tiene su máxima expresión en las acciones más banales de la vida cotidiana, de acuerdo a los espacios de la casa o de la milpa y en donde se repiten a diario, tanto acciones visibles, como movimientos corporales, gestuales, ademanes y maneras de resolver las situaciones que se presenten. En las banalidades de la vida

cotidiana no sólo están las acciones para satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo, sino la satisfacción de las necesidades sentimentales, emocionales, sexuales¹⁶⁵ y espirituales, entre otras necesidades. En la vida cotidiana las necesidades están reguladas a través de las normas sociales y castigadas o premiadas por las instituciones sociales creadas con tal fin.

Las acciones de los sujetos con capacidad de experimentar y de vivir el azar de la vida da lugar a cambios sociales que ni siquiera ellos mismos imaginaron, pues no se limitan o preocupan por el qué dirán o del castigo que puede recibir. Este poder de hacer sin límites es una característica de las acciones en las diferentes ceremonias que conllevan las celebraciones de la Fiesta bianual, en la que se despliega toda una serie de acciones que afirman y confirman las relaciones de poder de hacer de los k'anxoquenses. De acuerdo a las descripciones de los diferentes aspectos de la Fiesta, es una mezcla de ceremonias religiosas, cristianas (rezos y cantos en el Templo de la Iglesia) y paganas (donde participan los *nojoch'es*, *kuchnalo'ob*, *its'aako'ob*, *x'kutzo'ob*, *k'ub trago*, *toreros* y *vaqueros*). Asimismo, es una mezcla de diversión, riesgo, peligro y el azar que a lo largo de los días de corridas de toros se puede ver. La voluntad de poder, deseo de los k'anxoquenses son las promesas que cada uno de los *kuchnaalo'ob* tiene que cumplir a través de la organización de cada día de acción de gracias a sus dioses, por haberlos cuidado a lo largo de dos años.

La Fiesta también es una mezcla entre los símbolos de una cultura de auto-subsistencia, de resistencia, autonomía e independencia, dentro de una cultura más amplia que también tiene su espacio a través del baile popular y la venta de cervezas. En el baile

¹⁶⁵ Por ejemplo una joven de una pequeña comunidad hablante de maya, estaba sentada preparando las tortillas junto con su madre, y mientras que sus hermanas menores, su abuela, un joven instructor comunitario del CONAFE y yo, estábamos reunidos alrededor del fogón en la cocina, empezó a reírse al recordar un incidente de una vecina que estaba sentada en la tienda platicando con otras mujeres. La mujer estaba comentando que llegó un hombre y le dijo: “¿puedes levantar tus piernas para que meta este tuvo?”, entonces la mujer levantó las piernas y un rato después le preguntó al hombre “¿ya lo metiste todo?”. A lo que su madre comentó, ¿cómo se le ocurre a esa mujer hablar así?, pues una persona adulta puede mal interpretarlo. Pero al parecer, no sólo una personas adulta puede mal interpretarlo sino que su hija joven también había relacionado el evento con cuestiones sexuales. La joven que comentó el incidente tiene 20 años y aún no se ha casado. Este tipo de comentarios y otros más que he escuchado me han llevado a preguntarme y ¿será que para las jóvenes la sexualidad es un tabú como lo creen algunas personas?.

tradicional *X'choc'* hay todo un despliegue de los símbolos de la corrida de toros, en donde las vaqueras tienen que representar a las vaquillas y tratar de derribar a los toreros y los vaqueros. El baile de la jarana después de la corrida de toros es parte de la promesa de cada uno de los participantes en la Fiesta.

A lo largo de la Fiesta bianual en K'anxoc sus acciones los convierte en sujetos políticos, pues de acuerdo a las descripciones de las diferentes actividades que conforman las celebraciones, a lo largo de los diez días, hay un despliegue de marchas encabezadas por los *nojoch mayolo'ob*, *kuchnalo'ob*, *its'aako'ob*, *x'kutzo'ob*, *k'ub trago*, *toreros* y *vaqueros*, acompañados de las vaqueras, jovencitas vestidas con sus ternos y acompañadas de sus madres. Esta marcha por las calles están encabezada por una bandera roja, una corneta y un tambor de guerra. También van acompañados por la banda musical, muchos voladores (cohetes) y gritos de los vaqueros y toreros. Esta es la expresión de todo un proceso que a lo largo de dos años se van preparando en la intimidad de las actividades de la vida cotidiana. La Fiesta en términos generales es la válvula de escape a las presiones de la sociedad, acciones de sujetos políticos, pues no confrontan las normas. Sólo hay que recordar los discursos que pronuncian a lo largo de las diferentes marchas que llevan a cabo, a lo largo de los diez días de Fiesta, entre estos discursos mencionan a los diferentes líderes de las luchas sociales, no sólo en México, sino de otros países. Asimismo, hacen referencia a su lucha en contra de los poderosos que han intentado acabar con su cultura.

Vale recordar que el cuerpo no es inclusivo, sino que tienen el poder de excluir a aquellos que llegan con deseos de inmiscuirse en su vida política o con deseos de limitar su libertad y autonomía. Esto los ha llevado a correr de K'anxoc a maestros, médicos, enfermeras, autoridades municipales y otros ejecutivos de programas del gobierno que han intentado ignorar su sistema de gobierno, de trabajo, su forma de vida y su libertad a decidir. Pero mi voluntad de poder, deseo, me llevó a K'anxoc para conocer por qué las personas hablan de su diferencia como lo feo, lo malo, lo diabólico y con lo que hay que acabar o negar. Actualmente formo parte del cuerpo colectivo de los k'anxoquenses, pues

hace más de cinco años llegué para establecer una relación particular, estuve instalada el tiempo necesario para establecer esa red de relaciones y para el ejercicio y afirmación de mi poder, 2002-2003. Mi poder como parte del cuerpo colectivo de los k'axoquenses se actualiza y reafirma cada vez que regreso y estoy durante una semana, un fin de semana, durante la fiesta, los gremios, en una ceremonia o para entregar copias de fotografías o copias de video.

Ahora son los k'axoquenses quienes dirigen mi trabajo de campo, pues me invitan para participar y grabar sus celebraciones, de hecho, lo último que hice fue grabar la ceremonia de una boda en septiembre de 2005, y cada vez que he regresado se enriquecen más mis conocimientos. Sin esos retornos, no sólo a la población sino a la literatura y a reflexionar acerca de las interrogantes que han surgido, éste trabajo no poseería la riqueza que actualmente tiene. Comúnmente me llaman tía en K'axoc, pues, los conceptos tío y tía se utilizan para referirse a las personas que forman parte del cuerpo colectivo. Para formar parte del cuerpo colectivo de los k'axoquenses, la lengua maya fue definitiva, ya que facilitó el establecimiento de las relaciones de poder y de su ejercicio.

El espíritu de lucha de los k'axoquenses es diferente al poder de control, de autoridad o poder jerárquico, ya que su poder se constituye y reconstituye a cada momento y depende de las relaciones de poder con otros cuerpos. Esto mismo hace diferente su poder, del poder representado, como el poder del padre ausente del hogar por la emigración y cuya representación es utilizada por las mujeres que se quedan en casa con sus hijos, todo el día, la semana, el mes, por varios años o por toda la vida.

Para conocer la cualidad de las fuerzas del cuerpo hay que preguntar ¿qué desea el cuerpo que quiere? o ¿qué quiere el cuerpo que desea?, ya que dependiendo de la cualidad de las fuerzas, ésta puede ser para afirmar su diferencia o para negarla¹⁶⁶. Por ejemplo, la emigración para trabajar es una forma de ser diferente y una forma de experimentar la vida,

¹⁶⁶ Gilles Deleuze (ob. cit : 78).

pues a lo largo de la historia de los k'anxoquenses nadie ha vivido más de 20 años fuera de la población, ya que es una más de sus acciones de lucha por su tierra y para hacerlo tienen que ocuparla. Pero la voluntad de poder, deseo de los cuerpos los lleva a experimentar la euforia de lo desconocido, del azar y de disfrutar la vida, actúan en la transmutación de los valores impuestos para liberar su espíritu. Esto significa que con la emigración los sujetos tienen la posibilidad de experimentar otras formas de vida, tal es el caso de un joven que emigraba para trabajar a Playa del Carmen, pero al casarse decidió dedicarse al bordado de prendas conjuntamente con su esposa.

El espíritu de lucha mueve a los k'anxoquenses a hacer, hacer y hacer fuera del aparato de Estado, de las instituciones y a permanecer en la vida cotidiana, de donde emergen los cuerpos con voluntad de poder. El espíritu de lucha es vivida cada día y no es necesario explicarla e interpretarla¹⁶⁷, simplemente hay que vivirla, experimentarla y disfrutarla. El espíritu de lucha, al igual que la cultura no es algo que se pueda medir, identificar, caracterizar, determinar, representar, se vive y experimenta cotidianamente, como la libertad de hacer sin barreras.

Para Deleuze las fuerzas activas actúan en formas creativas a circunstancias explorativas¹⁶⁸ y de experimentación, esto es evidente en el relato de un *nojoch*, dedicado a la agricultura, quién relató sus experiencias de la siguiente manera:

La siembra no se debe realizar en cualquier momento, hay que estar pendiente de lo que se pronosticó durante las cabañuelas¹⁶⁹, pues las personas que siembran cuando caen las primeras lluvias, generalmente pierden hasta sus semillas, pues empiezan a crecer los elotes, pero no siempre siguen las lluvias y por lo tanto, cuando ya no

¹⁶⁷ La interpretación de la cultura responde al interés particular del antropólogo y en este sentido, yo me limito a describir lo que hasta ahora he podido ver, oír y platicar. La interpretación de la cultura no es mi papel en este trabajo en particular.

¹⁶⁸ Gilles Deleuze (ob. cit : 42-44).

¹⁶⁹ Consiste en seguir el pronóstico de las condiciones climatológicas que van a predominar durante el año. La lectura se hace desde el día primero de enero, que corresponde al mes de enero, luego el día dos es para febrero y así por el estilo hasta completar los primeros 12 días, que representan los doce meses del año. Los 12 días siguientes se cuentan los meses de manera regresiva, es decir, de diciembre a enero. Después de los 24 días, se cuentan dos meses por cada día, es decir, cada medio día es un mes, por lo tanto seis días representan los doce meses del año, lo que hace un total de 30 días. El día 31 del mes de enero, es el más loco porque cada hora es un mes del año y la cuenta se hace de ida y vuelta, de enero a diciembre y de diciembre a enero.

sigue la lluvia, los pájaros se encargan de sacar las plantitas. Hay que fijarse de cómo viene el tiempo de lluvias en las cabañuelas.

Por lo tanto, cuando una colega me preguntó “¿cómo mides el cambio?”, la respuesta está en este relato precedente “¡el cambio no se puede medir!” el cambio se vive y se experimenta, pero, sólo hasta ahora sé que el cambio se vive y experimenta a cada momento de la vida cotidiana.

Los cambios y resistencias tienen diferentes maneras de expresarse, así como las insatisfacciones y deseos de los sujetos. El fenómeno del protestantismo expresa relaciones de fuerzas, cualidad de fuerzas y poder de hacer en el medio rural y urbano en Yucatán, en todo México y en otras partes de América Latina. Pero esto no significa que hayan cambiado sus relaciones con su medio ambiente y la naturaleza, así como las creencias que este conocimiento conlleva. Por ejemplo, el antropólogo y lingüista Otto Schumann, cuando estaba trabajando entre los mayas *chol* de Tabasco, pudo comprobarlo durante un curso de alfabetización entre un grupo de protestantes y priístas, pues, cuando se posó una mariposa negra en su brazo, la espantó, por lo que los mayas le dijeron:

No la espante, pues es de buena suerte.

A él le llamó la atención y les dijo ¿ustedes creen todavía en eso, no que los protestantes no tienen supersticiones?, a lo que le respondieron: ¡el hecho de tener otra religión, no significa que nos hayamos olvidado de todo lo que aprendimos desde chicos y vivimos diariamente!.

En los discursos de los k'axoquenses se mezclan los discursos que retoman de las políticas del Estado y de los discursos dominantes, sin embargo sus acciones no parecen estar influidas por ellas, lo que los convierte en sujeto político. Hay que destacar que “lo político” no es la acción de individuos, acciones públicas y orientado a lograr objetivos específicos, tampoco es institucional o de individuos autónomos, sujeto hegeliano o reaccionario que involucra una diferencia de poder entre individuos del grupo, tampoco se trata de agentes individuales de cambio. El sujeto político es aquel cuyas acciones son

políticas en la vida cotidiana¹⁷⁰, se trata de sujetos que con sus acciones erosionan día con día las múltiples formas de control social¹⁷¹, dando pie a sus propios cambios y sorprendiendo al resto de la sociedad.

Para finalizar, sólo deseo destacar que una cultura resistente sólo es posible cuando los cuerpos, tienen la capacidad de mantenerse afectados, sin perder sus cualidades de cuerpo, que se constituyen a cada momento en la vida cotidiana, proceso en el que se actualizan y reafirman estas relaciones de poder. En términos de relaciones de poder de hacer, la subjetividad es distinta y abierta, no hay cabida a lo eterno, sino que se da paso al cambio social y cultural. La subjetividad distinta es aquella que se constituye basada en múltiples experiencias y se renueva a cada momento en la actuación, en donde el eterno retorno es para la afirmación de la diferencia y no en búsqueda de lo idéntico. Ya hemos podido destacar que la actuación de los k'axoquenses no está dirigida a la búsqueda de lo idéntico, sino a defender lo que sus antepasados también defendieron, pero ejerciendo su espíritu de lucha y poniendo en entredicho las normas sociales e incidiendo en los cambios sociales. La resistencia de una cultura se debe a sus bases sólidas cimentadas en el conocimiento profundo de la naturaleza y de la vida, así como de su poder de hacer y vivir el cambio. Estas son las condiciones de las acciones del espíritu de lucha, las que repercuten en la sociedad local, estatal y nacional a pesar de su negación por la sociedad y en la Legislación.

Hasta aquí este proceso de aprendizaje, pero esto no significa que se haya concluido este proceso, ya que será muy difícil cortar la comunicación con los k'axoquenses y otras comunidades. Lo que ocurre es que cuando se termina un trabajo únicamente se cierra una

¹⁷⁰ Por ejemplo Magdalena Villareal (1996: 4-5), "Secretos de poder: El Estado y la mujer campesina", en *Nueva Antropología*, Núm., 49. México: Universidad Autónoma Metropolitana, desarrolla el tema político y se ubica dentro de la corriente de desarrollo y negociación política entre las agencias de gobierno y las comunidades rurales. Para Florencia E. Baab (1996: 129), "Negociando espacios domésticos y sociales: género y poder en la Nicaragua posterior a 1990", en *Nueva Antropología*, Núm., 49. México: Universidad Autónoma Metropolitana, las mujeres en Nicaragua "están dirigiendo sus prácticas perfeccionadas a través de más de una década de actividad revolucionaria, hacia negociaciones individuales y colectivas por un mayor espacio social y político.

¹⁷¹ Véase Michel, Foucault (1975), *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

etapa del conocimiento, pues hasta con pequeñas estancias en las poblaciones se enriquecen nuestros conocimientos, siempre y cuando conservemos nuestra sensibilidad. Vale la pena recordar que el conocimiento enriquece y libera.

BIBLIOGRAFÍA

ACANDA, Jorge Luis.

- 1998 *Educación, Ciencias Sociales y Cambio Social*. Ponencia. Encuentro “Educación Popular y Alternativas Políticas en América Latina”. Centro Memorial Martín Luther King, 19 de noviembre.

ADAMS, Richard.

- 1983 *Energía y Estructura: una teoría del poder social*. México: Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo.

- 1967 *Regiones de refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.

AILLON Gómez, Tania.

- 1995 "Perspectivas de género y limitaciones estructurales", en *Nueva Sociedad*, núm. 135: pp. 66-77. México: Friedrich Ebert Stif Tung.

ALBERTI Manzanares, Pilar.

- 1994 "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, Nueva época, núm. 10: pp. 31-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

ALONZO Marrufo, Emma.

- 1987 “Comunidad, Escuela y Cambio Cultural”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

ANGELO, Gloria.

- 1990 “Nuevos espacios y nuevas prácticas de las mujeres en una situación de crisis: hacia el surgimiento y consolidación de un movimiento social de mujeres, el caso de Chile”. Cuadernos de la morada. Santiago de Chile: La Morada.

ARFUCH, Leonor.

- 2002 *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ARIZPE, Lourdes et. al.

- 1999) “Informe Mundial sobre la Cultura. Cultura, creatividad y mercados”. México: UNESCO.

- ASTIN, Helen S. y Carole Leland.
 1991 "In the spirit of the times: three generations of women leaders" en *Women of influence, women of vision: a cross-generational study of leaders and social change*. San Francisco: Jossey and Bass publishers.
- BABB, Florencia E.
 1996 "Negociando espacios domésticos y sociales: género y poder en la Nicaragua posterior a", en *Nueva Antropología*, núm. 49: pp. 117-151. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.
 1997 *Gente de costumbre y gente de razón*. México, Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI.
- BARTH, Fredrick.
 1997 "Diversidad cultural global en un -mundo de economía plena-", en *Las dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*. Lourdes Arizpe (editora). México: UNAM/CRIM.
- BASTARRACHEA Manzano, Juan Ramón y William Brito Sansores (redactores)
 1980 *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida Yucatán, México: Ediciones Cordemex.
- BEDOLLA Miranda, patricia, et. al. (compiladoras)
 2000) *Estudios de Género y feminismo I*. México: FONTAMARA.
- BEHAR, Ruth.
 1999 "Juban América", en *King David's Harp: Autobiographical Essays by Jewish Latin American Writers*: pp. 201-223. Stephen A. Sadow (editor). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BERGER, Peter y Tomás Luckman.
 1979 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BIGENHO, Michell.
 2002 "The Burden and lightness of Authenticity", en *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivia Music Performance*: pp. 139-168. New York: Palgrave.
- BOLOS, Silvia.
 1999 *La constitución de los actores sociales*. México: Plaza Valdés.
- BOLOS, Silvia.
 1991 "Identificación de un movimiento social: el caso del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) de Guatemala", en *El estudio de los movimientos sociales. Teoría y método* (Gabriel Muro y Manuel Canto Chac, coordinadores). México: El Colegio de Michoacán y UAM-Xochimilco.

- BRICKER, Victoria.
 1981 *The Indians Chist, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Mith and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- BOURDIEU, Pierre.
 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BRACAMONTE, Pedro.
 1998 La tenencia indígena de la tierra en Yucatán, siglos XVI-XIX, en Boletín del Archivo General Agrario, febrero-abril.
- BURNS, Allan Francisco.
 1983 *An epoch of miracles oral literature of the yucatec maya*. Austin: University of Texas Press.
- BUSTILLOS Méndez, Rafael.
 1987 *José María Iturralde Traconis, El Gran K'anxoc*. México: Ediciones Álamo.
- BUTLER, Judith.
 1987 "The life and death struggles of desire: Hegel and contemporary french theory", en *Subjects of desire, Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- CABRAL, Amilcar.
 1985 "Resistencia y Lucha" en *cultura y resistencia cultural: una lectura política*. Hilda Varela Barraza (coordinadora). México: SEP-Caballito.
- CASTELLANOS, María Bianet.
 2003 "Gustos and Gender: yucatec maya migrations to the mexican riviera". Tesis doctoral. Michigan: Universidad de Michigan.
- CASTELLS, Carme (compiladora).
 1996 *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- CHAYANOV, A.
 1974 *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva visión.
- COHEN, Abner.
 1979 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en *Antropología política*: pp. 55-82. J. L. Llobera (compilador). Barcelona: Editorial Anagrama.

- COHEN, Ronald.
 1979 "El sistema político", en *Antropología política*: pp. 27-53. J. L. Llobera (compilador). Barcelona: Editorial Anagrama.
- DE IPOLA, Emilio.
 2000 "Acción, decisión, sujeto", *Fractal* núm. 19: pp. 79-96, octubre-diciembre, año 4, volumen V.
- DELEUZE Gilles.
 1983 *Nietzsche and Philosophy*. New York: Colombia University Press.
- DÍAZ Polanco, Héctor.
 1995 "Etnia, clase y cuestión nacional" en *Etnia y Nación en América Latina*. Héctor Díaz Polanco (compilador). México: Colección, CNCA.
- DUARTE Duarte, Ana Rosa.
 1987 "Mujer campesina, proceso de socialización y cambio cultural: Chocholá, Yucatán". Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- 1992 *Mujeres campesinas, cambio cultural y unidades de producción en Yucatán*. Informe final de investigación. Unidad de Ciencias Sociales del Centro Regional de Investigaciones "Dr. Hideyo Noguchi". Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- 1996 "La Mujer ante los retos de la sociedad contemporánea", en *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Esteban Krotz (coordinador). Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- 1998 *Mujeres campesinas y cambio cultural en Yucatán*. Informe final de investigación. Unidad de Ciencias Sociales del Centro Regional de Investigaciones "Dr. Hideyo Noguchi". Mérida, Yucatán, México: CONACYT.
- 2000 "Las mujeres campesinas y el cambio cultural: el caso de dos organizaciones en la zona henequenera". Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- DUARTE DUARTE, Ana Rosa, Byrt WAMMACK y Elsy MENA.
 1999 *Mujeres artesanas, género y proyectos productivos: retos y oportunidades*. Informe final de investigación. Unidad de Ciencias Sociales del Centro Regional de Investigaciones "Dr. Hideyo Noguchi". México: GIMTRAP-PEMSA.

- EDUARDS, Paul (editor).
The Encyclopedia of Philosophy, volumen 6: pp. 251. New York: Macmilan Publishing.
- EISLER, Riane.
 2000 *Sexo, mitos y política del cuerpo*. México: PAX.
- ELMENDORF, Mary L.
 1973 *La mujer maya y el cambio*. México: SEP Setentas.
- FARRISS, Nancy.
 1984 *Maya Society under Colonial Rule. The collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- FERNÁNDEZ Christleib, Pablo.
 2000 *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- FERNÁNDEZ Repetto, Francisco.
 1997 “Las normas detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios” en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*: pp. 177-207. Esteban Krotz (coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.
- FLORESCANO, Enrique.
 1999 *Memoria indígena*. México: Taurus.
- FOUCAULT, Michel.
 1975 *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOWERAKER, Joe
 1995 *Theorizing social movements*. London: Pluto Press.
- GARMA Navarro, Carlos
 1987 *Protestantismo: una comunidad totonaca de Puebla, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GARCÍA Canclini, Néstor
 1991 “¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual”, en *Alteridades*, volumen 1, número 1: pp. 58-64. México: UAM.
- GEERTZ, Clifford.
 1973 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
 1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Piadós.
 1999 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

- GIDDENS, Anthony.
 2000 *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- 2000 *Un mundo desbocado. Efectos de la globalización en nuestras vidas*. España: Taurus.
- GRIMONPREZ, Johan.
 1998 Catálogo de Exhibición, *We must be over the Rainbow*, Xunta de Galicia. Centro Galego de Arte Contemporáneo, 1998. (<http://www.zapomatik.com>).
- GODELIER, Mauricio.
 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XX.
- GÓNGORA Biachi, Renán y Luis A. Ramírez Carrillo (editores).
 1993 *VALLADOLID: Una ciudad, una región y una historia*. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- GONZÁLEZ, Elías (coordinadores).
 1999 *Diversidad cultural en la globalización*. México: Universidad de Guadalajara.
- GUTIÉRREZ Campos, Bertha Lilia.
 1994 *La mujer como agente de cambio en la educación: un estudio de caso*. Ponencia. Primer Encuentro Estatal de Investigación Educativa. Guadalajara, julio.
- HELLER, Ágnes.
 1998 *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona. Ediciones Península.
- HERNÁNDEZ Castillo, Rosalva Aída y Héctor Ortiz Elizondo.
 1996 “Las demandas de las mujeres indígenas en Chiapas”, en *Nueva Antropología*, número 49: pp. 31-39. México: UAM.
- JELIN, Elizabeth (compiladora).
 1987 *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*. Ginebra: UNRISD.
- JELIN, Elizabeth y Eric Hershberg (coordinadores).
 1996 “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad” en *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

- KINTZ, Ellen R.
 1998 "Globalization and Local Cultures: Maya Women Negotiate Transformations" en *The Yucatec Maya and Maya Women: tenacity of tradition and tragedy of transformation*. Nueva York: Plenum Publishing Corporation.
- KRISTEVA, Julia.
 2000 *El genio femenino, La vida, la locura, las palabras*. Hannah Arendt. México: Paidós.
- KROTZ, Esteban (coordinador).
 1997 *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- LABRECQUE, Marie France.
 1987 *Mujeres, desarrollo e ideología: un caso en México*. Quebec Canadá: Universidad Laval.
- LADI Londoño, Maria.
 1989 "La sexualidad femenina como factor de cambio social" en *El problema es la norma, enfoques liberadores sobre sexualidad y humanismo*: pp. 81-101. Cali: Prensa colombiana.
- LAMAS, Marta (compiladora).
 1996 *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: Porrúa-PUEG.
 2001 *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México. Taurus.
- LARA Martínez, Carlos Benjamín.
 2002 "Conflicto social y cambio cultural en una comunidad rural de Chalatenango, El Salvador: 1970-2002". Ponencia presentada en el VI Congreso Centroamericano de Historia, 22 al 26 de julio. Panamá: Universidad de Panamá.
- La Revista Peninsular, S.A. de C. V.*
 2001 Semanario de Información, Edición del viernes 23 de febrero. (www.larevista.com.mx).
- LECHNER, Norbert.
 2000 Los desafíos políticos del cambio cultural. Reflexiones acerca del informe sobre el desarrollo humano en Chile. (www.desarrollohumano).
- LEFEBVRE, Henri.
 1972 *La revolución urbana*. Madrid: Alianza editorial.

- LEMAITRE, Monique J.
 1998 *Elvia Carrillo Puerto. La Monja Roja del Mayab*. Monterrey: Ediciones Castillo.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
 1968 *Economic anthropology*. Leclair Eduard and H. K. Schneider (editores). Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
 1964 *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- LEWELLEN, Ted.
 1983. *Anthropology political*. Barcelona: Bellaterra.
- LINTON, Ralph.
 1971 *Cultura y personalidad*. México: FCE.
- LIPOVETSKY, Gilles.
 2002 *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- LLOBERA, José (compilador).
 1979 *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- MAE Kelly, Rita, et al. (editoras).
 2001 *Gender, Globalization and democratization*. USA: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- MANN, Patricia S.
 1994 *Micro-politics: Agency in a postfeminist era*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw.
 1975 *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia*. Madrid: Morata.
- MARTÍNEZ V., Gricelda y Rafael Montesinos.
 1996 “Mujeres con poder: Nuevas representaciones simbólica” en *Nueva Antropología*, núm. 49: pp. 81-100. México. UAM.
- MASSOLO, Alejandra (compiladora).
 1994 *Los medios y los modos: participación política y acción colectiva de las mujeres*. México: El Colegio de México.
- MAAS Collí, Hilaria.
 1983 “Transmisión cultural, Chemax Yucatán: un enfoque etnográfico”. Tesis de Licenciada en Antropología. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

- 1997 Las sanciones informales aplicadas a niños y niñas, jóvenes y señoritas en el hogar y en la comunidad en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, pp. 209-240. Esteban Krotz (coordinador). Mérida Yucatán. México: Maldonado Editores-CONACULTA.
- MARÍN Carlos.
2006 “El asalto a la razón, Un debate arrullador”, en Diario Milenio, México, 26 de abril.
- MEAD, Margaret.
1961 *Adolescencia y cultura en Samoa*. México: Piados.
- MELUCCI, Alberto.
1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- MELLASSOUX, Claude.
1982 *Mujeres graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- MONTALVO, Enrique.
1990 “Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la guerra de castas a la revolución” en *Revueltas, rebelión y revolución: La lucha rural en México del siglo XIV al siglo XX*. Friedrich Katz (compilador). Tomo I, México: Era.
- MONTANER, Carlos Alberto.
s/f “Revista Electrónica Cambio 16”. (www.eliberoamericano.com).
- MORÍN, Edgar.
1998 *El método: el conocimiento del conocimiento*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MOORE, Henrieta L.
1988 *A passion for difference*. Oxford: Polity Press.
1994 *Feminismo y antropología*. Gran Bretaña. Polity Press.
- MUMMERT, Gail y Luis Alfonso Ramírez Carrillo (editores).
1998 *Rehaciendo las diferencias: identidades de género en Michoacán y Yucatán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Yucatán.
- MUÑÍZ, Elsa.
2002 *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- MURO, Victor Gabriel y Manuel Canto Chac (coordinadores).
 1991 *El estudio de los movimientos sociales, Teoría y Método*. México: El Colegio de Michoacán y UAM-Xochimilco.
- NAISHTAT, Francisco.
 2002 “Sujetos de acción colectiva: intencionalidad, performatividad, racionalidad”, en *Instantáneas de la Acción*. Fernando Castañeda Sabido y Mónica Guitián Galán (coordinadores). México: UNAM.
- NASH, June.
 2003 “When Isms become wasm: structural functionalism, historial, materialism, feminism, post-modernism and activism”, pp. 4-14. New York: The City College of the City University.
- NOH Poot, Celmy Teresa.
 2004 “La posición ama de casa: mujeres luchonas y valientes de Dzoncauich, Yucatán. El proceso de construcción de la identidad”. Tesis de Licenciada en Ciencias Antropológicas. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- PACHECO Cruz, Santiago.
 1959 *Diccionario de Etimologías Toponímicas Mayas*. Mérida Yucatán, México: Imprenta del Sr. Antonio Ortega. Segunda Edición.
 1964 *Antropología Cultural Maya, 1962-1964*, vol. II. Mérida Yucatán, México: Zamná.
- PATEMAN, Carole.
 1996 “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en *Perpectivas feministas en teoría política*: pp. 31-52. Carme Castells (compiladora), Barcelona: Paidós.
- PARSONS, Talcott y E. Shill.
 1951 *Toward a General Theory of Action*. Boston: Harvard University.
- PFEILER, Bárbara.
 1997 “Las estrategias lingüísticas durante la guerra de castas: un estudio estilístico”, en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*: pp. 255-270. Esteban Krotz (coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.
- PENICHE Moreno Claudia Paola.
 1999 *Resistencia Indígena: La respuesta maya yucateca al proyecto reductor (1560-1697)*. Tesis de Licenciatura de Ciencias Antropológicas. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

- PÉREZ Cuellar, Javier.
 1997 Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. México: ([www.unesco.org.uy/centro-montevideo / diversidadcreativa.pdf](http://www.unesco.org.uy/centro-montevideo/diversidadcreativa.pdf)).
- PRECIADO Coronado, Jaime, et. al. (coordinadores).
 2003 *Territorios, actores y poder: Regionalismos emergentes en México*. México: Universidad de Guadalajara y Universidad Autónoma de Yucatán.
- PINTO González, Wilbert A. y Gina Villagómez Valdés.
 1994 “Mujer campesina, trabajo y cambio cultural. La UAIM Aurelia de Timucuy Yucatán”. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: ENAH.
 1995 “Mujer cultura y desarrollo. La UAIM: una experiencia en Yucatán” en *Género y cambio social en Yucatán*: pp. 41-74. Luis Ramírez (editor). Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- PITARCH Ramón, Pedro.
 1996 *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POOLE, Deborah.
 2002 "Ambiguous Definitions: Visual Culture and the State in Oaxaca". Departamento de Antropología, Ciclo de conferencias-2002 (24 de enero). Nueva York: New York University.
- QUINTAL A., Ella F.
 1997 “Sistema de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el oriente de Yucatán” en *Aspectos de la Cultura jurídica en Yucatán*, pp. 161-175. Esteban Krotz (coordinador). Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores-CONACULTA.
- RAMÍREZ , Luis Alfonso.
 2003 “La ronda de las élites: región y poder en Yucatán” en *Territorios, actores y poder: Regionalismos emergentes en México*. Jaime Preciado Coronado y otros (coordinadores). México: Universidad de Guadalajara y Universidad Autónoma de Yucatán.
- RAMOS, Alcida Rita.
 2001 “Pulp Fictions of ingigenism”, en Serie Antropológica, núm. 301, Brasil: Universidad de Brasilia, pp. 1-22.

- RAVELO Blancas, Patricia.
 1996 “Protagonismo y poder: Sindicato de costureras 19 de septiembre” en *Nueva Antropología*, núm. 49: Pp. 9-30. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- REDFIELD, Robert.
 1944 *Yucatán: una cultura de transición*. México: FCE.
- REINA Leticia.
 1998 “Las políticas agrarias y su impacto regional en el México decimonónico”, en *Boletín del Archivo General Agrario*: febrero-abril.
 1980 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ, Mariángela.
 1998 *Mito, Identidad y Rito. Mexicanos y Chicanos en California*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- ROSALDO, Renato.
 1993 *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- RUSSELL Catherine.
 1999 “Autoethnography: Journeys of the Self” en *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*. NC: Duke University Press, Durham.
- SAHLINS, Marshall.
 1977 *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- SALLES, Vania.
 1992 “Las familias, las culturas, las identidades” en *Decadencia y auge de las identidades*: pp. 163- 190. Manuel Valenzuela Arce (coordinador). Tijuana: El colegio de la Frontera Norte.
- SANTOS Guerra, Miguel Ángel.
 2000 *Cambio cultural en la escuela que aprende. Perspectiva de género en la organización escolar*. Málaga: Universidad de Málaga.
- SÁNCHEZ Díaz, Sergio G.
 1996 “Obreras y liderazgo sindical: el poder en una maquiladora”, en *Nueva Antropología*, núm. 49: pp. 101-116. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

- SÁNCHEZ Novelo, Faulo M.
 1986 *José María Iturralde Traconis, "El Kánxoc", Ideología y Política en un régimen socialista yucateco.* Mérida Yucatán, México: Maldonado Editores.
- SCOTT, James C.
 1985 *Weapons of the weak. Everuday forms of the peasant resistence.* United States of America: Yale University.
- SERRET, Estela, Miriam Alfie y María García.
 1991 "El problema de la desigualdad sexual", en *Sociológica*, núm. 15: pp. 415- 435. México: - Azcapotzalco.
- STEFANO, Chistine Di.
 1996 "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo", en *Perspectivas feministas en teoría política*: pp. 53-77. Carme Castells (compiladora). Barcelona: Paidós.
- SULLIVAN, Paul.
 1989 *Reconnnaissance under cover, Unfinish conversations. Mayas and foreigners between two wars.* New York: Alfred A. Knopf.
- SWARTZ, Marc, V.W. TURNER and A. TUDEN (editores).
 1966 *Political Anthropology.* Chicago: Aldine.
- TAPIA, Carlos Enrique.
 1994 "República de Indios y Ayuntamientos. Conflicto y resistencia indígena en Yucatán (1823-1847)", en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas.* México: UNAM.
- TARRÉS, María Luisa (recopiladora).
 1992 *La voluntad de ser, mujeres en los noventa.* México: El colegio de México.
 1993 "El movimiento de mujeres y el sistema político mexicano: análisis de la lucha por la liberación del aborto, 1976-1999" en *Estudios sociológicos*, núm. 32: pp. 365-397: México: El Colegio de México.
- THOMPSON, Richard.
 1974 *Aires de progreso en un pueblo maya de Yucatán.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- TUHIWAI Smith, Linda.
 2002 *Decolonizing methodologies: research and indigenous people.* New York: Zed books and University of Otago Press.

- TOURAINÉ, Alain.
1999 *¿Cómo salir del liberalismo?*. México: Piados.
- TURNER, Víctor W.
1988 *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- VALLADO Fajardo, Iván.
1987 *Cambio cultural, escuelas y libros de texto*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- VALLADO Fajardo Ivan, Emma Alonso Marrufo y Beatriz Zavala Peniche.
1987 *Cambio cultural, escuelas y libros de texto en el campo yucateco*. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán/ Fundación Interamericana.
- VASCO Uribe, Luis Guillermo.
1987 “Objetividad en la Antropología: una trampa mortal”, en *Revista Uroboros Ciencias Sociales/Antropología*, núm. 1: pp. 7-9 Bogotá: Universidad de Colombia.
- VILLAGÓMEZ Valdés Gina.
2004 *Mujeres que mandan*. Mérida Yucatán, México: Ayuntamiento de Mérida 2001-2004.
- VILLAREAL, Magdalena,
1996 “Secretos de poder: El Estado y la mujer campesina”. en *Nueva Antropología*, núm. 49: pp. 9-30. México: UAM.
- VILLAROJAS, Alfonso.
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- WAMMACK, Byrt.
1997 “Between Deleuze and Chaac: Bodies, Space and Power”. Tesis de Doctorado. Texas: University of Texas-Austin.
1998 “Literatura Mayor y literatura Menor”. Ponencia. II Encuentro. La construcción social del género: objeto, sujeto y jerarquía de valores. Mérida Yucatán, México, marzo.
2003 “Entre ritos y simulacros: Espectáculos de religiosidad entre los maya parlantes de la Península de Yucatán”. Ponencia. Encuentro, Espectáculos de religiosidad. Instituto Hemisférico de Performance y Política. Nueva York, julio.

ZAPATA Martelo, Emma, et. al.

2000 *Las mujeres y el poder, contra el patriarcado y la pobreza*. México: Plaza Valdés.

ZARATE Vidal, Margarita.

2000 “Participación política, migración y mujer en Michoacán”, en *Migración y relaciones de género en México*: pp. 135-155. Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras). México: GIMTRAP-UNAM.

1998 *En busca de la comunidad: identidad recreadas y organización campesina en Michoacán..* México: El colegio de Michoacán y UAM.

ZAVALA Peniche, Beatriz.

1982 “La Cultura Rural en Yucatán”. Tesis de Licenciatura en Antropología. Mérida Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

ZUCKER, Eleonor Andrea.

1997 “Ideology at work: yucatec maya women, employment and motherhood in transition”. A thesis submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Master of Arts in Anthropology. Los Ángeles: University of California.

ANEXOS



Mapa del municipio de Valladolid (Zací): ubicación visual de K'anxoc en el en el estado de Yucatán.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00020

ESPIRITU DE LUCHA. CUERPO,
PODER Y CAMBIO SOCIOCULTURAL

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 6 del mes de noviembre del año 2006 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL
- DR. CARLOS GARMA NAVARRO
- DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL
- DRA. ANA PAULA CARINA DE TERESA OCHOA
- DR. RAUL NIETO CALLEJA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: ANA ROSA DUARTE DUARTE




UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIRECCIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES



Casa abierta al tiempo

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBARLA


ANA ROSA DUARTE DUARTE
FIRMA DE LA ALUMNA

REVISÓ

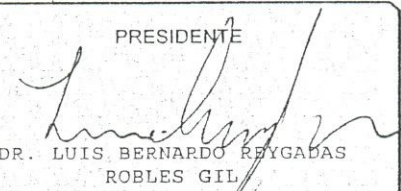

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.


DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH


DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS
PEREZ

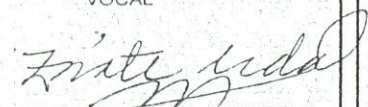
PRESIDENTE


DR. LUIS BERNARDO REYGADAS
ROBLES GIL

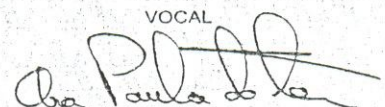
VOCAL


DR. CARLOS GARMA NAVARRO

VOCAL


DRA. MARGARITA DEL CARMEN
ZARATE VIDAL

VOCAL


DRA. ANA PAULA CARINA DE
TERESA OCHOA

SECRETARIO


DR. RAUL NIETO CALLEJA