Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis

Volume 3 | Issue 1

Article 1

2-1-2021

Complete Issue Maya America Vol. 3 Iss. 1

Adriana Cruz-Manjarrez

Ana Bella Pérez Castro

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica>

Part of the [Ethnic Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), and the [Latina/o Studies Commons](#)

Recommended Citation

Cruz-Manjarrez, Adriana and Pérez Castro, Ana Bella (2021) "Complete Issue Maya America Vol. 3 Iss. 1," *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*: Vol. 3 : Iss. 1 , Article 1.

DOI: 10.32727/26.2021.25

Available at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol3/iss1/1>

This Full Issue is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Kennesaw State University. It has been accepted for inclusion in Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis by an authorized editor of DigitalCommons@Kennesaw State University. For more information, please contact digitalcommons@kennesaw.edu.

MAYA AMERICA

JOURNAL OF ESSAYS COMMENTARY AND ANALYSIS

LOS MAYAS PENINSULARES DE AYER Y HOY

THE PENINSULAR MAYA OF YESTERDAY AND TODAY

VOLUME 3
NUMBER 1

MA
2021

GUEST EDITORS:

ADRIANA CRUZ-MANJARREZ

Universidad de Colima

ANA BELLA PÉREZ CASTRO

Universidad Nacional Autónoma de México

COVER DESIGN

JUAN MARTIN

MARCELO JIMÉNEZ

"YÁAX CHÉ"

ACRÍLICO EN MANTA

Table of Contents/Indice

Front Matter/Portada	4
Nota Introductoria	4
Introductory Note	6
Articles/Artículos	8
Los vecinos de este pueblo quieren fiesta: Celebraciones patronales y corridas de toros durante la prohibición revolucionaria en Yucatán	8
“Aquí la haces, aquí la pagas”: La ética de la palabra en algunos <i>exempla</i> del Yucatán contemporáneo	32
¡Estás Calurosa, te vas a Pasmarse! Los Niños Mayas como Expertos en Salud y Enfermedad ...	51
Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo	73
Migración, familias transnacionales y vejez en la experiencia mayayucateca en Yucatán.....	94
La Universidad Ixil y la Descolonización del Conocimiento	112
Arts/Artes	127
Soy El Hijo Del Sol	127
Pinturas del artista plástico maya	130
Commentary/Comentarios	135
¿Hacia dónde va la lengua maya de la Península de Yucatán? Entre institucionalización y patrimonialización	135
Homenaje póstumo a Felipe de Jesus Tapia Chablé.....	141
El pueblo llora su partida.....	141
Felipe Tapia, Enalteció el tsíikbal de los abuelos. Hombre que promovió el tejido comunitario del pueblo maya y de su pueblo natal, Peto.....	142
Felipe Tapia Chable. Un talentoso y comprometido luchador	144
Biographies/Biografías	147

Nota Introductoria

Adriana Cruz-Manjarrez

Universidad de Colima

Ana Bella Pérez Castro

Universidad Nacional Autónoma de México

Los mayas peninsulares de ayer y hoy

En este número presentamos seis trabajos de investigación de corte histórico y antropológico sobre los mayas peninsulares de Yucatán y Quintana Roo, y los mayas de la región Ixil de Guatemala. Los tres primeros artículos pertenecen a dos generaciones de intelectuales mayas peninsulares. En el primero Julián Dzul Nah analiza las estrategias de resistencia y las negociaciones a las que llegaron los mayas de Yucatán con las autoridades estatales y locales ante la prohibición de las corridas de toros en las fiestas patronales del primer cuarto del Siglo XX. En este trabajo destaca el autor que detrás de las prohibiciones estaban los prejuicios raciales de las autoridades revolucionarias y de los sucesores del socialismo que buscaban “desbarbarizar” y “desfantizar a los indios” de la época.

En el segundo artículo, Abrahan Collí Tun, nos adentra en el mundo de la ética de las palabras a partir del análisis narrativo de los *exempla* que son relatos, consejos e historias locales que los mayas se cuentan así mismo para reflexionar, señalar, sancionar, y criticar a aquellos que han actuado fuera de los márgenes de la moral. Collí Tun señala que la performatividad del acto discursivo funciona como una estrategia iterativa de la enunciación y como un dispositivo didáctico que produce la frontera entre las normas y los valores sociales permitidos, la transgresión a éstas, y los castigos y las adversidades que sufren las personas que han faltado a la moral.

En el estudio de Deira Jiménez-Balam, María Dolores Cervera Montejano y Fidencio Briceño Chel se investiga cómo los niños mayas de una comunidad de Quintana Roo se convierten en conocedores de las causas, los tratamientos y la prevención de las enfermedades reconocidas por el sistema médico maya. También discuten cómo los niños aprenden acerca de las enfermedades clasificadas en el sistema biomédico occidental. A partir de la documentación etnográfica de los saberes del complejo salud-enfermedad, los autores revelan que los niños no sólo aprenden de estos temas a partir de sus experiencias, sino también de las interacciones que tienen con los enfermos, los especialistas

tradicionales, la cosmovisión corporal, su entorno familiar y cultural, y el sistema de creencias y saberes asociados a la enfermedad.

El cuarto trabajo es de Hilda Landrove. Ella examina la relación que existe entre los mayas *cruso'ob* y los representantes e instituciones del Estado de Quintana Roo. A la luz de las prácticas injerencistas del gobierno estatal y de la creación de instituciones estatales como el Gran Consejo Maya, se demuestra como el Estado continúa golpeando y desestabilizando la autonomía del pueblo macehual, pero también la autora señala que hay prácticas políticas de los mayas *cruso'ob* que revelan su agencia política y carácter histórico contestatario.

El texto de Adriana Cruz-Manjarrez investiga el impacto social y económico de la migración en la experiencia de las personas mayores que viven en el sur de Yucatán y que tienen hijos emigrados en Estados Unidos. Su análisis de las relaciones familiares a la distancia destaca la importancia de las redes familiares locales y transnacionales en el sentido de bienestar y la calidad de vida de las personas de la tercera edad. La documentación etnográfica del trabajo comunitario, que realizan los migrantes internacionales y un grupo de activistas locales a favor de los adultos mayores que no tiene familiares emigrados, revela que existe un sector de esta población en situación de calle, de abandono, y pobreza extrema en Yucatán.

Finalmente, Giovanni Batz examina los procesos sociales, históricos y culturales que han dado origen a nuevos modelos de educación y valoración de los conocimientos y los saberes de las comunidades mayas de la región Ixil de cara a los modelos de educación hegemónica, de tinte colonialista y exclusionista que han dominado todas las formas de conocimiento. El estudio examina la experiencia de la Universidad Ixil fundada en 2011 en Guatemala.

La siguiente sección, titulada, Homenaje póstumo a Felipe Tapia Chablé, ofrece tres notas póstumas al entrañable activista maya Felipe de Jesús Tapia Chablé de tres amigos y activistas mayas que residen en Yucatán y California. En la sección de Artes, presentamos el trabajo artístico musical del rapero maya yucateco Pat Boy y cuatro pinturas del artista plástico maya Marcelo Jiménez Santos. La pintura que aparece en la portada, titulada Yáax ché es parte de la obra de Marcelo. En la sección final, Comentarios, compartimos un comentario crítico y reflexivo sobre la situación actual de la lengua maya en la Península de Yucatán escrita por el activista y lingüista maya Fidencio Briceño Chel. Como editoras queremos destacar las contribuciones de las dos generaciones de intelectuales, artistas y líderes comunitarios mayas que participan en este número. Supensamiento, creatividad y visión de lo que ha pasado en el Gran Mayab y más allá tejen múltiples voces, y conectan experiencias y realidades en tiempos y espacios diversos.

Introductory Note

Adriana Cruz-Manjarrez

Universidad de Colima

Ana Bella Pérez Castro

Universidad Nacional Autónoma de México

Peninsular Maya of Yesterday and Today

Volume 3 Number 1 (2021) is composed of six research articles from a historical and anthropological perspective on the peninsular Maya of Yucatán and Quintana Roo, and the Maya from the Ixil region of Guatemala. The first three articles belong to two generations of Maya peninsular scholars. The first one is of Julián Dzul Nah. Looking at the prohibition of bullfighting in patronal saint festivities during the first quarter of the 20th century, he analyzes the strategies for resistance and the ways in which Maya villagers and state and local authorities agreed to continue bullfights. Dzul highlights that behind these prohibitions were the racial prejudices of the revolutionary authorities and of the successors of socialism who sought to "de-barbarize" and "de-fanaticize the Indians" of the time.

The second article was written by Abrahan Collí Tun. He introduces us to the ethics of words through an analysis of the *exempla*. These are narratives, advice and local stories that Maya tell themselves to reflect upon, point out, sanction, and criticize those who have acted outside the margins of morality. Collí Tun points out that the performativity of discursive acts function as an iterative strategy of enunciation and as a didactic device, that produces a borderline between accepted norms and social values, and the transgression of these as well as the punishments and adversities suffered by people who lack morality.

The study by Deira Jiménez-Balam, María Dolores Cervera Montejano, and Fidencio Briceño Chel examines how children of a community in Quintana Roo become knowledgeable about the causes, treatments and prevention of diseases recognized by the Maya medical system. They also discuss how children learn about diseases that are classified in the Western biomedical system. Based on ethnographic research of the health-disease complex, the authors reveal that children not only learn about these issues from their experiences, but also from interactions they have with the sick, and with

traditional specialists. Learning also comes from the Maya worldview of the body, family and cultural environment, and the belief and knowledge system associated with disease. The study of Hilda Landrove looks at the relationship between the Cruso'ob Maya and the representatives and institutions of the State of Quintana Roo. In light of political interference of the state government and the creation of state institutions such as the Gran Consejo Maya, the author demonstrates how the state continues to abuse and destabilize the autonomy of the Macehual people, but also points out that there are political practices of the Maya Cruso'ob that reveal their political agency and historical character of rebellion and resistance.

The work of Adriana Cruz-Manjarrez studies the social and economic impact of migration on the older people who live in southern Yucatán and who have children in the United States. Her analysis on long-distance family relationships highlights the importance of local and transnational family networks on the sense of well-being and quality of life for the elderly. Ethnographic research on community work carried out by both international immigrants and local activists on behalf of older adults who do not have immigrant children in the United States reveals that there is a section of this elderly population that lives on the streets, abandoned by family, and coping with extreme poverty in the Yucatan.

Giovanni Batz examines the social, historical and cultural processes that have contributed to new models of education and forms of appreciation for traditional knowledge in the Ixil Maya communities in Guatemala. Batz discusses the origins of the Ixil University, and the problems and criticisms that the university has encountered during its challenge to the colonized education that has long monopolized the production of education.

In the “Tribute” section, three friends of the late activist Felipe de Jesús Tapia Chablé present their memories of this great leader who recently passed. In an “Arts” section, we present some original lyrics and music by the Maya rap artist Pat Boy. In addition, we highlight four Maya cultural paintings from the Maya painter Marcelo Jiménez Santos. Marcelo’s painting of the Ceiba tree adorns the cover to this issue of Maya America. In the “Commentary” section, we present a critical and reflective commentary on the current situation of the Yucatec Mayan language, by Fidencio Briceño Chel, a Maya activist and linguist.

As editors, we want to highlight the contributions of the two generations of Maya scholars, artists, and community leaders who participate in this issue. Their thinking, creativity and vision of what has happened in the Gran Mayab and beyond weave multiple voices, experiences and realities in different times and spaces.

Articles/Artículos

Los vecinos de este pueblo quieren fiesta: Celebraciones patronales y corridas de toros durante la prohibición revolucionaria en Yucatán

Julián Dzul Nah

Resumen: Este artículo explora una época que las corridas de toros celebradas en Yucatán —llamadas *paywakax* en lengua maya— fueron suprimidas por el régimen revolucionario de Salvador Alvarado y algunos de sus sucesores socialistas en la gubernatura del Estado (1915-1924). Aunque la información al respecto contenida en documentos locales de la época se antoja parca en detalles, ésta es útil para esbozar la complejidad de un momento en que mientras la política estatal se daba a la tarea de “desbarbarizar” y “desfanatizar a los indios”, los habitantes del Yucatán rural —algunos de ellos militantes o autoridades socialistas— se empeñaban en mantener sus celebraciones patronales, incluyendo las singulares corridas de toros, como expresión festiva de su propia religiosidad.

Preámbulo

A la memoria de don Francisco Medina Alonzo “Tachuela” (1947-2020), valiente torero de pueblo y padre de una cuadrilla entera.

Este trabajo aprovecha documentos del Archivo General del Estado de Yucatán que datan del periodo en que el socialismo revolucionario pretendió ser directriz política de la región. Me acerqué a este material al ser recientemente dispuesto al público, además de que el tema es un cabo suelto en mi tesis de maestría. Me pareció oportuno explorar el modo en que las lidias populares que tradicionalmente acompañan a las fiestas patronales de los pueblos peninsulares hallaron resistencia en el discurso del régimen socialista que gobernó Yucatán.

Los juegos con toros han tenido opositores durante su larga historia; lo que difiere entre épocas es la configuración de los discursos en contra y los motivos de las autoridades para prohibirlas (Vázquez, 2013: 172). En este caso, las expresiones de religiosidad católica y la tauromaquia popular que le es aneja se tuvieron por tumores a extirpar, a fin de que la población local, y en particular, los indígenas, se encaminaran al “progreso” y a la “civilización”, según la agenda modernizadora del socialismo yucateco en la época sobredicha.

Acudí al archivo en cuestión para rastrear negociaciones entre las localidades interesadas en festejar a sus patronos, y la gubernatura yucateca, especialmente durante el tiempo de la prohibición y hasta poco después de su restitución (1915-1924), en el

marco del socialismo. Al ser repositorio de una memoria ideologizada y vinculada con el Estado, es importante considerar no sólo la sobria información que contienen los documentos aquí referidos, sino lo que no se explicita en ellos (Martínez, 2016: 227). Como veremos, lo que callan puede delatar estrategias de negociación de las poblaciones para la reproducción de sus prácticas festivas, aun cuando estuvieran vetadas.

Dispuse los contenidos del siguiente modo: tras relatar la importancia de la singular tauromaquia popular de Yucatán, expongo la formulación del veto antitaurino y su promulgación (1915-1918). Presento después la relación de un evento trágico que triangula celebración patronal, corridas de toros y socialismo (1919); la restitución de la tauromaquia popular (1920-1922), y la situación de las fiestas en tiempos de Felipe Carrillo Puerto (1922-1924), para cerrar con unas palabras finales.

Sobre la tauromaquia popular de Yucatán

Fascinados por los españoles y cuanto por ellos fue traído (Chuchiak, 2007), los mayas peninsulares, como muchos otros pueblos originarios de Mesoamérica, no tardaron en apropiarse del ganado vacuno. Así como adoptaron el cristianismo, atemperándolo en las lógicas locales, también se hicieron de los toros y los juegos taurómacos.

Desde la llegada de los cornúpetas a estas tierras, los mayas peninsulares configuraron mitos sobre su origen y concibieron a un *yuum* o *dueño* al que se confió la guardianía del animal.¹ Durante el régimen colonial, muchos mayas obtuvieron de la Corona permiso para criar reses,² fueron diligentes vaqueros en estancias ganaderas y sehicieron hábiles toreros para correr bureles y celebrar así cuanto fuera festejable.³

En Yucatán, ofrecer toros para ser corridos en honor de los santos patronos de los pueblos durante sus fiestas —sea en calidad de promesa para recibir algún favor, o en prenda de acción de gracias— ha sido una costumbre respaldada por una notable antigüedad. Los peculiares modos en que la tauromaquia fue apropiada por los mayas peninsulares, y el singular devenir de algunas de estas expresiones, tejieron en torno suyo un grueso entramado religioso que caracteriza a las llamadas “corridas de pueblo”, entre las que destaca el *paywakax*.

De modo asaz somero, resumamos la tauromaquia maya popular según dos modalidades. En el *baxalwakax* (jugar al toro), legos del pueblo en fiesta se arrojan al ruedo del *k'axche'* —el coso de maderas y palmas erigido para albergar las corridas— para

¹ Véase Boccara (2004).

² Tal como testimonian algunas ordenanzas contenidas en la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Consúltense especialmente las leyes 22, 33 y 38, tít. 1, lib. 6; ley 17, tít. 13, lib. 6.

³ Pedro Sánchez de Aguilar, a inicios del siglo XVII, relató: “Son assimesmo [...] vaqueros en las estancias de los españoles, y matan vn toro o nouillo a cauallo y a pie” (1892: 99).

sortear vaquillas y cebúes (González Caamal, 2017: 16). En cambio, el *paywakax* (burlar al toro) está a cargo de “toreros de pueblo”, agentes especializados cuyas cuadrillas deambulan por poblaciones en fiesta. Los atributos simbólicos en torno a estos eventos los diferencia cualitativamente de la “alta” tauromaquia, como el hecho de que un *yaxche*’ (*Ceiba pentandra*) presida el ruedo, convirtiéndolo en una suerte de representación del universo maya, según se ha sugerido (Quintal *et al.*, 2015: 307-308). Los toros son lidiados por brevísimo tiempo y echados fuera, dándose muerte sólo al primer ejemplar de la tarde, cuya carne es expendida (Medina y Rivas, 2010: 135-147). Hasta la fecha, las corridas de toros son componentes indisolubles de las fiestas patronales celebradas en la ruralidad peninsular, como puede apreciarse en la actualidad (Quintal, 1992: 108-118; Medina y Rivas, 2010: 131-162; Dzul Nah, 2019).

Xilografía de Vicente Gabriel Gahona “Picheta”, que satiriza una corrida de toros en Yucatán. *Don Bullebulle*, 1847: 233.

Bajo las botas de Alvarado (1915-1918)

Tradicionalmente se ha dicho que la Revolución llegó a Yucatán en 1915, casi cinco años después de su estallido, con el arribo de Salvador Alvarado, investido como gobernador y comandante militar. El socialismo que cubrió el actuar revolucionario en la Península le difirió del resto del país, le dotó de un perfil ético que le distinguió de los políticos y hacendados del régimen porfirista, y dispuso que “la integración del indio maya” era el “gran problema social” a contravenir (Díaz, 2014: 78). De modo apretado, los valores del “progreso” y la “modernidad” que pugnaba el socialismo no se limitaban a obra pública, sino a una pretendida “elevación de la moralidad” que incluía educación y “desfanatización”, es decir, erradicación de cualquier actividad que contraviniese con el

progreso, como las expresiones vinculadas al catolicismo popular (véase May, 2017 y 2018), en este caso, las celebraciones en honor a los santos y las corridas de toros a ellos prometidas.

El 4 de agosto de 1915, al poco de incursionar en la Península, el recio Salvador Alvarado declaró la eliminación de las lidias taurinas en el territorio bajo su jurisdicción. El Decreto 2014 dictaba el cese de estas actividades y castigaba cualquier transgresión con el decomiso del boletaje y un arresto de dos a seis meses a los infractores: toreros, organizadores de corridas y dueños de circos o terrenos donde éstas tuvieran lugar.⁵

Los *considerandos* de la iniciativa de ley esgrimían una enconada diatriba contra las corridas. Por un lado, les reconocía como “lucha de arte y talento”; por otro, las tenía por barbarie, “vergüenza para la civilización”, “latigazo para la cultura del Estado” y “herencia maldita” de España, “la vieja matrona que nos diera vida”.⁶ En su papel de revolucionario, el militar venido a gobernador coincidía con el fondo de las bases de la ley, pero no con la forma. Dijo que el puntal del decreto era un grosero menoscabo a los “progenitores del pueblo”,⁷ más tuvo a los toreros como enemigos a abatir en su declarada “guerra implacable a la vagancia y al vicio”. Los diestros habían sido hasta la fecha, según él, más peligrosos que “el cólera morbo y la fiebre amarilla” juntos (Alvarado, 1980a: 230). Estipuló en la novel *Constitución Política del Estado de Yucatán*, publicada en enero de 1918, que ningún sucesor suyo en el Ejecutivo podría permitir corridas de toros, tachándolas de espectáculos contra la moral pública (1918, art. 56, VII; art. 88, II).

La abolición fue celebrada por algunos pequeños sectores capitalinos con pretensiones ilustradas,⁸ pero significó un duro e inesperado golpe, especialmente en el suelo rural y en los barrios de la Mérida de entonces, habitados mayormente por población maya, pues los toros eran “la diversión favorita del pueblo”.⁹ La severidad del asesto resulta mayor al considerar el acérrimo anticlericalismo de Alvarado, directriz de la que llamó su “obra de desfanatización” socialista, para “libertar a los siervos y elevar el nivel moral de Yucatán” (Alvarado, 1980b: 298-301), en particular, de la población

⁴ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, SGG, vol. 76, exp. 28, f. 1.

⁵ Hasta el momento, no he dado con información referente a multas ni encarcelamiento de toreros u organizadores de fiestas.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Aún hoy, dedicarse exclusivamente a recorrer pueblos para torear en sus fiestas no suele ser bien visto. Muchos diestros completan su sustento con otros menesteres.

⁸ Por ejemplo, los miembros de la logia “Galileo” congratularon al gobernador por dar “un paso firme hacia el progreso y la civilización”. AGEY, Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, Gobernación, Secretaría General, vol. 80, exp. 20, f. 1.

⁹ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, SGG, vol. 76, exp. 28, f. 1.

indígena. Tanto más cuanto por los rumbos peninsulares, la tauromaquia maya popular siempre acompaña la máxima expresión visible de la religiosidad popular: la fiesta al santo patrón del pueblo. Cualquier manifestación de raigambre católica atentaba contra el “progreso” del pueblo, más si había toros que adornaran los festejos.¹⁰

El llamado *criterio revolucionario* era fervorosamente predicado en Yucatán, especialmente por simpatizantes socialistas locales (Zentella, 1915 y Méndez, 1916). Sus voceros arengaban contra “las fiestas de los llamados ‘santos patronos y patronas’ de los suburbios, de las poblaciones y de las fincas”; pedían extinguir “el culto de los ídolos y con las ridículas ceremonias del paganismo católico, anticristianas e inmorales”, para fomentar “las fiestas de la cultura moderna” (Méndez, 1916: 5), es decir, revolucionarias y no católicas. El afán socialista “modernizador” halló en las confesiones evangélicas sus aliadas para “desfanatizar” a la población (véase May, 2017 y 2018). Para borrar rastros religiosos y expresiones impropias de la “civilización”, desde las altas esferas se propusieron efemérides patrióticas para levantar el ánimo festivo del pueblo, despojado de las máximas razones para festejar comunalmente.

Aquí una breve muestra. En septiembre de 1915 el Ayuntamiento de Mérida exhortó a sus habitantes a adornar los frentes de sus casas con motivo de las fiestas patrias, y pidió a jinetes locales participasen en una fiesta hípica el día 15, en el Paseo Montejo. Animado por la idea, Alvarado instruyó a sus comandantes militares que enviaran habilitados jinetes de sus jurisdicciones para engrosar el festejo. Participaron algunos meridianos propietarios de caballos y la milicia montada de las filas del gobernador (Ávila, 1915: 88, 93), pues no pocos charros y jinetes del “interior” se rehusaron a acudir.¹¹

“¡Sean nuestros *santos* los grandes patriotas de nuestra historia, de nuestra patria, de nuestra América y del mundo todo!”, predicaban los portavoces socialistas del *criterio revolucionario* (Méndez, 1916: 5). Se fomentaron eventos y veladas para exaltar a próceres y héroes patrios en diferentes puntos de Yucatán. Por ejemplo, en febrero de 1916, el comandante militar de Sotuta refirió al gobernador que en las poblaciones a su cargo fueron hechas “imponentes manifestaciones de duelo” en memoria de Madero y Pino Suárez, “mártires de la Revolución”, y que en la cabecera hubo una velada luctuosa, según, tan concurrida como sentida.¹²

Pero, como ha de sospecharse, la censura no detuvo las fiestas de los pueblos, organizadas sin revelar a la superioridad el pilar devocional que las sostenía. Por referir un caso, en noviembre de 1915, el comandante militar de Acanceh se dirigió a Alvarado “a ruego y súplica” de los peones henequeneros de Uayalceh. Según la misiva, los jornaleros

¹⁰ Véase *Breves apuntes de la administración del general Salvador Alvarado* (1916: 14).

¹¹ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, SGG, vol. 89, exp. 4, ff. 1-2.

¹² AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, CMP Sotuta, vol. 144, exp. 5, f. 1.

estaban “deseosos de celebrar unas fiestas populares, tales como bailes, vaquerías,¹³ retretas, carrusel, iluminaciones,¹⁴ etcétera”, del 4 al 8 de diciembre. Alvarado concedió dos días de los cinco solicitados, pues a su socialista juicio, conceder más tiempo era “autorizar la holgazanería”.¹⁵ Hasta el día de hoy, de acuerdo con el calendario litúrgico, Uayalceh celebra el 8 de diciembre con vaquerías, corridas de toros y bailes, a la Inmaculada Concepción, patrona de la localidad, dato omiso en la petición.

A pesar de tenerse como adalid antitaurino, y negarse a autorizar corridas esgrimiendo la legislación, hubo veces que, por razones desconocidas, Alvarado concedió permisos. Aquí un caso: el 22 de marzo de 1917, el teniente Pedro Márquez, comandante militar de Tekax, informó al gobernador su plan para dotar a la cabecera de electricidad. Dijo conocer las exitosas corridas dominicales que el comandante militar de Ticul celebraba pese a la prohibición, y se mostró decidido a realizarlas para adquirir recursos e instalar un generador eléctrico. Aunque aseguró no herir, picar, ni dar muerte a los animales, Alvarado le ordenó desistir de la idea.

Vaquería de jornaleros hacia 1906. *El Fígaro*, 1906: 89.

¹³ La *vaquería* es un baile que inaugura la fiesta patronal, amenizada por orquestas jaraneras. El evento convoca bailadores del rumbo del pueblo en fiesta, ataviados con traje regional. Se deriva de las festividades de las estancias ganaderas con motivo del herraje de las reses. A la fecha, las mujeres que acuden a estos bailes son llamadas “vaqueras” (Pinkus, 2005: 48-56).

¹⁴ Música de banda en espacios públicos, pequeños juegos mecánicos y luces decorativas para la ocasión.

¹⁵ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Comunicaciones, CMP Acanceh, vol. 107, exp. 5, ff. 2-4.

“Vaqueras” hacia 1906. *El tiempo ilustrado*, 1906: 140.

Márquez no se inmutó; ordenó correr toros y reclamó su derecho a permitir las ya que al mismo tiempo se efectuaban en Ticul. Además, aclaró que en Tekax aquéllas no contaban como corridas, pues eran “la diversión llamada *jaripeo*”, excluida de la prohibición. Alvarado reclamó que el veto abarcaba “toda fiesta que en esencia constituyan la lidia o el juego de res alguna”, y que aquélla era una.¹⁶

Por aquellas mismas fechas, Alvarado tuvo noticia de que una lidia estaba próxima celebrarse en Muna, nuevamente con la anuencia del comandante militar del partido de Ticul. En esta ocasión la Gubernatura llamó la atención al subordinado, pero el funcionario argumentó que se trataba del mentado *jaripeo*, que consistía —según sus palabras— en lazar a un toro embolado sin martirizarlo.¹⁷ A diferencia de su homólogo en Tekax, a éste se le permitió nuevamente la celebración, sin que mediara causa como la

¹⁶ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, CMP Tekax, vol. 253, exp. 31, ff. 1-4.

¹⁷ En efecto, el *jaripeo* consiste en “lazar y jinetea la res” (Vázquez Mantecón, 2001: 163). Sospecho que se trata también de un eufemismo para no designar a la corrida en forma, del mismo modo en que en el Yucatán de hoy los populares, aunque vetados “torneos de lazo” han sido llamados “corridos de premio” o “duelos de ganaderías” para no llamar la atención de la autoridad (Dzul Nah, 2019: 107-108).

recaudación de fondos para el municipio.¹⁸ Ese mismo mes y por aquel rumbo, la Junta de mejoras materiales de Oxkutzcab solicitó al gobernador la concesión de “ocho corridas de toros dominicales”, dada la “urgente necesidad” de allegar fondos. A diferencia de su subordinado encargado del partido de Ticul, Alvarado denegó el permiso amparándose en la prohibición vigente.¹⁹

El 5 de junio de aquel año, Petronilo Baquedano, munícipe de Ixil, se dirigió al gobernador en nombre del pueblo para pedirle realizar “una fiestecita que piensan festejar los días 10 y 11”, suplicándole su venia para que los vecinos pudieran “divertirse con dos corridas de toros capeados”. Tres días después, el Ejecutivo estatal dio su negativa, subrayando la ilegalidad de aquellas actividades.²⁰ Por cierto, el patrono de Ixil es san Bernabé Apóstol, cuya memoria se celebra precisamente el 11 de junio.

Alvarado dejó la gubernatura en febrero de 1918, aunque no abandonó la Península sino nueve meses después. No obstante, su presencia aún mantenía un peso considerable. A mediados de aquel mes, un nutrido grupo vecinal del barrio meridano de San Sebastián se dirigió al nuevo gobernador, Carlos Castro Morales. Tenían ya permiso para celebrar la fiesta tradicional del suburbio y “sacarlo de la tristeza”, pero querían juegos taurinos para brindar “mayor animación”. Alineados al gobierno, los vecinos dijeron oponerse a la tauromaquia “porque es de por sí un espectáculo inmoral”, aunque los jaripeos o novilladas —así presentaron las actividades que deseaban— eran dignas de “todas las cultas capitales”, al ser “prácticas artísticas o ejercicios físicos que en nada atacan a la moral, ni lesionan en lo más ínfimo la disposición constitucional que prohíbe las verdaderas corridas de toros”. La Gubernatura negó la solicitud, aunque obsequió 500 pesos para lucimiento del evento y se comprometió a cubrir gastos posteriores.²¹

Meses después, el 20 de enero de 1919, el sucesor de Alvarado fue invitado a la “fiesta pública” próxima a celebrarse en Chicxulub. Hilario Chi, edil del pueblo, notificó que desde la noche del 30 de enero y hasta el 2 de febrero tendría lugar el festejo, tal vez en honor de la Candelaria, como hasta el día de hoy se celebra ahí en los días señalados. “Me honra tener el mayor gusto de invitar a usted para dichas diversiones, no dudando que su respetable persona le dará más realce a la fiesta referida”, escribió, evitando solicitar permiso, quizá asumiendo que la invitación conmoviera al Ejecutivo y la autorizaría, lo que no ocurrió.²² Sin rendirse, el 10 de febrero —pasadas las fechas de la fiesta— le escribió nuevamente: “todos los vecinos de la localidad han hecho grandes

¹⁸ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, Ayuntamiento de Muna, vol. 295, exp. 25, ff. 2-5.

¹⁹ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, CMP Ticul, vol. 255, exp. 21, ff. 1-2.

²⁰ AGEY, PE, SA, 1915-1917, Gobernación, CMP Tixkokob, vol. 237, exp. 27, ff. 2-3.

²¹ AGEY, PE, 1918, Gobernación, SGG, vol. 416, exp. 6, ff. 2-4.

²² AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, Ayuntamiento de Tixkokob, vol. 429, exp. 17, ff. 1-3.

gastos para divertirse, así como los hacendados han corroborado voluntariamente en dar su contingente para que se diviertan los jornaleros de las fincas”. Apuntó el disgusto de la población, ya que “en otros pueblos del Estado ha habido fiestas”, y le instó a conceder permiso “para contento de los vecinos”. La autorización fue concedida, aunque la celebración tuvo lugar hasta el 13 de marzo.²³

Devoción, socialismo y tragedia. El episodio de Muna (1919)

En marzo de 1918 tuvo lugar el Congreso Obrero de Motul, donde se especificaron algunos estatutos de las nacientes *Ligas de Resistencia*, establecidas en la Península al calor del Partido Socialista del Sureste. Los “ligados” a aquéllas eran “mayas, mestizos y a algunos comerciantes” de las poblaciones donde se conformaron, constituyendo un aparato opositor al ala conservadora local (Solís, 2007: 132-133). Pretendían constituir “una federación proletaria de finalidades eminentemente económicas en la lucha societaria”, como dictaban sus *Postulados* (1922: 71).

Lo acontecido en Muna en junio de 1919 es un caso singular, pues fue un conflicto de violento clímax catalizado por una fiesta patronal, en una población que —como tantas del entonces— estaba transida por conflictos de afiliación política, adscripción religiosa, étnica y de clase (Solís, 2007: 150-151).

El 1º de mayo del año susodicho, el Ayuntamiento de Muna notificó al gobernador que había concedido el “permiso necesario para verificar una fiesta en el barrio de San Bernardo”, a verificarse la última semana de aquel mes, destinándose las ganancias a obra pública. La municipalidad no estaba facultada para otorgar tal permiso, pero el Ejecutivo no objetó y autorizó la fiesta a la par de la de Tekit, a celebrarse el 13 de junio de aquel año.²⁴ No se dice, pero probablemente aquélla sería en honor a san Antonio de Padua, patrono de la villa, como hasta hoy se realiza, en consonancia con el calendario litúrgico. Tampoco se explicita en la misiva, pero la de Muna iba a dedicarse, como cada año, al Señor de Uxmal, la talla de un Cristo negro propiedad de la hacienda homónima, que gozaba de un popular culto por el rumbo (Solís, 2007: 133-135).

Adelantándose al Ayuntamiento, miembros de la iglesia evangélica local afiliados a la Liga de Resistencia “Benito Juárez” de Muna escribieron al gobernador el 21 de abril, pidiéndole que los festejos en ciernes no se celebrasen más. Se trataba del vecino Asunción Polanco y Cecilio Cetina, presidente de la liga local; los acompañaban Máximo Ferráez y Juan Solís, regidores del Ayuntamiento. Estos señalaron que la moción festiva era minoritaria; que la justificación de allegar fondos a la tesorería era fementida, porque a las arcas ingresaba poco, como había sucedido “en Baca y otras poblaciones donde se han hecho fiestas últimamente”. Declararon que los únicos beneficiarios de las fiestas

²³ *Idem*, ff. 6-8.

²⁴ AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, Ayuntamiento de Muna, vol. 430, exp. 16, f. 3.

eran, según su socialista y evangélico juicio, “comerciantes, toreros, cantineros, jugadores y otros negociantes, y los trasquilados son siempre los pobres”; que detener la celebración honraría la memoria del “inolvidable” Alvarado, a quien debían gratitud por sacarles “del fanatismo y los vicios de la embriaguez” propios de las fiestas patronales. Solicitaron que un funcionario del gobierno verificase cuán pocos eran pocos los vecinos deseosos de fiesta, y pusieron a disposición su peculio y trabajo físico para mejoras materiales requeridas en Muna —terraplenar calles, concluir el rastro y arreglar el parque—, como ya lo habían hecho anteriormente.²⁵

Un tal Anatolio B. y Buenfil acudió e instaló una mesa para recabar el parecer del pueblo con respecto de la fiesta. Tan sólo 45 personas fueron a votar y todas en contra. El consultor no comprendió qué sucedía y dejó la resolución al “ilustrado criterio” del gobernador.²⁶ El 16 de mayo, el Ejecutivo indicó que podía celebrarse “la fiesta de ese lugar, siempre que durante ella no se verifiquen corridas de toros, ni se expendan licores prohibidos, ni se permitan juegos ilícitos”.²⁷

Frustrados, los ligados socialistas se dirigieron nuevamente a la Gubernatura, exigiendo que al menos se prohibieran las corridas, los juegos de azar y las cantinas.²⁸ En un intento desesperado por impedir los festejos, algunos socialistas extrajeron al Cristo, albergado en la parroquia, y no fue hallado sino días después, desmembrado en un pozo. Creyeron que los católicos “idólatras” no celebrarían sin la imagen, pero el atentado no desairó el ánimo y los divinos despojos fueron agasajados con vaquerías, bailes de etiqueta, peleas de gallos e infaltables corridas de toros (Solís, 2007: 139-141). Todo acabó mal: el 27 de junio, tras unos días de tensa calma posteriores al júbilo festivo, un grupo de socialistas armados con explosivos, escopetas y machetes, quiso vengarse y asaltó Muna. Entre otros destrozos, los amotinados incendiaron los principales comercios de pobladores vinculados con el Partido Liberal —tenido por católico y conservador— y asesinaron a cerca de 20 personas, incluidos los organizadores de la fiesta (Solís, 2007: 145).

La restitución oficial (1920-1922)

Con Alvarado lejos y la economía estatal en crisis, las corridas de toros no tardaron en restaurarse oficialmente. Y digo “oficialmente” pues, como hemos visto, no dejaron de realizarse; al menos no en localidades allende la capital. En diciembre de 1920, numerosos habitantes de Mérida y diferentes pueblos de Yucatán pidieron al Congreso

²⁵ *Idem*, ff. 4-4v.

²⁶ *Idem*, ff. 6-8.

²⁷ *Idem*, f. 5.

²⁸ *Idem*, f. 10.

del Estado derogar el artículo antitaurino de la Constitución local. Era consabido que la prohibición era letra muerta, pues nunca aplicó con el mismo rigor fuera de Mérida. La prueba siempre estuvo al alcance de la autoridad, empeñada en fingir ceguera: en la ruralidad nunca dejaron de verificarse fiestas patronales y corridas de toros “tal como se llevaban a cabo mucho antes de la prohibición”.²⁹

Además, la economía estatal era un desastre,³⁰ reflejándose en el contumaz flagelo de la violencia y bandidaje, las carencias del hospital general y los sueldos adeudados a la planta docente estatal y el cuerpo policiaco. El inicio de la calamidad se fechaba “desde que puso su planta en nuestro Estado el funesto General Salvador Alvarado”, como señalaba *El correo* (16/II/1921), un rotativo de marcada tendencia liberal.

Era, pues “un acto de justicia” derogar la fantoche proscripción, para reanudar cuanto antes las corridas, especialmente en la ciudad de Mérida, y alimentar la extenuada economía. El Congreso reconoció estar considerando el tema,³¹ y finalmente, entre febrero y abril de 1921, reformó el artículo 88 de la Constitución alvaradista. El entonces gobernador, Manuel Berzunza, gravó a las corridas para nutrir las menguadas arcas estatales.³² Los diputados de los distritos I, III, V y VII —correspondientes a la ciudad de Mérida y sus inmediaciones—, afiliados al Partido Socialista, insistieron en prohibir nuevamente las lidias por ser “contrarias al bienestar”.³³ Pero para fortuna del entusiasta pueblo fiestero, sus esfuerzos fracasaron.

Si bien las corridas estaban ya en papel permitidas —no dejaron de hacerse, comose ha mostrado—, seguía requiriéndose la anuencia del Ejecutivo para celebrar las fiestas que enmarcaban las corridas. Además, dado el cariz socialista del gobierno, continuaba vetada —al menos pretendidamente— la exhibición religiosa o la veneración pública a los santos. Por esto, salvo un par de curiosas excepciones, muchas solicitudes omiten la razón del festejo: la honra al santo patrón. Se subraya el carácter inmemorial de los festejos que obliga anualmente a los pueblos; se expone la necesidad de elevar el ánimo de los habitantes, y/o se pondera la urgencia del festejo para engrosar el flaco tesoro municipal.

Por ejemplo, vecinos de Buctzotz, encabezados por el alcalde Macedonio Argáez, pidieron realizar “una fiesta” del 11 al 15 de mayo de 1921, permiso que les fue concedido.³⁴

²⁹ AGEY, CE, Dictámenes, CP, c. 85, vol. 3, exp. 63, ff. 2-3.

³⁰ De acuerdo con algunos autores, la razón tuvo entre sus principales causas diferentes problemas con la producción y exportación del henequén. Véanse Sauri (2012: 128-139) y Zuleta (2003), entre otros.

³¹ *Idem*, f. 1.

³² El arancel era de ¢ 0.25 centavos por entrada cuando las corridas fueran realizadas en Mérida, Progreso, Izamal y Acanceh, y \$ 25.00 pesos cuando se efectuaran en cualquier otra localidad. AGEY, CE, vol. 22, exp. 47, ff. 2-5.

³³ CE, Iniciativas, PC, c. 73, vol. 8, exp. 44, ff. 1-3.

³⁴ AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, CMP Temax vol. 564, exp. 12, ff. 4-7.

Hasta hoy tiene lugar una celebración en Buctzotz en tales fechas, en honor a San Isidro Labrador, patrono del pueblo.

Los tiempos de Felipe Carrillo Puerto (1922-1924)

En febrero de 1922, el apodado *Ya'ax ich*³⁵ accedió al Ejecutivo. Apenas un lustro después del arribo del general sonoreense, permanecían vivos muchos ideales revolucionarios; no obstante, su reacia figura de antaño era ya un indeseable recuerdo. Fue “desconocido y vilipendiado” por el Partido Socialista del Sureste, cuyas bases auspició, y expulsado de sus filas (*El correo*, 8/IV/1921); sus correligionarios le achacaban la “ruina económica” de Yucatán, a causa de su “carácter despótico” y “férreo absolutismo”, como declaraba *El popular* (19/II/1922) periódico de talante socialista.

La postura de Carrillo hacia el catolicismo popular de quienes llamaba “sus indios” parece arbitraria y vacilante. Una de sus primeras disposiciones fue expulsar a los sacerdotes extranjeros radicados en la Arquidiócesis, según el mandato constitucional (*El popular*, 17/II/1922), mientras las relaciones Iglesia-Estado se recrudecían en el ámbito nacional. Empero, no parecía tener un criterio fijo para aprobar o no las fiestas: autorizaba algunas, aunque fueran religiosas, lo que no hacía con otras.

No pensemos que los afiliados a las Ligas de Resistencia mantenían un sentir común frente a lo dictado por sus postulados. Aunque el referido episodio de Muna es paradigmático dado el trasfondo de su origen, hay casos donde son los ligados socialistas y sus líderes quienes piden las fiestas y aprecian las corridas. Para alcanzar autorización, se continuaba enfatizando la urgencia de fondos o se ponderaba el carácter remoto de las festividades. En algunos casos, la devoción permanece velada; en otros, se dice que aquélla ha cambiado, pero en algunos más se declara abiertamente el carácter religioso de las celebraciones.

En julio de 1922, Manuel Sosa pidió efectuar “una fiesta popular” en el sureño Pustunich, del 11 al 15 de agosto del año dicho. Se comprometió a pagar los impuestos, salvo derecho de piso por el *k'axche'* —armado en la plaza pública junto al improvisado salón de bailes—, que correspondía a cada palquero.³⁶ La fiesta, cuyo permiso fue concedido, incluía cuatro bailes y cuatro corridas; iniciaría con una alborada y dos vaquerías, una de noche y otra de día.³⁷ Este *carnet* festivo mantiene vigencia en muchas localidades peninsulares, incluido el mismo Pustunich; las fechas de la solicitud,

³⁵ “Ojos verdes”.

³⁶ Los palqueros son hombres que participan en el amarrado del *k'axche'*; cobran las entradas durante las corridas y desensamblan el coso cuando la fiesta concluye (Medina y Rivas, 2010: 139). La posesión de estos palcos y las tareas de la asamblea varía según la localidad, aunque generalmente constituyen una autoridad moral en la organización y desarrollo de las celebraciones (Dzul Nah, 2019: 91-97).

³⁷ AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, SGG, vol. 645, exp. 34, ff. 2-5.

inamovibles hasta ahora, corresponden a la celebración que este pueblo dedica a la Virgen de la Asunción, su patrona. Inteligentemente, el programa no incluye manifestaciones públicas de devoción, como misas, novenas o procesiones.

A mediados de noviembre de 1922, la Liga de Resistencia de Tizimín, con la anuencia del Ayuntamiento, pidió al gobernador realizar “la fiesta que anualmente se celebra en los días del 1 al 6 de enero”. Aunque la autorización fue concedida, por alguna causa desconocida, la Liga desistió continuar la solicitud. Tres vecinos tizimileños, encabezados por el edil, solicitaron al Ejecutivo el permiso renunciado por la Liga, alegando que las vetustas celebraciones tenían lugar “año tras año y siguiendo antigua costumbre”. Aclararon que si bien aquéllas “antes tenía distintos objetos” —honrar a los Reyes Magos, patronos de la localidad, hecho que no mencionan—, al entonces el único interés por celebrar era “allegar fondos para la consecución de mejoras materiales, que son y serán siempre el factor que pueda dar a conocer el grado de civilización de todo pueblo”. La Gubernatura dio su visto bueno el 30 de diciembre, apenas dos días antes de que la celebración diera inicio.³⁸ Por cierto, durante la fiesta del año anterior se instalaron “desplumaderos” y loterías que seguían funcionando hasta un mes después de concluida la feria —el 6 de enero— siendo acusadas las autoridades socialistas locales de mantenerlas para enriquecerse (*El correo*, 25/I/1921 y 9/II/1921).

A la par de la solicitud de Tizimín, el pueblo de Temax envió la suya pidiendo efectuar “una fiesta formal en los días corridos del 9 al 14 de enero próximo”. La justificación era obtener fondos para mejoras, y adquirir e instalar una máquina de leña para la planta eléctrica del pueblo. El permiso se concedió.³⁹ Hasta la fecha, Temax realiza a mediados de enero una fiesta para la Virgen de la Concepción, anualmente trasladada en andas desde el vecino pueblo de Buctzotz.

Las autoridades socialistas de Cansahcab asimismo pidieron superior anuencia para efectuar “una fiesta” del 1 al 7 del también entrante enero de 1923. El edil Felipe Pérez, y el presidente de la Liga de Resistencia local informaron que era “la fiesta de los Reyes”, con el consabido propósito de reunir recursos para obra pública, dada la espínosa situación económica. Algunos cansahcabeños militantes del Partido Socialista del Sureste encabezados por Joaquín Ayala, representante local de la plataforma, acompañaron la solicitud diciendo que ésta se hacía anualmente, y que anhelaban “tener alguna diversión para el año venidero”. Además, tenían noticia de que el gobierno había estado “concediendo [permisos a distintas poblaciones] para celebrar sus fiestas”.⁴⁰ Se concedió el permiso y se anunciaron los festejos en la prensa socialista, que auguró serían “mejores que las celebradas en años anteriores”, y que el producto sería “para la terminación del

³⁸ AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, SGG, vol. 658, exp. 18, ff. 1-7.

³⁹ *Idem*, ff. 2-5.

⁴⁰ *Idem*, ff. 6-11.

parque público” (*El popular*, 3/I/1923). Las efigies veneradas en esta festividad, celebrada hasta hoy, provienen de la vecina hacienda Sahcatzín.

En efecto, como señalaron los peticionarios cansahcabeños, apenas Alvarado se ausentó del Estado, comenzaron a figurar en distintos rotativos notas sobre gremios y novenas efectuadas en la capital, y fiestas explícitamente religiosas. Se publicaban notas sobre festividades marianas en diferentes pueblos, como las dedicadas a la Candelaria “por los vecinos de los simpáticos pueblos de Kikil y Sucopó” (*El correo*, 3/II/1921), o las de la Concepción en Dzidzantún, cuyo *k’axche’* hizo llamas en pleno festejo (*El correo*, 22/II/1921). También se anunciaban sucesos vinculados con el tema, como la organización de corridas por miembros de la Liga Socialista de Motul, cuyos fondos serían no para obra pública, sino para sus propios carnavales (*El correo*, 5/II/1921). En otro rincón del espacio henequenero, los pobladores de Dzityá solicitaron una fiesta a realizar del 19 al 21 de enero de 1923, “consistente en tres corridas de toros y sus consiguientes bailes regionales”. No omitieron informar que “en este pequeño pueblo es la primera vez que, si nos concede el permiso, se celebrará una fiesta de este género”. La autorización fue otorgada.⁴¹

Corrida de toros de Cansahcab hacia 1950. *Biblioteca Yucatanense*, Fondo GoyoMéndez, 2157.

Hacia el oriente peninsular también se hacían fiestas con corridas. Alejandro Che, presidente municipal de Chichimilá, pidió en enero de aquel año permiso para “una fiesta en honor a la Virgen de Utrera, que está acostumbrado el pueblo de celebrar sin lucro de ninguna especie”, y que anualmente tenía lugar del 3 al 9 de febrero. La licencia fue

⁴¹ *Idem*, ff. 12-15.

concedida.⁴² Poco después, el presidente municipal de Tekom pidió realizar “la fiesta tradicional de este pueblo que anualmente se celebra”, del 25 de junio al 1 de julio. El permiso se concedió.⁴³ No se explicitó en la solicitud, más probablemente la fiesta haya sido en honor a san Pedro y san Pablo, patronos de Tekom, cuya memoria se celebra el 29 de junio.

El mes siguiente, de nueva cuenta el Ayuntamiento de Chichimilá se dirigió a la gubernatura para que se le concediera efectuar del 29 de julio al 5 de agosto “una fiesta con corridas de toros en el pueblo de Xocén [...] en honor del Santo Cristo de la Transfiguración, que acostumbran celebrar anualmente en dicho pueblo, sin lucro de ninguna especie”. En esta ocasión, el Ejecutivo se negó por ser festejo para un santo. No obstante, aclaró tener disposición de concederla “si se cambia el motivo de ella”.⁴⁴

Palabras finales

Aquellos que en Yucatán celebraron el fin de la tauromaquia con la llegada del régimen revolucionario, y anunciaron entusiastas que había “caído exánime a la primera estocada”,⁴⁵ se equivocaron. Frente a los intentos del Estado por arrogarse el derecho a conceder fiestas, primaron las ansias de celebrar y realizar de festejos tan dilectos por el pueblo, desobedeciendo a la legislación oficial y, en ocasiones, con la ayuda de autoridades locales.

Queda clara la diversidad de convicciones y cualidades heterogéneas en el seno de agrupaciones como las Ligas de Resistencia, pluralidad que puede diferir con el ideario socialista de base, manifiestas durante los procesos de negociaciones festivas. Sobre este punto, fiestas, devoción y corridas condensan una oportunidad para advertir los procesos de negociación entre el Estado revolucionario y sus esfuerzos “desfanatizadores”, que se ahogan con las ansias y el derecho que el pueblo tiene de celebrar.

También podemos atender a la axiología que circunda el tiempo festivo. Su valoración negativa por un Estado que pretende fomentar la “civilidad” de la ciudadanía, procurando la promoción del trabajo y el aprovechamiento del tiempo como valores ilustrados y revolucionarios frente a la “holgazanería”, “embriaguez” o “fanatismo” anejos a las celebraciones locales.

A las corridas les tocó veto por partida doble: por ser actividades “bárbaras”, ajenas a la “civilización” que pugnaba el socialismo, y por ser expresiones vinculadas con el catolicismo popular. Ciertamente es que en muchos casos asoma, con descaro o timidez, la

⁴² AGEY, PE, 1919-1924, Gobernación, SGG, c. 666, exp. 37, ff. 1-5.

⁴³ *Idem*, ff. 6-9.

⁴⁴ *Idem*, ff. 10-15.

⁴⁵ Véase *Quiénes son los enemigos de la Revolución. La flor y nata del vicio* (1916: 5).

devoción que sustenta la causa última de fiesta que es honrar a los santos, especialmente cuando hay fechas hasta ahora coincidentes en que varios pueblos tienen fiesta. Las lidias tuvieron a su favor el arraigo popular y su inestimable cualidad generadora de dividendos. En un momento económicamente crítico, las autoridades pudieron tolerar lo primero para no dejar pasar lo segundo, especialmente en una región donde la devoción y la tauromaquia popular van aparejadas. ¿Qué será más importante: honrar al patrono que guarda al pueblo, reunir dinero para mejoras locales, o levantar el triste ánimo de la población? Para festejar no hay motivo que no valga.

Bibliografía

Alvarado, Salvador

1980a “Carta al pueblo de Yucatán, 5 de mayo de 1916”, *Salvador Alvarado. Pensamiento revolucionario*. Mérida: Instituto de Seguridad Social de los Trabajadores del Estado de Yucatán.

1980b “Mi actuación revolucionaria en Yucatán”, *Salvador Alvarado. Pensamiento revolucionario*. Mérida: *Instituto de Seguridad Social de los Trabajadores del Estado de Yucatán*.

Ávila y Castillo, Florencio

1915 *Diario Revolucionario*. Mérida: Imprenta y Linotipia La Voz de la Revolución.

Boccara, Michel

2004 *H-Wan Tul, dueño del Metnal. Mitología del ganado y del dinero*, Tomo 4. París: Ductus, Enciclopedia de la Mitología Yucateca.

Breves apuntes acerca de la administración del general Salvador Alvarado como gobernador de Yucatán, con simple expresión de hechos y consecuencias

1916 Mérida: Imprenta del Gobierno Constitucionalista.

Don Bullebulle. Periódico burlesco y de extravagancias redactado por una sociedad de bulliciosos

1847 Mérida. Sin pie de imprenta.

Chuchiak IV, John F.

2007 “The sins of the Fathers: Franciscan Friars, Parish Priests and the Sexual Conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808”, *Ethnohistory*, 54 (1): 69-127.
<https://doi.org/10.1215/00141801-2006-040>

Constitución Política del Estado de Yucatán

1918 Mérida: Suplemento al número 6199 del Diario Oficial del Gobierno Constitucionalista del Estado de Yucatán.

Compendio de postulados del Partido Socialista del Sureste de México.

1922 Mérida: Talleres Tipográficos.

Díaz Güémez, Marco Aurelio

2014 “El arte monumental del socialismo yucateco”, tesis de doctorado en Historia. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Dzul Nah, Julián

2019 “Gustar la fiesta desde el ruedo. Vivir y (re)pensar las celebraciones patronales de Yucatán a partir de las corridas de toros”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.

González Caamal, Jorge Luis

2017 “Las actividades taurinas en Yucatán: tipología y breve glosario para entender la fiesta brava”, Ponencia presentada en el *1er Congreso Interdisciplinario del Sureste: pasado, presente y futuro del patrimonio cultural*. Mérida: 10 de octubre.

Martínez, María Elena

2016 “Sexo y el archivo colonial: el caso de ‘Mariano’ Aguilera”, *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 227-250, Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI.
<https://doi.org/10.1215/00182168-3601634>

May May, Ezer Roboam

2017 “Presbiterianos en Yucatán. Hacia un estudio microhistórico del crecimiento protestante 1900-1940”, tesis de maestría en historia. México: Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social
2018 “Los presbiterianos revolucionarios en Yucatán. Inserción social y participación política”, *Historia Mexicana*, 68(2): 557-610.
<https://doi.org/10.24201/hm.v68i2.3746>

Medina Hernández, Andrés y Francisco Javier Rivas Cetina

2010 “Las corridas de toros en los pueblos mayas orientales. Una aproximación etnográfica”, *Estudios de Cultura Maya*, XXXV: 131-162.
<http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2010.35.26>

Méndez, Fernando Lorenzo

1916 *Criterio revolucionario. Desfanatización*. Mérida: Imprenta y Linotipia La Voz de la Revolución.

Pinkus Rendón, Manuel

2005 *De la herencia a la enajenación. Danzas y bailes “tradicionales” de Yucatán*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Quiénes son los enemigos de la Revolución. La flor y nata del vicio...

1916 Mérida: Imprenta y Linotipia La Voz de la Revolución.

Quintal, Ella F.

1992 “Las fiestas en el oriente de Yucatán”, *Quinientos años de contactos indoibéricos. Diálogo interamericano*, pp. 107-118, Luis. A. Vázquez Pasos (ed.). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

— — — — — *et al.*

2015 “Ceibas, chi’ikes y ‘osos’: fiestas patronales y carnavales entre los mayas de la península de Yucatán”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México. Volumen I*, pp. 297-361, Lourdes Báez Cubero (coord.). México: Instituto Nacional Indigenista.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias (1681)

1987 4 tomos. México: Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1892 *Informe contra los idólatras de Yucatán (escrito en 1613)*. México: Imprenta del Museo Nacional.

Sauri Riancho, Dulce María

2012 *El proceso de industrialización de Yucatán 1880-1970. Henequén, Estado y empresarios*, Tesis de Maestría en Historia. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular.

Solís Sosa, Iván

2007 “El Cristo de Uxmal: Historia, celebración y conflicto de una fiesta patronal en el Pu’uk”, *Estudios de Cultura Maya*, XLI: 129-155.

Vázquez Mantecón, María del Carmen

2001 “Charros contra ‘gentlemen’. Un episodio de identidad en la tauromaquia mexicana ‘moderna’”, *Modernidad, tradición y alteridad. La Ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, pp. 161-193, Claudia Agostini y Elisa Speckman (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

2013 “¡Toros sí! ¡Toros no! Del tiempo cuando Benito Juárez prohibió las corridas de toros”, *Historia mexicana*, LXIII (1): 171-203.

Zentella, Arcadio

1915 *Criterio revolucionario. Cartilla destinada a la vulgarización de conocimientos científicos para desvanecer prejuicios y errores perjudiciales al progreso de la humanidad*. Mérida: Gobierno del Estado, Imprenta La Voz de la Revolución.

Zuleta, María Cecilia

2000 “Las finanzas públicas del henequén entre el Porfiriato y la Revolución, 1876-1917”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM*, 57: 3-21.

Hemerografía

El correo.

1921 “De Tizimín. Sigue de amores...”, Mérida, 25 de enero, p. 2.

“De Tizimín. De fiestas”, Mérida, 3 de febrero, p. 2.

“De Motul. Otra corrida”, Mérida, 5 de febrero, p. 2.

“De Tizimín. Sigue funcionando el desplumadero de frente a la alcaldía”, Mérida, 9 de febrero, p. 2.

“¿Una calamidad más para Yucatán?”, Mérida, 16 de febrero, p. 3.

“El circo de toros de Dzidzantún fue pasto de las llamas”, Mérida, 22 de febrero, p. 1

“No prestes el calor de tu cuerpo a ninguna víbora moribunda, porque después te envenenará con su ponzoña. El general Salvador Alvarado ha sido expulsado (sic) del Partido Socialista”, Mérida, 8 de abril, p. 1.

El Fígaro. Revista universal ilustrada

1906 “Instantáneas del camino”, La Habana, 25 de febrero, p. 86.

El Popular. Diario informativo de la tarde

1922 “Ningún sacerdote católico extranjero podrá ejercer su ministerio en el estado de Yucatán”, Mérida, 17 de febrero, p. 1.

“El gran Partido Socialista del Sureste no es el responsable de nuestra situación económica”, Mérida, 19 de febrero, p. 2.

1923 “Ecos de la Península. De Cansahcab. De fiesta”, Mérida, 3 de enero, p. 2.

El tiempo ilustrado

1906 “El ‘Fürst Bismarck’ en noche de gala”, México, 18 de febrero, p. 140.

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY)

Congreso del Estado, Dictámenes, Comisión de Peticiones, c. 85, vol. 3, exp. 63, “Sobre la petición de los vecinos de Mérida para que se derogue el artículo que prohíbe las corridas de toros”. Mérida, 1920.

Congreso del Estado, Dictámenes, Comisión de Hacienda, 1833-1946, c. 22, vol. 22, exp. 47, “Se adiciona el presupuesto de ingresos del Estado con la partida correspondiente a corridas de toros, peleas de gallos y loterías”. Mérida, 1921.

Congreso del Estado, Iniciativas, Pleno del Congreso, c. 73, vol. 8, exp. 44, “Los diputados Ismael Tejero, José Ceh Castillo, Víctor Mena y Bartolomé García proponen reformar el artículo 88 relativo a que se prohíban las corridas de toros, peleas de perros y gallos”. Mérida, 1922.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 76, exp. 28, “Decretos del general Salvador Alvarado sobre la supresión de las corridas de toros”. Mérida, 1915.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 80, exp. 20, “Correspondencia de la Logia Masónica Galileo al gobernador y comandante militar del Estado sobre la abolición de las corridas de toros en el Decreto 201”. Mérida, 1915.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado 1915-1917, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 89, exp. 4, “Correspondencia de varias autoridades al gobernador y comandante militar del Estado sobre fiestas de los pueblos, etcétera”. Mérida, 1915.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Comunicaciones, Comandancia militar del Partido de Acanceh, vol. 107, exp. 5, “Correspondencia del comandante militar de Acanceh al gobernador y comandante militar del Estado sobre la solicitud de permiso de celebrar una fiesta de los jornaleros de la finca Uayalceh”. Acanceh y Mérida, 1915.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado 1915-1917, Gobernación, Comandancia Militar del Partido de Sotuta, vol. 144, exp. 5, “Correspondencia del comandante militar del partido de Sotuta sobre el éxito de las fiestas en honor a los héroes de la revolución”. Sotuta, 1916.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Gobernación, Comandancia Militar del Partido de Tixkokob, vol. 237, exp. 27, “Solicitud para las corridas de toros en el pueblo de Ixil”. Ixil, 1917.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado 1915-1917, Gobernación, Comandancia Militar del Partido de Tekax, vol. 253, exp. 31, “Correspondencia del comandante militar de Tekax al gobernador solicitando permiso para realizar corrida de toros sin

lastimarlos ni picarlos”, recaudando fondos para la instalación de la planta eléctrica”. Tekax, 1917.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Gobernación, Comandancia militar del partido de Ticul, vol. 255, exp. 21, “Correspondencia del presidente municipal de Oxkutzcab con el gobernador y comandante militar del Estado sobre la organización de corridas de toros”. Oxkutzcab, 1917.

Poder Ejecutivo, Salvador Alvarado, 1915-1917, Gobernación, Ayuntamiento de Muna, vol. 295, exp. 25, “Comunicado sobre el permiso para la lidia de toros a Andrés López”. Muna, 1917.

Poder Ejecutivo, 1918, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 416, exp. 6, “Instancia de varios vecinos del suburbio Pablo Moreno (San Sebastián) sobre permiso para celebrar fiestas de jaripeo y novilladas”. Mérida, 1918.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Ayuntamiento de Tixkokob, vol. 429, exp. 17, “Negación del permiso para novilladas y jaripeos, etcétera”. Chicxulub, 1919.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Ayuntamiento de Muna, vol. 430, exp. 16, “El alcalde comunica el robo de una imagen del templo católico de la localidad”. Mérida, 1919.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Comandancia militar del partido de Temax, vol. 564, exp. 12, “Correspondencia de los Ayuntamientos del partido de Temax sobre el permiso para verificar su fiesta tradicional”, Mérida, 1921.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 645, exp. 34, “Correspondencia de Manuel Manzanero y presidente municipal de Ticul al gobernador del Estado sobre la solicitud de permiso para verificar la fiesta tradicional de Pustunich y Maní, departamento de Ticul”. Ticul, 1922.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 658, exp. 18, “Correspondencia de los vecinos de la villa de Tizimín al gobernador del Estado y Junta superior de sanidad sobre la solicitud de permiso para verificar la fiesta tradicional de dicho municipio”. Tizimín, 1922.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 658, exp. 50, “Correspondencia del presidente municipal de Temax, Cansahcab y Dzitya

al gobernador del Estado y Junta superior de sanidad para verificar la fiesta tradicional de dichos municipios”. Mérida, 1922.

Poder Ejecutivo, 1919-1924, Gobernación, Secretaría General de Gobierno, vol. 666, exp. 37, “Correspondencia al gobernador del Estado de las localidades de Chichimilá y Tekom, del partido de Valladolid, solicitando autorización para la celebración de una fiesta en honor a la Virgen y con corrida de toros”. Valladolid, 1923.

Julián Dzul Nah Licenciado en Desarrollo y Gestión Interculturales por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Estudios Mesoamericanos por la misma institución, y actualmente doctorando en el mismo programa de posgrado. Ha colaborado en diferentes investigaciones etnográficas y coordinados proyectos de investigación-acción participativa y de divulgación, que le han llevado a hacer trabajo de campo en distintas regiones de Yucatán. Sus principales líneas de interés son las expresiones religiosas del pueblo maya peninsular contemporáneo, especialmente festivas, sus narraciones escatológicas actuales, y la fotografía etnográfica.

“Aquí la haces, aquí la pagas”: La ética de la palabra en algunos *exempla* del Yucatán contemporáneo

Abrahan Jesús Collí Tun

Resumen: El presente artículo explora la tradición oral yucateca contemporánea y se enfoca en algunos géneros didácticos relacionados con la performatividad enunciativa y con las retóricas corporales en contextos *premorten*, para dilucidar algunas pautas axiológicas de los narradores y la forma en que aquellos inciden en la confección de marcos éticos y morales sobre la comunicación en sus contextos sociales.

“En la noche sin nombres, sin respuestas, sin orillas; en la noche muda de nuestro cuerpo, aguardan impacientes los demonios de la lengua.

Juan Antonio Llorente, *Tratado sobre los demonios de la lengua*

“Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado, mediante la Rastra, la disposición que él mismo ha violado. Por ejemplo, las palabras inscritas sobre el cuerpo de este condenado —y el oficial señaló al individuo— serán: Honra a tus padres”.

Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria*

Auat mo a uak, ivéngate esta enfermedad! Es maldición pésima que dicen las mujeres.

Antonio de Ciudad Real, *Calepino Maya de Motul*.

Introducción

Si asumimos que en la actualidad vivimos en una “época de milagros” —en palabras de Allan Burns (1995)— entonces podríamos a los pueblos mayas inmersos en una continua confección de narrativas que actualizan y resignifican su memoria social ... *lo maravilloso, lo portentoso* sigue sucediendo y se relata como en antaño. De esto se forjan memorias que guardan códigos éticos y morales de distintas tradiciones culturales, los cuales emergen amalgamados en las retóricas de los contadores de historias.

En el entrecruce de esferas morales y géneros discursivos, algunas anécdotas, rumores, chismes e historias recientes —en términos de Gary Gossen (1990)— se transforman en *exempla* que al tiempo que informan sobre motivos ideológicos, muestran la función connotativa de las retóricas, es decir, las intenciones de los hablantes

(Mandoki, 2008: 15; Johansson, 2004: 58,61), la eficacia causal de sus decires en sí mismos y en los otros, características esenciales de la tradición literaria didáctica (Berlioz *apud* Gillemont, 2001: 284).

El presente trabajo discurrirá sobre la ética de la palabra¹ abordada en algunos *exempla* registrados en Cansahcab, Cenotillo, Yucatán y otras poblaciones peninsulares; ejemplos que comparten algunos motivos y secuencias narrativas similares, donde hierofanías cristianas y otras entidades sancionan a los pecadores de la lengua, siendo el cuerpo de los impíos y sus extensiones (los cuerpos de sus hijos y futuras generaciones) el receptáculo del castigo, la materialización del *exemplum* y el artefacto mnemotécnico social. Discurrir sobre la relación enunciado-castigo-cuerpo-memoria en la narrativa yucateca ayuda a pensar el potencial de la performatividad del discurso moral actual y sus implicaciones en la interacción cotidiana.

Algunos de los *exempla* fueron colectados en diferentes temporadas de campo (entre 2016 y 2019); otros fueron tomados de compendios de tradición oral local ya del siglo XIX y XX. El *corpus* oral fue recopilado por medio de charlas informales, entrevistas semiestructuradas con personas bilingües (maya-español) de entre cincuenta y setenta años². Si bien los géneros discursivos locales pueden ser analizados desde sus propios contextos específicos, preferí hacer uso de herramientas conceptuales tomadas de estudios literarios con los que se ha abordado la tradición ejemplar medieval, dada la eminente influencia de estos géneros en la tradición oral yucateca contemporánea.

Lo ejemplar como retórica sobre, en y del cuerpo

En el diverso paisaje del habla, en cada esfera de interacción se gestan características específicas que moldean las formas de enunciar. Las prácticas discursivas no están exentas de valores y cada contexto, donde se producen, pondrá sus condiciones sobre lo decible y lo no decible. En este sentido, los llamados géneros discursivos deben su estructura narrativa —además de las características del sistema lingüístico— a su condición social, espacial, temporal y a sus implicaciones morales. Inclúyanse también las identidades de los interlocutores y el tipo de relaciones existentes entre ellos.

El medievalista Jacques Le Goff define al *exemplum* como un relato breve consignado como verídico, inserto dentro otro discurso, por lo general un sermón, para convencer a una audiencia por medio de una lección salutífera (Bremond *et al.*, 1982: 37).

¹ Recurro a la idea de “ética de la palabra”, a guisa de Michèll Guillemont (2001), para referirme a la red de valores, normas, símbolos sociales, religiosos, políticos que median los procesos enunciativos para configurar lo “decible” y “no decible” en cada una de las esferas socio-comunitarias.

² Según el INEGI 2010 en Cansahcab, de los 4696 habitantes, el 0.4 % era monolingüe de maya yucateco y el 22.63 % era bilingüe maya-español. Cenotillo contaba con 3701 habitantes, de los cuales el 0.2 % hablaba sólo maya, y el 33.4 % hablaba las dos lenguas. Aunque los narradores expresaban cierta actitud positiva hacia a la lengua nativa, prefirieron narrar sus historias y experiencias en español yucateco.

Para Graciela Cándano los ejemplos son relatos ilustrativos, cuyo contenido, si es edificante, invita a la imitación; pero si es malo, tiende a ser repudiado (2000: 43). Los *exempla* pueden condensar diversos géneros didácticos que por centurias han ido realizando una carrera de relevos (Cándano, 2000: 12, 43, 47). Así, no ha de extrañarnos la repetición de un motivo didáctico, con sus respectivas variaciones, en diferentes sociedades del mundo de tiempos disímiles.

Para este caso, *lo milagroso*, manifestación de un poder sobrehumano, benéfico y/o cruel, estará estrechamente relacionado con la impartición de justicia según la ley del Talión (Guillemont, 2001: 285) sobre cuerpos abyectos —nauseabundos y partícipes de lo divino, al mismo tiempo— (Kristeva *apud* Haywood, 2005: 209). Entonces, las retóricas a tratar en este trabajo serán, en términos de Karla Mandoki, retóricas *sobre, en y del* cuerpo: en el primero el cuerpo funge como tema de persuasión; en el segundo es el artefacto retórico instrumentalizado por una agencia externa; y en el tercero, el cuerpo no es un recipiente, sino el mismo agente comunicativo (2008: 13-14). Veamos a esta clasificación como entramado, donde un tipo puede prevalecer sobre los otros, o pueden mutar uno a otro en diferentes momentos.

Entre las categorías de ejemplos que en 1936 Margaret Park realizó en Dzitás, Yucatán, se encuentran aquellos que muestran las relaciones a) entre humanos y seres divinos; b) entre los mismos humanos, y c) de los humanos con la naturaleza. En la colección que recopiló la autora puede vislumbrarse al castigo corporal como condición necesaria de la narrativa y la moral cotidiana (Park, 1936: 6-10). Esto mismo sucede en los *relatos de pecados* que instrumentalizaron los evangelizadores en la Nueva España, según el estudio de Danièle Dehouve (2010). En los ejemplos que presentaré veremos cómo varios de aquellos agentes y tipos de relaciones pueden manifestarse en el mismo escenario narrativo, siendo la performatividad de la palabra el eslabón en las concatenaciones y el origen de las transformaciones corporales.

Cuerpos moribundos, lenguas serpentinadas y voces maldicientes

En su hamaca, antes de morir, comerá su boca, poco a poco su lengua
larga, como la de las serpientes, irá carcomiendo sus labios, mientras
le salen gusanos. Eso le pasará al chismoso...

Así concluía su narración Emilia Nahuat Cahuich, del pequeño pueblo de Santa María, Cansahcab, cuando exhortaba a sus hijos a alejarse de los rumores y calumnias, a domar la lengua y a temerle al mismo cuerpo, siempre próximo al pecado. Cualquier situación de escándalo en la familia o en el vecindario motivaba a reiterar la comunicación de la historia. Ella contaba que “en los tiempos cuando no había luz,”³ una vecina suya

³ Energía eléctrica. Los hechos de la narrativa sucedieron en la primera mitad del siglo XX, según Emilia Tun Nahuat, hija de la testigo. La llegada de la luz marca un corte entre épocas. A menudo se piensa que

pasó sus últimos días en su choza de paja rodeada de rezadoras que intercedían por su alma ante Dios. Aquella mujer, de no tan avanzada edad, se revolcaba en su hamaca, lanzando gritos de auxilio y perdón. Sus pocas palabras en maya apenas se entendían porque de su boca salía una lengua de gran longitud; como si tuviera vida propia, el órgano se movía ensanchándole la cavidad oral y desfigurándole el rostro. Gusanos y malos olores enfatizaban la impureza del paisaje agónico.

El día de la tenebrosa muerte, la narradora de esta historia acudió en búsqueda de su madre que se encontraba entre las rezadoras. Al umbral del espacio milagroso, su mamá le conminó a mantener la mirada fija hacia el suelo, y —cual la esposa de Lot del libro del Génesis— jamás voltear para ver lo que acontecía. En el interior de la choza, detrás de una cortina hecha de pitas,⁴ yacía la mujer agonizante. Las murmuraciones de las rezadoras sobre la lengua larga de la doliente le tentaron constantemente a la curiosidad; la niña desobedeció a las órdenes recibidas, mismas que guardaban una suerte de ambigüedad: eran al mismo tiempo firme prohibición y jugosa invitación. Sus ojos vieron lo indebido, pero esa experiencia fue oportuna para aprender a no meterse en donde no le llamaban. Guardó en la memoria la espeluznante escena para luego compartirla a sus generaciones venideras.

La historia se narraba en un sentido retrospectivo. Luego de avizorar el destino del calumniador y después de narrar su atestiguamiento y participación piadosa frente en aquel suceso milagroso, se asomaba a los hechos que llevaron a la mujer de lengua serpentina a su atroz castigo. Tiempo atrás, cuando la moribunda gozaba de buena salud y fama de entrometida, burlona, chismosa y cizañera, había acusado de infidelidad a una de sus vecinas. En una noche de luna clara, el esposo de la infamada, atormentado por las palabras de la susodicha y bajo los efectos del aguardiente, llegó a su casa “mentando madres”. Uno de los perros del hogar, al escuchar el *sakacht’aan*⁵ de su amo, salió corriendo de la vivienda de paja moviendo la cortina que fungía como puerta, efecto que el hombre tomó por la huida del supuesto amante. Iracundo, tomó su escopeta y le disparó a su compañera mientras ésta dormía con su hijo recién nacido. Después, al darse cuenta de su injustificado actuar, el sujeto se quitó la vida. Tres días antes, los vecinos escucharon cantar al *xtatakmo*⁶; sus “gritos” augurales ahora tenían sentido. La indignación se apoderó del pueblo por la fatal consecuencia de las palabras falsas que salieron de la mujer chismosa.

en los “tiempos sin luz” había más presencia de seres y espantos. Con la llegada de la electricidad estos entes poco a poco se fueron relegando a otros espacios oscuros.

⁴ Costales elaborados con fibra de henequén.

⁵ Palabrerías, insultos y ofensas que van acompañadas de ademanes.

⁶ Se dice que esta ave nocturna vuela de cabeza, se roba el alma de los niños y anuncia son sus chillidos el suicidio de un vecino.

Aunque existe la intimidación del Infierno después de la muerte, como un eterno y ardiente castigo a los pecadores de este mundo, en algunos de estos *exempla*, las penitencias por graves pecados, incluyendo los de la lengua,⁷ tienen que pagarse en el mundo terrenal. El castigo infernal se sufre este plano existencial, o al menos en los últimos momentos de la vida: “aquí la haces, aquí la pagas”.

Como en las relaciones de milagros y hagiografías medievales, los infractores sufren sanciones ante una serie de testigos quienes pueden leer en los cuerpos de los impíos la retórica portentosa ejecutada por entidades sobrehumanas y al mismo tiempo la historia pecaminosa del sufriente. La lepra, o la pérdida de algún órgano, por ejemplo, eran consignadas como intervención de Dios para castigar a los blasfemos, maledicentes, y quienes juraban en falso; esto según los repertorios didácticos (Haywood, 2005: 210).

En este contexto, el motivo de las lenguas serpentinas las hallamos en varios dispositivos pedagógicos europeos. En un sermonario del franciscano Roberto Caracciolo, del siglo XV, se habla de una mujer que injuriaba contumazmente a su madre y al morir comenzó a aparecerse siete veces al día a las horas canónicas; llevaba una serpiente en su boca que le devoraba la lengua. Tardaron siete años para que desaparezca la visión.⁸ En otras versiones, el “fantasma” aparece con la lengua ardiendo o incrementando su tamaño, misma que muerde y la escupe.⁹ Escena parecida se retrata en *Los demonios de la lengua*, obra dieciochesca atribuida al inquisidor español Antonio Llorente, cuando un jesuita, elocuente predicador, muere en pleno sermón ahorcado por su misma lengua, alargada descomunadamente. El motivo pudo haber sido un pacto con los demonios, o por el pecado de la vanidad del cura ante su virtud discursiva (Ruy, 1987: 29-33). Valga el concepto de abyección para pensar en cómo los cuerpos castigados participan de lo divino, en cuanto son instrumentos para transmitir la lección moral a los presentes, para “que experimenten en cabeza ajena”, y también en cuanto satisfacen la esperada impartición de justicia.

Conseguir una renovación moral en búsqueda de la salvación de almas llevó a distintos religiosos en la Nueva España —como al obispo de Chiapa y Soconusco, el dominico Francisco Núñez de la Vega, en el siglo XVII— a instruir mediante ejemplos, exhortaciones, metáforas a sus fieles y sus ministros. Entre los recursos retóricos del prelado referido, destaca la historia de un blasfemo que “comenzó a jurar por los miembros secretos de la Virgen”. Satanás se apoderó de él, su lengua se le convirtió en

⁷ Entre los pecados que se incluían bajo el concepto de “pecados de la lengua” en el siglo XII en Europa se encontraban quitar la fama a alguien, hablar mal de los otros, inventando; provocar el odio por medio de habladurías, humillar, burlar, mentir. Aquellas son caminos que conducen a la herejía (Casagrande y Vecchio, 2003: 644; De la Vorágine, 2011, 1: 152).

⁸ “TE006720 (Roberto Caracciolo, Quaresimale in volgare: 38)”, *Thesaurus exemplorum medii aevi*, <http://thema.huma-num.fr/exempla/TE006720> consultado el 20 de mayo de 2020.

⁹ “TE016194 (Magnum Speculum Exemplorum (en russe): 67)”, *Thesaurus exelorum medii aevi*, <http://thema.huma-num.fr/exempla/TE016194>, consultado el 20 de mayo de 2020.

“ascua de fuego” y se le arrancó; se le torcieron los ojos, se le hinchó la cara y le atormentó el demonio hasta llevárselo al Infierno (1988: 339, & VI).

En la Península de Yucatán, la actividad fabulística milagrera se percibe en la obra del fraile Bernardo de Lizana de inicios del siglo XVII. En ella el religioso además de expresar sus idearios sobre prácticas heréticas de los ingleses, contraponiéndolos a la religiosidad de los españoles —reflejo de la disputa moral entre reinos por los derechos de conquista en el Nuevo Mundo y controversias propias de la reforma protestante— ilustra su pensar sobre rituales paganos de los mayas en cuanto a la corporalidad y una forma de moral comunicativa aparentemente nativa:

ofrecían lenguas cortadas a sus dioses, en señal de que el silencio era plato de gran gusto para las mesas divinas y adoraban al cocodrilo que es animal sin lengua, significado que el que no tiene lengua para agraviar a nadie merece ser tenido como dios (Lizana, 1995: 105).

En el ejemplo al que remito, sucedido en las costas yucatecas; unos ingleses herejes asaltaron un navío de españoles, fervientes católicos, insultándoles y ofendiéndoles por su credo. Uno de aquellos católicos replicó a las críticas y molestó a sus adversarios, quienes terminaron cortándole la lengua. En una escena posterior, un devoto de la Virgen de Izamal le recomendó al enmudecido acudir al santuario mariano y pedir le sea devuelta la capacidad de hablar. A diferencia de los ejemplos anteriores, el acontecimiento de lo milagroso no se destina al castigo de los burlones y herejes, sino al beneficio de la víctima que usa el órgano de la palabra para defender sus creencias y confiar en el poder divino. Así ocurrió, el susodicho recurrió a la Virgen “y fue cosa maravillosa... pues le iba creciendo la lengua poco a poco como planta” (Lizana, 1995: 105).

Las repeticiones de motivos ejemplares no nos hablan tan sólo de préstamos argumentativos, sino también de la eficacia performativa de tales discursos que posibilitaron que los milagros trastoquen cuerpos de otras sociedades no occidentales, para transferirles almas cristianas (Gutiérrez, 2010: 19). Los cuerpos son moralizados por medio de estrategias retóricas, lo que les convierte en agentes que informan de hibridaciones culturales. De retóricas sobre el cuerpo se transita a retóricas corporales.

Regresemos a nuestros ejemplos más o menos actuales. Para comprender de otra manera los cuerpos abyectos habría que pensar en el papel de los testigos frente al suplicio divino y cómo ésta es una oportunidad para el fortalecimiento de una suerte de espiritualidad (Haywood, 2005: 210). Emilia Tun Nahuat narra la experiencia que una compañera de trabajo, en el servicio doméstico en la ciudad de Mérida, le narró hace cuatro décadas. Si la lengua y la boca fueron los receptores del castigo del primer relato, en éste son los órganos sexuales de una viuda del pueblo Komchén, comisaría de Mérida, el objeto de la punición:

Se metía con puros hombres, por lo que las esposas de estos sufrían mucho, pues los amantes le regalaban cosas, alhajas, dinero [...] Ella llegó a hacer su casa de mampostería, a diferencia de los demás del pueblo que sólo tenían de bajareque. Tenía alhajas, hipiles de hilo contado. También le daban cerveza. Pero vas a ver... las señoras sufrían, ella tenía mucho. Hay hombres que hasta perdieron su ganado, todo se lo daban. Una de las esposas dijo: “A se acaba eso, cuando quede vieja ningún hombre se le va a acercar”.

Llegó el día en que se enfermó la viuda, si pasas por allí se oye el llanto; “¡Auxilio! ¡Auxilio!” gritaba. Entró [una señora] a ver qué pasaba y vio a la mujer caída de su hamaca y tenía calentura. Se cayó cuando iba a ir al escusado, iba a ir al solar y se quebró su pie. La mujer alzó a la enferma como pudo, pues está gorda, está hermosa, bonita, y ya estaba toda lllagada, toda *wixada* [orinada], y la calentura no cedía. Aista, para qué te hago más largo el cuento. La enferma dijo: “Tengo dinero”, dentro de su brasier saca su dinero. “La medicina no le hacía bien, no tenía hijas, no tenía a nadie que vea por ella, y pues ¿cómo vas a dejar morir a alguien como perro?” dijo la señora. Así que la empezó a cuidar, la bañó, y todo. La enferma como agradecimiento y como sabía que ya se va a morir, le dejó la casa, porque fue muy amable con ella. Lo que recuerda la señora es que la mujer enferma decía llorando mientras se lastimaba sus partes íntimas con su mano, como si estuviese arrancando su piel, se lllagaba y se llevaba la mano a la boca y decía en maya: *taan injantik utoojol inwiit'* [estoy comiendo el valor de mi culo], lo repetía una y otra vez, así llorando del dolor.

En el relato, es clara la crítica social al adulterio y la prostitución como forma de ganarse la vida. Pero el foco de la narración se encuentra en la decadencia corporal. Con la frase “vas a ver” se sugiere un cambio de suerte de la protagonista; viene la enfermedad, al que cualquier cuerpo “hermoso” sucumbe. El final de aquella mujer permite que se cumpla la sentencia profética de la testigo: “A se acaba eso, cuando quede vieja, ningún hombre se le va a acercar”.

Pero la compasión de la “buena samaritana”, ante tal cuerpo despojado de dignidad, añade una doble enseñanza: la del perdón al próximo y el ofrecimiento de la ayuda incondicional al pecador arrepentido. El auxilio prestado le traería ciertas bienaventuranzas. Pensemos en la “espiritualidad” señalada por Haywood (2005: 210).

Las únicas palabras en maya dentro de la historia son síntesis de la narrativa y pilar de un sistema de valores fijado en la memoria de las narradoras. Dicho enunciado sobrevive y resalta del resto en una historia de vida que me fue narrada en castellano. Aparentemente no figura un agente divino en la trama. Pero la conciencia de la misma

mujer sobre su actuar, la que antecede al autocastigo, funge como mecanismo retórico de redención ante su comunidad y ante Dios.

Las partes pecaminosas del cuerpo en ambas historias son las que sufren la punición, justo como en el pasaje bíblico que enuncia “si tu mano derecha te es ocasión de pecar, córtatela y échala de ti, porque te es mejor que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo vaya al Infierno” (Mt. 5: 30). La calumniadora de Santa María y la adúltera de Komchén mantienen desenlaces parecidos: ambas culminan sus vidas en el deterioro corporal, tal como las representaciones de la Maledicencia y la Envidia en la tradición emblemática de la Europa del siglo XVI. Sobre la Envidia se dice que es un vicio que “carece de algún deleite; éste sólo trae consigo el castigo de sí mismo, se revuelca y se emponzoña con su mismo veneno; todo es ira, todo es furor, todo es rabia, hasta comerse su mismo corazón” (Cuadriello, 2011: 156).

Un escenario muy parecido al del relato de “la viuda de Komchén” me describió en 2018 don Mat Canul, oriundo de Cenotillo, al contar una historia a partir de un aforismo: “saliva que escupo, no la vuelvo a tragar”.¹⁰ De acuerdo con el narrador, una vecina suya, mayor que él, gustaba rematar sus opiniones, críticas y ofensas escupiendo al suelo y exclamando la sentencia sobredicha, fijando así su postura. Ya en la vejez, enferma y “tirada” en su hamaca, ante sus familiares y rezadoras, profería insistentemente con gritos y súplicas: “¡Saliva! ¡Saliva! ¡Saliva!”. Día y noche se mantuvo así, hasta que los presentes decidieron reunir sus babeas en una jícara y dársela para tomar: “así nada más pudo descansar en paz”. Agrega don Mat: “es toda la saliva que decía siempre”, porque “no daba su brazo a torcer de lo que decía”.

Otras historias de vida, que registré y que no incluyo en este trabajo, comparten finales similares con las ya referidas; consignan hombres y a mujeres, en sus lechos de muerte, comiendo sus excretas y bebiendo sus orines, especialmente cuando sus faltas estuvieron vinculadas al egoísmo o la promiscuidad. Aunque aparentemente se perciban dichas acciones como autocastigos —por arrepentimiento— los testigos no dejan de percibir la impartición de justicia por parte de Dios. Algunos informantes señalan que Dios es quien hace que los cuerpos sientan una necesidad de sometimiento físico, para así recordarles a los pecadores cuáles fueron sus faltas. Los testigos consignan que los castigos de los pecadores se relacionan con la materia de la infracción que se cometió en su vida, tal como aparecen en los ejemplos coloniales de los jesuitas, escritos en lengua indígena, y en los relatos nahuas contemporáneos: El placer del pecado se transforma en dolor; el castigo viene de la misma forma en que se gozó (Raby, 2014: 186).

En una lógica paralela a las descritas: pecado o maldad/regreso del mal hacía sí, afectando su cuerpo o parte de él, me fue relatado en Cenotillo, Yucatán, por el mismo protagonista de la historia, quien en su senectud concluye con esta “ley de la vida”:

¹⁰ Frase bastante parecida a la registrada por Pacheco Cruz en el sur de Quintana Roo, a mediados del siglo pasado: *Max cu tuube mixhunteen unáh ca u ledze* [quien escupe, ni una vez lo lamerá] (1945: 58).

Todo lo que haces, aquí lo pagas, no arriba. Yo de antes, cuando pasé a vivir aquí había un chingo de perros, pasas y hay mierda de perro. Agarré y compré veneno. Si no tengo matado 200 perros, no tengo matado. Se me gasta, compro otro. Hasta que una vez, uno de aquellos que envenené, lo vi en el centro del pueblo, me vio, se me quedó viendo... Ese mismo día, en el gremio, llevando el gremio, un volador estalló en mi ojo, desde allí me chingué este ojo. Me dice mi esposa “estás pagando todo lo que hiciste”. Desde eso no veo con este ojo. Pero ahora si te ven matando a un perro, te meten en la cárcel. Ahora da pena, y pues es lo que estoy pagando.

La toma de conciencia de la correlación de prácticas y sus efectos puede venir ante opiniones de otros (en este caso de una mujer, su esposa), quienes se atreven a señalar la materia pecaminosa de las conductas y pronostican la naturaleza del castigo. La mirada del perro funge como retórica del cuerpo que evoca e invoca a todos los de su misma especie, víctimas exterminadas por el susodicho, maldiciendo y augurando, al mismo tiempo, el castigo o la venganza.

El callar del inocente-víctima no obstruye el trayecto de la palabra, o de la maldad que, como *boomerang*, regresa a su punto inicial. De hecho, muchos toman el silencio como una denuncia poderosa hacia el victimario, el cual “sabe lo que hizo”. En la vida cotidiana, cuando un chismoso se presenta, como quien de su boca saliesen puras buenas noticias, ante una de sus víctimas, ésta “se le puede quedar viendo”, hasta que el parlero “sienta vergüenza y no le quede más que bajar la cabeza”.

La convicción de “estoy pagando” (*vide supra*) supone vivir bajo un régimen donde la justicia civil actual “quien castiga a los que maltratan animales” no opera, y que no fue necesario que el resto del pueblo sepa quién fue el “mataperros” para que el infractor sufra un castigo, según me comentó el implicado. Se trata de una punición que se asume en el secreto de la casa. El propio sujeto concatena su obrar con los males que le van y vienen y, a partir de tal experiencia, reflexiona las directrices de sus próximos dilemas:

Si vienen mis nietos y me dicen: “abuelo, llévanos a la corrida”, lo tengo que hacer. Lo que no hice con mis hijos, lo voy a hacer con mis nietos. Con mis hijos no hice nada de eso.

Antes no creía en esas chingaderas, pero eso de los “dichos” sí lo creo, porque se cumplen, lo estoy viviendo, y lo cree la gente porque lo viven, y lo están viendo y lo creen, creo. Porque si llegando el tiempo no le haces caso a tus nietos, te van a mandar a la chingada. Yo aquí con mi papá, sólo por ser mujeres no quiso a sus nietos; pero tengo otro hermanito, sólo a esos niños quiere. Dice, están mejor los hijos de mi otro hijo... el de las mujeres, nada. Ahora las ves y iputa! ¡están bien posicionadas! y ni caso le hacen a su abuelo. Y mi papá está

enfermo, y ni mis hijos lo van a ver. No tuvo contacto [con ellos], es lo que yo no quiero que me pase. Le digo a mi esposa: “si desprecio a mis nietos ahora, ¿quién hijueputa me va a ir a ver cuando esté tirado en mi hamaca?”

En los relatos de la *Leyenda Aurea*, de Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII, el cuerpo es el objeto de castigo, porque es el vehículo del pecado. La impartición de la justicia divina se realiza en esta vida, al igual que en la retórica de nuestros *exempla*. Así, quienes contemplan el sufrimiento del penitente corroboran el quehacer divino y social, y difunden el suceso para advertir a los suyos. Las partes del cuerpo como agentes cuasi-independientes delatan la materia del pecado, desenmascaran al injusto ante sus vecinos.

A veces, el modo de “pagar las penas” a menudo se vincula con una maldición emitida hacia el pecador por alguna de sus víctimas o quien haya atestiguado su mal actuar. Pero, también, las maldiciones pueden afectar directamente a quien las emitió, “es como escupir hacia arriba”. Por ello los informantes invitan a ser pacientes y esperar “el retorno de las malas palabras” y ver cómo el malhechor o el maldiciente “come su caca”, “muerde su lengua”, “come su boca”. Cuando se cumplen las expectativas, un goce envuelve al agraviado, quien agradece la llegada de la justicia a su vida. En su “silencio” se guarda un aire de maldición, en su disfrute yace una gratitud a la ley “del ciclo de la palabra”.

El dictamen divino y social puede extenderse hasta la familia y comunidad del transgresor, como lo señaló Mary Elmendorf para un caso de incesto en Chankom en el siglo pasado (1973: 37).¹¹ Y como se deja ver en los *castigos* ejemplares del referido Núñez de la Vega, en cuanto a la punición aplicada a injuriosos y blasfemos con la enfermedad de la lepra, mal que se pasa a los descendientes “por herencia” (338 & VI).

En Temax escuché de una mujer joven las siguientes palabras: “Cuando un hombre se aprovecha de mujeres, juega con sus sentimientos, las embaraza y las abandona, se dice: el día que tenga familia, puras hijas va a tener”. Semejantes opiniones oí en Cenotillo de voz de una mujer que fue criticada por su vecina ante el hecho de que su hija quedó preñada sin haberse desposado: “déjalo que hable: tiene hijas”. Para los ladrones y políticos incumplidores y corruptos, se dice: “lo que rápido viene, rápido se va”. Estos enunciados emitidos al aire —síntesis de discursos ejemplares más amplios— proporcionan cierto consuelo en los afectados, dejan a la “voluntad divina” y al “escarnio social” el castigo del ofensor y, en consecuencia, la dulce venganza.

¹¹ A partir de algunos aspectos narrativos que me fueron compartidos en Cenotillo sobre el impacto que tuvo la Guerra de Castas en el lugar, incluyo aquí una cita de Nelson Reed al obispo Guerra, el cual había mencionado que “los horrores de la guerra” eran parte de “la justicia divina, por la merma de la fe religiosa y el incremento del secularismo”. Las respuestas a tal apreciación sugerían un sentimiento de venganza de los mayas a los blancos, no como castigo divino sino como pago por todo lo que les “han enseñado”, por lo que “les han hecho” (Reed, 2018: 85). En Cenotillo, algunos mayores sugieren que los blancos se buscaron todo lo que les hicieron los mayas *wi'ites*.

En *The history of the creations* que Margaret Park (1936) registró en Dzitás, los dos hijos mayores de Adán, en esta versión Melchor y Gaspar, ven a su padre borracho y caído, así que le pintan la cara de color negro para que éste sienta vergüenza de sí mismo.¹² Los hijos queriendo aconsejar a su padre, reciben un castigo: al ir a bañarse al mar, Melchor se tiñe de negro, su hermano Gaspar queda moreno, mientras que Baltazar, el *jtuup'*, el más pequeño, al no haber participado en la burla, mantiene su color blanco. En este ejemplo, el origen de grupos humanos, en términos de lo “racial” y sus respectivos destinos agraciados o desgraciados —representados por los reyes de Tizimín: negros, cubanos; morenos, los indios; blancos, los estadounidenses—, se asume bajo la lógica de “castigo” y “premio”, respectivamente. Margaret Park complementó esta idea con otros testimonios donde quien se mofa de los infortunios de terceros, es castigado con el mismo problema que desacreditó: una de sus informantes le aseguró que tuvo un hijo “tonto” porque insultó así a su sobrino (1935: 10).

Se dice, que los santos, como Dios, andan siempre de escuchones. Son caprichosos, vengativos, oyen a quienes les invocan, insultan a quienes les prometen cosas y no las cumplen; condenan a quienes dicen querer ir a los festejos en su honor, y luego no van. A una joven, del pueblo sureño de Petulillo, que prometió bailar jarana para la fiesta patronal y no lo hizo, le cayó un comal con nixtamal y le quemó toda la pierna, mientras esperaba las tortillas (Maldonado, 2006: 282).

Los que dudan del poder del santo o revelan sus secretos sin su consentimiento, reciben su respectivo castigo. Así también sucedió a un sacristán del pueblo de Cansahcab, el cual platicó a su mujer cómo vio que la Virgen salía noche a noche a visitar a su hermana Santa Clara, patrona del pueblo de junto, aun a pesar de que la Natividad le había prohibido compartir ese acontecimiento. Tiempo después el sacristán enfermó y murió. Veamos lo que relata una mujer del pueblo de Tepakán sobre los reyes magos de Tizimín (Balam, 2006: 65-66):

Los santos son muy milagrosos, todo lo que maldigas te cae el castigo, ya sea cuando estés viniendo, cuando estés yendo, o nada más cuando estés paseando, te cae el castigo. A los santos los cambiaron de lugar, porque el que estaba en medio era el más milagroso y vengativo. El que está en medio no deja que pasen muchos castigos [...] todo lo que digas, hasta el simple hecho de discutir con tu esposo, cuando llegues recibes un castigo. En el trayecto, en el peregrinaje, allí pasan los accidentes.

¹² Esta versión es una apropiación local del pasaje bíblico en que Noé maldijo a su hijo Canáan, poniéndolo como esclavo de sus hermanos. Esto fue por haberse burlado de su padre al verlo desnudo y embriagado. (Gn 9, 18-29). El sentido de los dos relatos es el mismo, dar origen a estratificaciones entre grupos humanos.

Además de los santos, se tiene conciencia de que “el vicio tiene oídos”, “el alcohol oye”, “los vicios escuchan”¹³, igual que los padecimientos: “no llames a la enfermedad porque te alcanza”; los males vienen porque se les invoca. Terry Rugeley rescata esta idea consigna que la humildad y el estoicismo configuran parte fundamental de la ética de los campesinos mayas (2012: 53). El miedo a la efectividad performativa del nombrar y enunciar tiene un papel importante en esta oralidad edificante.

Siguiendo el hilo anterior, en Cansahcab se les enseña a los niños a no burlarse de los borrachos, enfermos, o de quien tenga un padecimiento mental o motriz, pues “si te le quedas viendo, o lo apuntas, te ríes de él, Dios te dice: ‘¿te gusta, hijo? veo que quieres uno así’; entonces te lo manda”. Pese a esto, las enseñanzas y consejos no siempre detienen a burlones y llevacuentos.

Algunas informantes del mismo pueblo recuerdan que, cuando en su infancia acudían a la peregrinación al santuario mariano de la ciudad de Izamal, sus padres les prohibían ver a los enfermos que se instalaban en los pórticos del templo. Añaden que en la curiosidad infantil, les atraían aquellos cuerpos mutilados, llagados de los enfermos, pues les eran extraños. El ambiente sagrado en el que estaban envueltos, las apariencias físicas de los dolientes cabían dentro del espectro de la voluntad divina: “Así ha decidido Dios que estén”, les decían sus papás. Quizá algún pecado suyo o de sus progenitores estén purgando, les hacían suponer. También pensaban que aquellos desgraciados acudían al lugar a rogarle a la Virgen a que les hiciera el milagro.

En esta lógica, los homófobos pagan su boca con hijos homosexuales; quienes critican a las prostitutas “comerán mierda con sus hijas o nietas”; los que se burlan de la condición de los otros se les revierte a ellos como castigo. Frenar la reproducción del mal implicaría no necesariamente abrirse a nuevas pautas morales, sino cuidarse de no caer en chismes, no infamar: “mejor no hablo, no vaya a ser que Dios nos mande a alguno fallado”, “¡qué bueno que hasta ahora no nos ha tocado alguien así!”

No ha de extrañarnos que diversos cuerpos abyectos sean escondidos por sus familiares, y que la enfermedad sea consignada como consecuencia del mal moral —como en tiempos veterotestamentarios— ya de los presentes, ya de generaciones precedentes. En términos de Rugeley, los yucatecos han hecho del dolor la plataforma cotidiana de su arte retórico. En sus narraciones se muestran sucesos crueles, donde vecinos se lanzan castigos unos a otros, por lo que cuando los seres divinos —mayas y de otros universos— no son los emisores de los milagros, no hace falta quien lo hagan por ellos, y así en viceversa (2012: 50).

Palabras finales

¹³ Entre el IV Concilio de Letrán y Trento, el pecado se convierte en protagonista de la literatura pastoral. El pecado como causante de todo el mal, se prefigura como un agente activo (dramatizable) en las prácticas humanas en todo el año, incluso en las comunicativas (Soto, 2006:415-416). Esta idea se mantiene en retóricas cristianas entre la población yucateca.

A diferencia de la literatura ejemplar de la península ibérica del siglo XVI, donde el castigo se aplica instantáneamente (Guillemont, 2001: 284); en el pequeño *corpus* que presento del actual Yucatán, la muerte y otros castigos no suceden inmediatamente a la falta. A veces puede llegar luego de una serie de infortunios que demuestren “el pago” de sus pecados. Pero en lo que sí se asemejan es en cuanto lo maravilloso, lo milagroso, se manifiesta en momentos ambiguos como en la agonía (Guillemont, 2001: 284). Para los pueblos del oriente de Yucatán, el sufrimiento previo a la muerte es condición necesaria para que los pecadores abandonen la “carga” de sus faltas y puedan así fallecer (Casanova, 2019:260).

Las escenas de agonía en las historias presentadas podemos enmarcarlas dentro los rituales *premortem* que se realizan para una forma específica de morir, no instantánea —como en los accidentes, asesinato o suicidio—, sino acompañado y en la vejez (Casanova, 2019: 38, 51). “Todos los familiares permanecen junto a él [el moribundo] para observar sus reacciones y escuchar sus últimas palabras”. Hilaria Maas señala que la agonía es un periodo en el que las fuerzas celestiales e infernales se disputan el alma del desahuciado, y las rezadoras tienen mayor injerencia que los sacerdotes católicos. Su duración supone lecturas sobre la vida moral del sujeto sufriente; los visitantes se convierten en jueces y analizan las malas y buenas acciones del individuo (Maas, 1983: 131, 132). Por su parte Casanova (2019) menciona que para los mayas actuales del oriente yucateco, se consigna pecado el comunicar lo que en la escena de la agonía se testifica (2019:262). Para Cansahcab y Cenotillo, si bien existe una idea análoga, la discreción sobre el estado del moribundo, no siempre es una realidad patente; más aún cuando lo que se relata se hace “en términos pedagógicos”.

Los últimos días de la vida de una persona pueden fungir como evaluadores no sólo de la vida moral de un sujeto, sino también de la comunidad, que rememora los códigos que rigen la existencia. Antiguamente un difunto “costea su muerte”, se dice en Cansahcab y en Cenotillo. Hasta la fecha se estila colocar en los velorios, junto al féretro, una lata que espera recibir los donativos de las visitas: “si fue buena la persona, si tuvo buena fama, paga todo su funeral”; en cambio, si el sujeto fue malo, su familia tendrá que ajustarse hasta donde sus posibilidades económicas lo permitan.

Así como se realizan distinciones en la justicia “de antes” y la “de ahora”, la narrativa ejemplar mantiene otra lógica en la jerarquización de la gravedad de las faltas. Por ejemplo, en el relato de “la mujer de lengua serpentina” pasa desapercibido el destino del sujeto que ejecuta a su mujer; pues la narrativa se centra en las consecuencias de una práctica comunicativa desleal, la de la mujer boquirrota. Los hombres en varias de estas historias figuran como “engañados” por las mujeres para realizar una acción pecaminosa. Sus conductas no se juzgan en cuanto tienen la libertad o maldad de hacerlo, sino que obedecen a una suerte de “encantamiento”; actúan como sin juicio crítico, “sin razón” aparente, “embriagados”, “sin voluntad”.

No puedo decir que los *exempla* yucatecos tengan la característica común de guardar aires de misoginia, pues mi muestra es minúscula. Pero en este caso, sí se podría pensar que se repite el argumento de la mujer que transgrede el modelo social ideal de lo femenino y que embauca a los hombres al pecado, como puede leerse desde el génesis bíblico y en los *exempla* bajo medievales de la península ibérica (Cándano, 2003). Empero habrá de considerarse el poder discursivo de las mujeres en la vida cotidiana, política, religiosa, moral.

Para las personas que me compartieron estas historias —hombres y mujeres— los sujetos de sus narrativas a veces tenían rostro, pero en otras se omitían sus identidades. Mostrar a los condenados como sujetos cercanos y familiares o como agentes lejanos temporal y espacialmente, dependía, desde mi punto de vista, de la naturaleza de la narrativa y de los efectos a conseguir al compartirlas: en algunos casos se busca impregnar de veracidad a los hechos, como lo sugiere el atestiguamiento; en otros, desdibujar a los protagonistas para no infamar.

Por otra parte, para el caso del *exemplum* hagiográfico, como se dijo arriba, se considera verídico y susceptible de repetirse cuando se ponen las mismas condiciones de pecado. La reiteración de los sucesos actualiza los enunciados del pasado.

“Beber del propio chocolate”, “burlar al burlón” “ser castigado con el mismo instrumento con que se ofende a los demás” resultan ser motivos del humor grotesco y la didáctica en la literatura medieval, y que parecen repetirse en algunas narraciones yucatecas, con tal ambivalencia, como principios de impartición de justicia.

En la cotidianidad de los pueblos referidos —reflejada en la tradición oral— con o sin instituciones y sus agentes mediadores, como los curas o jueces de paz, las personas confeccionan pautas de interacción cara a cara, donde la vigilancia se desarrolla en todas direcciones y donde intervienen diferentes actores, incluso de otras naturalezas no humanas, como aves agoreras, santos, demonios, animales cercanos como los perros.

Quienes adoptan la estructura del *exempla* para narrar y narrarse (bajo la suposición de que el cuentista desdobra sus creencias y experiencias, entre ellas la de haber recibido la historia de un tercero), no sólo transmiten sucesos maravillosos sino que propagan idearios, teologías y herramientas políticas de la comunicación. En este caso muestran cómo conciben al pecado, al cuerpo, a la mujer, a los decires.

El narrador asigna valores a los hechos que describe y muestra su perspectiva, desde la cual se expresa. Así, los narradores negocian con las estructuras del relato, usan sus artefactos y ponen a su disposición las lógicas mismas del género, al tiempo que se someten a las reglas que el género les impone (Gutiérrez, 1998). En este sentido podremos encontrar en los repertorios orales la forma en que los yucatecos de estas poblaciones han moldeado a sus contextos sociales, los géneros discursivos de otras tradiciones, importando imágenes, motivos e ideologías.

Puede que parte de la audiencia no crea en la veracidad de la historia, pero incluso se mantiene la posibilidad de que situaciones análogas a las narradas sucedan. En la naturalización de una vida dura, cualquier cosa es posible, señala Terry Rugeley (2012:

50). Los cuerpos abyectos de los vecinos terminan siendo el complemento de la narrativa, o bien la palabra encarnada, lo que hace creer a los escépticos. El cuerpo es tanto el motivo que refresca el recuerdo de la tradición oral, como también el final paralelo de historias descritas. Por cuanto, el relato depende de los cuerpos que a diario performatizan pensamientos, ideologías, moralidades. Y si bien no todo se cuenta en formato *exempla* (en su formalidad discursiva), se narran chismes edificantes que en un futuro podrán gozar de otras morfologías retóricas. Entonces, depende del interés y la intención del interlocutor, así como las condiciones de la esfera para que el relato se despliegue. El orden de la narrativa va de acuerdo con la situación y dependerá de cuál sea el móvil que atice al ejercicio narrativo.

La luz, la oscuridad, la verdad y la mentira afectan la noción cronológica y espacial, moralizan las épocas y espacios con las que los sujetos se espejan a menudo. La era de milagros, para unos, es cosa del pasado; pero para otros tiene lugar en el presente. De cualquier manera, aquellos tiempos y sus portentos siguen teniendo efectos persuasivos en nuestros días. Los enunciados de ayer (retóricas *sobre, en* el cuerpo), desembocan hoy en híbridas retóricas *de* cuerpos que participan de diversas fuerzas políticas, religiosas, morales que asignan, designan cómo deben ser tales corporalidades y cómo deben ser habitadas.

Bibliografía

Balam C., María Jesús

2007 “Los tres reyes de Tizimín”, *Ja’asaj’ool, kili’ich kúuchilo’ob yéetel yumtsilo’ob III, Espantos, lugares sagrados y dioses III*, Feliciano Sánchez (coord.), Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, UNESCO.

Bremond, Claude, *et al.*

1982 “*L’exemplum*”, *typologie des sources du Moyen Age Occidental*, Léopold Génicot, (dir.), Fasc. 40, Turnhout: Brepols.

Burns, Allan F.

1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Cándano, Graciela

2003 *La harpía y el cornudo. La mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

2000 *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Casagrande, Carla y Silvana Vecchio

2003 “Pecado”, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Jacques Le Goff y Claude Schmitt (eds.). Madrid: Akal.

Casanova M. Eli

2019 “El *pa’ muuk’* ‘rompe fuerzas’ maya visto en términos de cuerpo, persona y sociedad”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.

Chauchadis, Claude

2004 “Virtudes y pecados de la lengua: Sebastián de Covarrubias y Martín de Azpilcueta”, *Criticón*, 92: 39-45.

Ciudad Real, Antonio de (atribuido a)

1995 *Calepino de Motul, Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Cuadriello, Jaime

2011 “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXIII, 99: 137-179.
<https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2011.99.2389>

Dehouve, Danièle

2010 *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

De la Vorágine, Santiago

2011 *La leyenda dorada*, José Manuel Macías (trad.). Madrid: Alianza editorial, 3 vols.

Elmendorf, Mary L.

1972 *La mujer maya y el cambio*, Carmen Viqueira (trad.). México: Secretaría de Educación Pública, Setentas 85.

Gossen, Gary H.

1990 *Los Chamulas en el mundo del sol*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gutiérrez, E. Manuel

2010 “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, *Retóricas del cuerpo amerindio*, pp. 9-55, Manuel G. E. y Pedro Pitarch (eds.), Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana, Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879168-001>

1998 “Plurality of perspectives and subjects in the literary genres of the Yucatec maya”, *American anthropologist* 100 (2): 309-325. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.2.309>

Haywood, Loise M.

2005 “El cuerpo como significante en el *exemplum* 44 del *Conde Lucanor* de don Juan Manuel”, *Textos medievales: recursos, pensamiento e influencia*, pp.205-216, Concepción Company, Aurelio González, Lillian von der Walde (eds.), México: El Colegio de México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma Metropolitana.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

2010 *Censo de Población y Vivienda 2010. Yucatán*. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

Johansson, Patrick K.

2004 “Retórica Náhuatl o la teatralidad del verbo”, *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, pp.57-72, Helena Beristáin y Genaro Ramírez (comps.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Kafka, Franz

2019 *En la colonia penitenciaria*, Barcelona: Acantilado.

Lizana, Bernardo de

1995 Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán, (1633), Ed. crítica de R. Acuña, Apéndice de R. Acuña y M. Bolles, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12).

Maas Collí, Hilaria

1983 “Transmisión cultural. Chemax, Yucatán. Un enfoque etnográfico”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Maldonado, Daniela

2006 “‘luego se supo que era san Dieguito...’ Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán”, De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya, pp. 265-287, Mario H. Ruz (ed.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Mandoki, Karla

2008 “Retórica del cuerpo: en memoria de aquel hombre de Chang’an”, *El cuerpo, el sonido y la imagen*, pp. 11-21, Helena Beristáin y Genaro Ramírez (comps.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa* (1702), Ed. Crítica de M.C. León y M.H. Ruz. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6).

Pacheco Cruz, Santiago

1943 *Estudio etnográfico de los Mayas del ex Territorio Quintana Roo: su incorporación a la vida nacional*, Mérida: Imprenta Oriente.

Raby, Dominique

2010 “Herencia de los exempla jesuitas. Homenaje a la obra de Daniele Dehouve”, *Desacatos*, 44: 181-187.

Reed, Nelson

2018 *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Era

Rugeley, Terry

2012 *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Soto Rábanos, José María

2006 “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media hispana”, *Hispania Sacra*, LVIII (18): 411-447.
<https://doi.org/10.3989/hs.2006.v58.i118.12>

Abrahan Jesús Collí Tun Estudió la maestría en Estudios Mesoamericanos (2017-2019) en la Universidad Nacional Autónoma de México y la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales (2011-2014) en la misma universidad. Fue coordinador, junto con Julián Dzul Nah, del proyecto Elaboración de materiales educativos bilingües para la divulgación de fuentes coloniales peninsulares en contextos actuales, del cual surgió la publicación *Yucatán: Antiguas y nuevas relaciones* (2017). Ha participado en varios proyectos de investigación recopilando materiales en archivo y en campo. Ha presentado ponencias, charlas y talleres en diversos espacios escolares y académicos; también ha colaborado colectivos artísticos en la gestión de proyectos comunitarios en Yucatán.

¡Estás Calurosa, te vas a Pasmar! Los Niños Mayas como Expertos en Salud y Enfermedad

**Deira Jiménez-Balam
María Dolores Cervera Montejano
Fidencio Briceño Chel**

Resumen: Presentamos resultados de un estudio sobre los saberes y prácticas de niños mayas en torno a salud y enfermedad. El objetivo es describir sus conceptualizaciones sobre la salud, las enfermedades que conocen, sus causas, tratamiento y prevención. El estudio lo realizamos con 12 niños mayas de Noh-Cah, Quintana Roo, México, que tenían entre 6 y 12 años. La metodología consistió en la elaboración de dibujos y entrevistas. Los resultados mostraron que para los niños estar sano significa estar felices y hacer lo que les gusta (jugar al aire libre o tomar bebidas frías). Los niños describieron enfermedades reconocidas por el sistema médico maya (pasma, cirro, mal aire y otras), sus causas en el desequilibrio entre los componentes frío-calor del cuerpo y la acción de seres extramundanos y divinidades, y las formas de tratamiento. Describieron también enfermedades reconocidas por el sistema biomédico occidental (gripa, diabetes, cáncer y otras), sus causas y tratamiento. Discutimos cómo los niños mayas se constituyen en expertos construyendo saberes y prácticas que son compartidas con el resto de la población maya. Concluimos con una reflexión sobre la contribución de este tipo de estudios para entender la participación y contribución de los niños mayas en su comunidad cultural.

Introducción

Era una tarde calurosa cuando, después de jugar y correr en la cancha de basquetbol, Lala gritó “Me voy a tomar una limonada helada”. Lala sabía que no debía hacerlo pero la tentación era grande. Pablo le advirtió “¡No! ¡Estás calurosa, te vas a pasmar!” Entre las y los niños mayas se sabe que el encuentro brusco entre frío y caluroso les provoca enfermedad. En este caso, Lala se hubiera pasmado después de haber tomado la limonada pues, como bien saben ella y Pablo y todos los niños mayas, beber agua helada es algo que no deben de hacer cuando están calurosos. Las y los niños mayas saben que hay enfermedades, como el pasmo, que no puede ser curadas por los médicos alópatas. Así lo dijo Erica: “ellos no tienen las medicinas de pasmo”. En la península de Yucatán

este padecimiento es tratado por un especialista maya (*jmeen*¹, hierbatero, curandero) o alguien de la familia. Chelo cuenta cómo su madre atiende esta enfermedad: “Eso se hace así, se pone la ceniza en una olla con agua así, se calienta y con eso se cuele así, se pone, con eso te tienes que bañar caliente, pero cuando salgas debes estar tapado y tapas todo hasta que sudes”.

La gripa puede ser tratada por un médico o por un familiar en casa. Chiquito nos relató: “Mi mamá me llevó a la clínica de salud y él [el doctor] me dio paracetamol... a veces hasta mandan inyecciones” y Chelo nos comentó, “Mi abuelo me dijo que así, el roble [*Ehretia tinifolia*] así se agarra sus hojas... se cuece y la resina queda duro así... se tamula así y se pone en agua ... se cuele y se toma”.

En este trabajo presentamos resultados parciales sobre los saberes y prácticas de salud-enfermedad que tienen los y las niñas mayas de Noh Cah, Quintana Roo, México. Analizamos cómo construyen sus conocimientos a partir de la organización cultural del entorno en el que participan, o nicho de desarrollo (Super y Harkness, 1986), que les ofrece las oportunidades de interacción para constituirse como expertos, integrando y diferenciando saberes y prácticas de dos sistemas de salud-enfermedad: el maya y el biomédico occidental. Al igual que en la mayoría de las comunidades mayas de la Península de Yucatán, la población recurre a la terapéutica propia y a la de la biomedicina occidental dependiendo de la enfermedad. Aún para un mismo episodio puede recurrir a ambos sistemas en caso de que uno de sus tratamientos no logre curar al enfermo.

Metodología: la Comunidad, los Niños y cómo Estudiamos sus Saberes y Prácticas

Lala, Mulixa, Viviana, Erica, Chelo, Chiquito, Luis, Irvin, Marcos, Amy, Sugey y Karen son los 12 niños que, al compartir sus conocimientos y prácticas sobre salud y enfermedad, nos enseñaron cómo se constituyen en expertos de estos temas.² El estudio fue de corte cualitativo. Se realizó trabajo de campo en Noh-Cah, Quintana Roo. Noh Cah es una pequeña comunidad localizada en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, en el corazón de lo que se denomina Zona Maya. En 2010 (INEGI, 2011) tenía 75 habitantes; la mayoría de ellos era bilingüe maya-español y el resto solo hablaba maya. Casi todos los habitantes estaban emparentados entre sí. El acceso a la comunidad era y sigue siendo limitado ya que no existe transporte regular. Hasta ahora, Noh-Cah cuenta

¹ El *jmeen* es el especialista ritual maya, mediador de las relaciones entre los seres humanos y las divinidades, no sólo es quien conduce las principales ceremonias sino que también es experto en el tratamiento de enfermedades.

² Hemos excluido de la lista a Pablo, el niño que advirtió a Lala, ya que solo participó en dos talleres de dibujo y, por tanto, no tenemos información completa de él.

con una pequeña escuela primaria multigrado³; no cuenta con unidad médica, sino que un auxiliar de salud de la comunidad se encarga de proporcionar medicamentos para enfermedades infecciosas comunes. Existía, y aún existe, un servicio itinerante de salud que se hacía presente esporádicamente, no obstante, que debía hacerlo dos veces al mes. En caso de requerir atención de un médico general o especializado, la población debía y todavía debe trasladarse a la clínica más cercana, localizada aproximadamente a 10 kilómetros, o al hospital general de la cabecera municipal, Felipe Carrillo Puerto, ubicado a 30 kilómetros aproximadamente.

Noh-Cah es mucho más para Deira, la autora principal de este trabajo. Es el lugar de origen de su familia paterna. Sus abuelos y otros familiares viven allí y pasó muchos días de su infancia compartiendo con ellos y otros habitantes y, aunque de manera menos frecuente, ha continuado visitando a sus abuelos y desde el estudio, a los niños que participaron. Desde temprana edad, Deira observó las prácticas de cuidado de salud de sus abuelos y tíos y escuchó hablar sobre enfermedades y cómo se curaban; también escuchó a su abuela aconsejándole que no tomara bebidas heladas porque podía enfermarse de pasmo. Deira fue testigo de la aparición de la televisión, la licuadora y otros aparatos al llegar la energía eléctrica en la década de los 90's y de la reducción del uso de pozos con la introducción del servicio de agua entubada. Deira también ha atestiguado cómo los niños aprenden su lengua materna, es decir la maya, y cómo aprenden las labores familiares al observar y participar de manera similar a la descrita en el paradigma del Aprendizaje al observar y acomedirse en las labores familiares y comunitarias⁴ (Rogoff, 2014; Correa-Chávez, Mejía Arauz, y Rogoff, 2015a).

Los niños y niñas tenían entre seis y 12 años de edad. Diez estudiaban juntos en la única aula de la escuela primaria multigrado de la comunidad. La interacción en el aula contribuyó a que se constituyeran en un grupo de niños multiedad que frecuentemente acudía a jugar a la cancha de basquetbol. A este grupo, se unieron dos niñas de 12 años de edad y estudiantes de secundaria porque eran hermanas de dos participantes. Así, el grupo quedó conformado por siete niñas y cinco niños. Todos eran bilingües maya-español. Hablaban maya entre ellos y con sus familiares y usaban el español en la escuela. Ayudaban en las labores familiares alimentando a los animales y regando las plantas del solar y haciendo mandados. Los fines de semana o en vacaciones iban con sus padres a una laguna que se encuentra a poca distancia de la comunidad. En ocasiones, los varones acompañaban a sus padres a la milpa en época de cosecha.

Para conocer sus saberes y prácticas sobre salud-enfermedad, Deira les explicó las actividades que realizaría e hizo lo mismo con sus madres. Cuando les comentó que era

³ Las escuelas multigrado atienden alumnos de diferentes edades y niveles en una o dos aulas. Cuentan con uno dos maestros, dependiendo del número de aulas. Se localizan en zonas rurales con población escasa o dispersa.

⁴ LOPI por sus siglas en inglés, Learning by Observing and Pitching In family and community endeavors.

su tarea⁵ y que necesitaba su ayuda para realizarla, los niños le propusieron que, a cambio, les ayudara con sus tareas por las tardes. Desde ese momento Deira no sólo los ayudó, sino que todos los días respondió a sus saludos. Los niños sabían que Deira se hospedaba en casa de su abuela. Sin importar a donde fueran, se aseguraban de utilizar el camino frente a la casa para saludarla casi a gritos todos los días. También, prácticamente todos los días, los niños la invitaban a jugar en la cancha de basquetbol e iban acompañados por otros niños más pequeños, parientes o no.

Las actividades realizadas comprendieron varios talleres para que los niños elaboraran y explicaran varios dibujos sobre temas relacionados con salud-enfermedad (Figuras 1 y 2); la aplicación de un cuestionario individual y entrevistas a profundidad con cuatro de ellos. Estos instrumentos fueron aplicados en español por decisión de los niños que querían practicar el español con Deira. Sin embargo, en las interacciones cotidianas hablaban en maya y español con ella.

Además, se realizaron entrevistas en maya a las madres de esos cuatro niños, al auxiliar de salud y al abuelo de tres niños participantes, quien es especialista en terapéutica herbolaria. Mientras que en español se entrevistó al maestro de la escuela primaria, al médico y al enfermero del servicio itinerante de salud. En este trabajo nos centramos en los saberes y prácticas de los niños.

Figura 1. Niños durante el taller de elaboración de dibujos (Fotografía María Dolores Cervera).

⁵ La tarea de Deira era su tesis de Maestría en Ciencias en la especialidad de Ecología Humana.

Figura 2. Niños explicando su dibujo (Fotografía María Dolores Cervera).

Salud-enfermedad: Saberes y Prácticas de los Niños Mayas de Noh-Cah⁶

Los niños nos explicaron que para ellos salud es: hacer lo que les gusta y sentirse felices. En sus dibujos se representaron a sí mismos realizando las actividades que más disfrutaban como jugar en la cancha de basquetbol o en cualquier lugar al aire libre, nadar en la laguna cercana, tomar bebidas frías y mojarse en la lluvia. Viviana describió su dibujo sobre lo que hizo cuando se recuperó de gripa la última vez que la padeció (Figura 3) de la siguiente manera:⁷

DJ: Cuéntame, ¿qué dibujaste?

V: Aquí estamos jugando béisbol, estamos en día de campo, salimos a jugar, fuimos a la laguna a nadar y estaba medio nublado aquí, sólo eso.

DJ: Eso es cuando no tienes tos, cuando ya te recuperaste.

V: Sí, ya me recuperé así.

DJ: ¿Y cómo te sientes cuando ya te recuperaste?

⁶ Editamos la transcripción de los fragmentos de los cuestionarios y entrevistas que presentamos con el propósito de facilitar la lectura. La edición consistió en la eliminación de muletillas, expresiones onomatopéyicas y en la abreviación en el caso de información repetitiva. En ningún caso comprometimos el sentido, el significado o la información que los niños nos compartieron.

⁷ Solicitamos a los niños que dibujaran qué hicieron cuando se recuperaron la última vez que se enfermaron por dos razones. Una, solicitar un dibujo o hacer preguntas sobre un concepto o una situación en abstracto resulta en dificultades y respuestas genéricas, mientras que hacerlo con referencia a la experiencia de la persona facilita conocer sus ideas, opiniones, sentimientos, saberes. En el caso del concepto de salud se añade que en la vida cotidiana adultos y niños, de cualquier comunidad cultural, rememoramos la salud cuando la perdemos, es decir cuando enfermamos. Los resultados que obtuvimos nos confirmaron la bondad de nuestra decisión.

V: Me siento feliz, quiero salir a jugar.

Figura 3. Dibujo de la niña de 10 años jugando béisbol en un día de campo.

La enfermedad que más representaron en sus dibujos fue la gripa ya que fue la que padecieron con mayor frecuencia durante el período de trabajo de campo (Figura 4).⁸ Se representaron a sí mismos fuera de casa tosiendo, generalmente en medio de la lluvia, o dentro de casa acostados para ilustrar que tuvieron calentura. Ambos síntomas, además del dolor de cabeza y de garganta y la dificultad para hablar, fueron los más mencionados al preguntarles sobre la gripa en el cuestionario. Atribuyeron su origen a la exposición a elementos fríos como mojarse en la lluvia, tomar bebidas frías, bañarse con agua fría o abrir el refrigerador cuando están calurosos. Su tratamiento puede ser biomédico con jarabes, pastillas y, en ocasiones, inyecciones que les son recetados por el auxiliar de salud o en la clínica, como nos relató Chiquito, o puede ser tratado por madres y abuelos, utilizando plantas medicinales. Así lo explicó Erica, que señaló que su abuelo era *jmeen*:

E: Ellos van a buscar en la, en el, en el monte la medicina.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

⁸ Esto pudo deberse a que el trabajo de campo se realizó entre septiembre y diciembre, época en que prevalecen las enfermedades respiratorias agudas y solicitamos a los niños que dibujaran sobre la última vez que se enfermaron.

E: Porque mi abuelo que vive en San Andrés es *jmeen* y, y busca también la hierba para la medicina.

DJ: ¿Y sabes qué cosas usan, qué medicinas buscan en el monte, qué plantas?

E: No sé, solo, solo veo que mi abuelo trae hierbas pero nunca le he pedido como se llama.

En casa, algunas madres o abuelos envían a los niños al solar por zacate limón (*Cymbopogon citratus*) para preparar una infusión. Una vez que el enfermo la ha ingerido, debe evitar tomar bebidas frías y exponerse a elementos fríos.

Figura 4. Dibujo de niño de 12 años con gripa y calentura en cama en su casa.

En el cuestionario, preguntamos a cada participante sobre todas las enfermedades que conocían. El pasmo y el cirro fueron las más frecuentemente descritas; en menor medida lo fueron el mal de ojo, el mal aire, el *xkuulinsíis* o hinchazón fría, la diabetes tipo 2, la varicela, el cáncer y el SIDA. Los niños explicaron que el pasmo se caracteriza por dolor de vientre, somnolencia, falta de fuerza y de apetito y que es causado por la exposición a elementos fríos cuando una persona está calurosa y, por tanto, para prevenirlo es necesario esperar a que se pase el calor. Así lo explicó Erica:

DJ: ¿Qué es el pasmo? ¿Qué pasa cuando uno está pasmado?

E: ¿Cómo era? ¡Ah! Algunas veces que cuando se pasma alguien es porque toma así algo frío, así con... cuando están yendo a trabajar en la milpa, cuando vienen van en el refri y están tomando y sacan Coca para que tomen.

Por su parte, Lala explicó cómo prevenir el pasmo:

DJ: ¿Y qué debes de hacer para que no te pasmes?

L: Esperar que, que hay, que no... que no estemos calurosos y tomar lo que queremos.

DJ: ¿Y cómo, cómo haces eso?

L: Espe... sentarse y esperar que... que no, que hasta que veamos que no tengamos calor.

DJ: ¿Y cómo te das cuenta?

L: Así ya no estás sudando... Ya no tienes calor.

Jugar al igual que otras actividades físicas, especialmente cuando se está expuesto al sol y la temperatura es alta, provoca que el cuerpo adquiera calor y sea susceptible de enfermarse de pasmo cuando se expone de forma brusca a elementos de propiedad fría. Por ello, Pablo le advirtió a Lala que no bebiera la limonada helada, aunque ella ya lo sabía. Los niños explicaron que los médicos no pueden curar el pasmo pues, como dijo Erica, los médicos no cuentan con las medicinas para hacerlo. Lo pueden curar el *jmeen* o un especialista en terapéutica herbolaria. En casa, lo curan las madres o abuelos si saben hacerlo, y los niños observan cómo preparan una infusión caliente con hojas de zacate limón o de naranja agria (*Citrus aurantium*) o tienen experiencias como Chelo, a quien su mamá lo ha bañado con agua caliente con ceniza para curarlo de pasmo.

Sobre el cirro, los niños explicaron que éste es provocado por ingerir bebidas frías cuando se encuentran calurosos o por consumir alimentos que no caen bien al estómago. Sus síntomas incluyen dolor de estómago y vómito. Al igual que con el pasmo, entre ellos se advierten que después de jugar es necesario esperar antes de ingerir bebidas frías. Aunque la mayoría sabe sobre el cirro, solo una niña lo había padecido. El mejor tratamiento es la sobada (masaje) en la zona abdominal y las infusiones de hojas de naranja agria y *si'siin* (*Artemisia vulgaris*). Como el pasmo, el cirro no puede ser curado por los médicos. En el caso del cirro, lo que sucede es que éste se mueve de su lugar. Así lo explicó Chelo:

DJ: ¿Por qué le dio a tu abuelo?

C: Eso no sé, nada más una vez puro vomitar hacía, le preguntaron por mi mamá qué tenía y dijo que estaba de lado [fuera de su lugar] su cirro y se fueron para que lo soben y no sé qué lo había enfermado.

Lala describió por qué le dio cirro a su hermano:

DJ: Le dolía su barriga... ¿y por qué le dio?

L: Porque estaba jugando fútbol, cuando terminó estaba bien caluroso y tomó algo frío.

Chiquito explicó por qué sabía que la sobada era el mejor tratamiento:

DJ: ¿Y eso cómo lo sabes?

CH: Porque ya lo vi.

DJ: ¿Viste que soben a tu mamá?

CH: Sí, cuando... cuando tenía cirro la llevaron con la señora y... y yo también fui.

Chiquito también nos dijo por qué los médicos no pueden curarlo:

DJ: ¿Un médico puede curar el cirro?

CH: No.

DJ: ¿No? ¿Y por qué?

CH: Porque ellos no saben, porque no saben si existe el cirro.

Evidentemente, si los médicos no saben que existe el cirro, no pueden tener las medicinas para tratarlo. Algunos niños lo han padecido, no lo recuerdan, pero sus madres se los han relatado. Se trata del mal de ojo. Describieron que solo les da a los infantes, en especial si son *neets* (delicados de salud), pero algunos señalaron que, en algunos casos, puede dar hasta los siete años. Sus síntomas incluyen diarrea verde, que un ojo se haga pequeño y llanto incesante. De las experiencias de sus familiares y de lo que les han contado sus madres, los niños han aprendido que cierto tipo de personas causan mal de ojo: las que tienen hambre, las que están calurosas y las que están ebrias. Así lo describió Chiquito:

DJ: Les da más a los bebés, por ejemplo, Darwin.

CH: Sí, le puede dar si viene alguien que está borracho o está caluroso que acaba de terminar de trabajar en la milpa y lo ve, le da mal de ojo.

Nuevamente, los niños señalaron que los médicos no lo curan porque no tienen las medicinas necesarias. El mal de ojo es tratado con terapéutica herbolaria por madres u otros familiares en la casa. Erica se refirió al uso de la ruda (*Ruta graveolens*) de la siguiente manera:

DJ: Me contaron que su hermanita de Viviana ha estado enferma de ojo.

E: Sí ¿Cómo se llama esta cosa? La, la hierba... ¿cómo se llama? ¡Ruda! Les ponen ruda.

Chelo se refirió al uso de hojas de ciruela (*Spondias purpurea*) para su curación:

DJ: ¿Qué hacen con la hoja de ciruela?

C: Ese es sancochado [cocido] la hoja ... se toma el agua y, y como es en el caso de un bebé en el biberón, se pone el agua y la hoja se tamula y se le pone [se toca la frente].

Para evitar que los infantes sean ojeados (que les causen mal de ojo), señalaron que es necesario esconderlos y cubrirles la cara cuando salen de casa. Así lo explicó Erica:

DJ: ¿Y qué hay que hacer para que no les hagan ojo?

E: Lo deben de esconder.

DJ: Lo deben de esconder ¿de quién?

E: De los... de los señores que tiene... que se están yendo a trabajar.

DJ: Entonces, ¿hay que esconderlos a los niños?

E: Sí.

DJ: ¿Hay algo que ellos puedan usar para que se protejan?

E: Sí, así cuando estás en la calle así y está pasando un señor lo tapas con su pañal [sábana pequeña con la que se envuelve al infante].

Entre los niños, solo dos, uno de nueve y otro de 11 años, se refirieron al mal aire. Explicaron que es causado por seres extramundanos como los *pixanes*⁹ y los *aluxes*¹⁰ y por divinidades como los dueños del monte.¹¹ Los primeros se encuentran en los cementerios y los segundos, al igual que los dueños, habitan en el monte. Señalaron que sólo el *jmeen* puede curar el mal aire. Chelo nos comentó que fue su abuelo quién le explicó:

DJ: ¿Qué te tiene dicho tu abuelo?

C: Que cuando vea así que se andan moviendo hierbas y buscas así huellas de un perrito o de un niño chiquito que anda caminando... Que no debo quedarme, debo irme de ahí.

DJ: ¿Por qué?

C: Que porque hay veces es un perrito de un *alux* que anda cuidando así donde vive ese *alux*. Que anda así, que es malo que porque él tiene su territorio que marca.

DJ: Ah, y si te quedas ¿qué te pasa?

C: Es... da eso que dices, mal aire.

Chiquito nos comentó que su padre había padecido mal aire y que le había provocado dolor de cabeza, de espalda y mano. Nos relató que su padre le ha platicado de los *iik'es*¹² o vientos de los *pixanes* y de los *iik'es* o vientos del monte, y de cómo se trata

⁹ *Pixan* es el alma de las personas que sale del cuerpo al morir y retorna cada año el día de muertos. El 31 de octubre retornan las de los niños y el 1 de noviembre las de los adultos. En los hogares se colocan altares con los alimentos favoritos de los fallecidos, objetos personales, fotografías, velas, de colores para los niños y negras para los adultos, y para los niños se ponen también juguetes pequeños.

¹⁰ Los *aluxes* son pequeños espíritus, geniecillos, guardianes del entorno.

¹¹ De acuerdo con la filosofía maya, lo que los occidentales denominamos naturaleza no es propiedad de los seres humanos sino de divinidades, a quienes debe recordarse y honrarse para poder hacer uso de sus dominios, de sus animales. Las divinidades reciben el nombre de *Yumtsilo'ob*, es decir dueños, amos, señores. Por ejemplo, a *Yum K'ax*, dueño del monte, debe pedirse permiso para hacer milpa y después restituir lo utilizado tanto material (período de barbecho) como simbólicamente (*hanlicol* o comida de la milpa), además de dejar *saká*, bebida ritual de maíz, en la milpa.

¹² *Iik'* es un término polisémico que significa aliento, aire, viento. En la cosmopercepción maya, los seres extramundanos y las divinidades se presentan en forma de aire, por eso también se les denomina vientos.

el mal aire que estos pueden producir. Además, en una ocasión acompañó a su padre con el *jmeen* para que lo curaran de mal aire:

DJ: Oye, ¿y todos los vientos enferman?

CH: Algunos no, solo el viento de los *pixanes* porque hay algunos vientos que no son.

DJ: ¿Y tiene nombre este tipo de viento?

CH: No, es el mal, mal aire... Son los que vienen del monte.

DJ: ¿Qué dice tu papá?

CH: Que, que hay unos señores en el monte que son los dueños que son unos que, que chiflan.

DJ: Y ¿estos dueños son los que pueden dar mal aire?

CH: Sí.

DJ: ¿Cómo se cura el mal aire?

CH: Sólo que lo santigüen, en maya se dice santiguar.

DJ: ¿Y eso quién lo hace?

CH: Los... los *jmeenes*... tienen una hierba especial, pero quién sabe cómo se llama, no lo dicen... y te dan así medicina para que... que lo bañen, que te bañes con la medicina y que no salgas así en donde hay aire, que te quedes solo así en tu casa, que no salgas.

Solamente Lala mencionó el *xkuulinsíis* o hinchazón fría. Lo hizo al describir los tratamientos terapéuticos que conocían en su casa. Al no recordar el nombre de la enfermedad, recurrió a su madre para que le ayudara:

DJ: ¿Y qué otra enfermedad cura acá en tu casa?

L: Mamí, ¿cómo se llama eso que le da a Amy y la bañas con hierbas? Lo vamos a pedir con el abuelo.¹³

Madre: *Xkulinsíis*.

L: ¡Eso, *xkulinsíis*!... Es algo que le sale como manchas en la piel.

Madre: Sí, mando a Lala a buscar la hoja del *xkulinsíis* [ciruelo, *Astronium graveolens* Jacq.] con su abuelo y baño a su hermana y se cura.

DJ: ¿Por qué da esa enfermedad?

L: Porque sale tempranito, apenas despierta, y le da el aire. Por eso le salen esas ronchas rojas.

DJ: ¿Te ha dado a ti?

L: [niega con la cabeza].

Los niños también saben sobre diabetes tipo 2, varicela, cáncer y VIH-SIDA no por experiencia personal, sino por la experiencia de un familiar o a través de la escuela y la

¹³ El abuelo de esta niña es el especialista en terapéutica herbolaria. Nosotros lo entrevistamos.

televisión. No conocen los síntomas de la diabetes, pero atribuyen su origen al consumo de bebidas altas en azúcar y al enojo. Los niños describieron que tiene como consecuencia amputaciones, obesidad y muerte, que se lleva un control médico y que no tiene cura. Chiquito nos explicó:

DJ: ¿Por qué les da diabetes a las personas?

CH: Porque estén, toman cosas muy dulces.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

CH: Mi abuela tiene diabetes.

DJ: Ah, y ¿quién puede curar la diabetes?

CH: No se cura.

DJ: ¿No se cura?

CH: No

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

CH: Mi abuela lo dice, que no se cura el diabetes, solo le dan control.

Lala explicó:

DJ: Y ¿por qué les da diabetes a las personas?

L: Porque toman mucha coca.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

L: Sí lo enseñan en el libro, tenemos un libro que se llama ciencias naturales... Ahí dice todo lo que nos puede dar la coca.

Y Chelo explicó:

DJ: ¿Qué sabes sobre la diabetes?

C: Hay veces si te molestas mucho, se sube su azúcar de uno.

DJ: Si te molestas mucho se sube tu azúcar

C: Sí

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

C: Ese [diabetes] doña Tasin tiene [es la dueña de una tienda]

DJ: Y ¿alguna vez le ha pasado eso?

C: Sí

A la varicela la caracterizan como una enfermedad que se manifiesta por la aparición de granos y comezón en la piel. Atribuyen su origen a la época de calor y a las alergias, además de tener como consecuencia cicatrices. Han aprendido de las experiencias de familiares que su tratamiento puede ser biomédico, usando cremas y pomadas, pero que también se puede curar con la terapéutica maya que consiste en baños de hojas de guayaba (*Psidium guajava*) o granada (*Punica granatum*). Así lo explicó Chiquito:

DJ: ¿Qué sabes sobre la varicela?

CH: Que la varicela solo da a una persona solo una vez, solo una vez le salen granitos, que les da comezón.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

CH: Mi hermana ya tuvo, mi mamá me dijo... que daba mucha comezón, que mi hermana decía que tenía mucha comezón, se acostaba en el piso porque estaba frío.

DJ: Y ¿qué les pasa a las personas que les da varicela, les salen granos y qué más?

CH: Sí, les salen granitos y cuando se curan se les queda cicatrices.

DJ: Sí, ¿cómo se cura la varicela? ¿A tu hermana cómo se lo curaron?

CH: Con las hojas de... de guayaba.

DJ: Y eso ¿cómo lo hicieron?

CH: Sólo dice mi mamá que con las hojas de la guayaba.

El cáncer es otra enfermedad que han conocido a través de la escuela y la televisión. No conocen sus síntomas, pero atribuyen su origen a la exposición al sol y a la contaminación; saben que no tiene cura y únicamente se sigue un control médico. Así describió el cáncer Chelo:

DJ: ¿Qué sabes sobre el cáncer?

C: Ese sé que, sé que da varios tipos de cáncer.

DJ: ¿Cómo cuáles?

C: El cáncer de piel... el cáncer de esófago... ¿cuál era el otro? Se me olvidó el otro, son varios tipos, pero no me aprendí muchos.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

C: Ese en un libro lo leí, ese de ciencias naturales.

A través de la televisión y en la escuela han aprendido que los enfermos de VIH-SIDA padecen náuseas, vómito y falta de apetito. Relacionan su etiología con el alcoholismo y la drogadicción y saben que se transmite por vía sexual y no tiene cura. Esta es la explicación de Lala:

DJ: ¿Qué sabes del SIDA?

L: ¿El SIDA? Te da náuseas.

DJ: ¿Qué les pasa a las personas?

L: Les da vómito, no tienes ganas de comer.

DJ: Y eso ¿cómo lo sabes?

L: En el libro de ciencias lo dice también.

DJ: Y ¿por qué les da SIDA a las personas?

L: Porque hay veces, hay personas que tienen SIDA y tienen relaciones con ellas y les pega el SIDA.

Discusión: los Saberes y Prácticas Compartidos en torno a la Salud y Enfermedad

De acuerdo con la cosmovisión maya, los seres humanos comparten propiedades y componentes esenciales con otros seres vivos, plantas y animales, con seres extramundanos y con divinidades. La salud se relaciona con el equilibrio, el orden que deben guardar componentes y propiedades. Cuando se rompe el equilibrio sobreviene la enfermedad. Una propiedad compartida es el complejo frío-calor, que también se aplica a los alimentos. Estas propiedades no se refieren a la temperatura, sino a un conjunto de consideraciones filosóficas y epistemológicas, aunque pueda haber coincidencia en algunos casos con la temperatura. Cuando, se pierde el equilibrio entre las propiedades frío-calor debido a la acción de los propios seres humanos, se originan ciertas enfermedades. El *iik'* (viento, aire, aliento) es uno de los componentes esenciales que los seres humanos comparten con otros seres mundanos, con seres extramundanos y con divinidades. Cuando los *iik'es* de estos dos últimos se introducen en el cuerpo de las personas provocan cierta clase de enfermedades (Redfield y Villa Rojas, 1934; Villa Rojas, 1987; Garduza y Rodríguez, 2007; Quintal, Briceño y Cabrera, 2013).

Para los niños, salud significa sentirse felices y hacer lo que les gusta. Y lo que les gusta es jugar al aire libre, nadar, jugar bajo la lluvia y tomar bebidas frías. Su concepción es similar a la de adultos mayas para quienes la salud significa estar felices, ser capaces de realizar sus actividades y trabajar y vivir en armonía, es decir, manteniendo el equilibrio de componentes y propiedades (Castillo, 2011).

Entre las enfermedades que los niños reportaron que no pueden ser tratadas por el sistema biomédico occidental, *xkuulinsíis* es la única que no hemos encontrado en otros estudios publicados. Aún entre los niños de Noh-Cah, solo una niña la describió, Lala, probablemente porque su abuelo tiene conocimientos de herbolaria y en su casa han aprendido a tratar algunas enfermedades que no requieren de una mediación con las divinidades; es decir, no requieren del *jmeen* como es el caso del tratamiento del mal aire. El resto de las enfermedades que los niños distinguieron que sólo pueden ser tratadas por especialistas del sistema médico maya son: pasmo, cirro, mal de ojo y mal aire y fueron descritas en su etiología, síntomas, prevención y terapéutica de forma similar a la forma en que lo describieron los mayas hace aproximadamente 90 años a Redfield, y Villa Rojas (1934) y a Villa Rojas (1980, 1987).¹⁴

Las dos primeras enfermedades, el pasmo y el cirro, se asocian con el desequilibrio de las propiedades esenciales frío-calor. Aunque los niños no lo refirieron directamente, el cirro es un órgano pequeño que se ubica por debajo del ombligo, es decir el centro del cuerpo humano, y se le considera el órgano rector de todo el organismo. Se

¹⁴En adelante, las descripciones que presentamos sobre enfermedades que sólo pueden ser tratadas por especialistas mayas se basan en estos tres trabajos clásicos. Cuando existen otros trabajos que reportan variaciones, incorporamos su referencia.

le llama también *tipté*, que es una onomatopeya de los latidos que se sienten al tocar el ombligo y se experimentan como los del tictac de un reloj. Fidencio Briceño señala que recuerda el origen vegetal de los mayas a través del maíz, ya que *tipté* proviene de *tiip'*, sobresaliente en maya, y *te'*, árbol en maya, al mismo tiempo que hace referencia a una protuberancia situada debajo del ombligo que es necesario enderezar cuando está fuera de lugar y así recuperar la salud. El embarazo también provoca el desplazamiento del cirro, de ahí que los masajes que las parteras realizan antes y después del parto tienen, entre uno de sus propósitos, alinear nuevamente al cirro (Quattrocchi, y Güémez, 2007).

La mirada de quienes están calurosos porque vienen de la milpa, la de los hambrientos y los ebrios, la de los nacidos en martes y viernes, la de quienes tienen un lunar en el ojo, específicamente en la conjuntiva ¹⁵, la de mujeres embarazadas y menstruantes y que tienen *k'i'inam* (tener calor, dolor, fuerza) pueden causar mal de ojo en niños pequeños, ya que esa clase de personas acarrean con facilidad vientos malos o tienen la sangre caliente (Quintal, Quiñones, Rejón, y Gómez, 2013). La diarrea verde y la disminución del tamaño de un ojo han sido descritos como los síntomas más característicos de esta enfermedad. Las formas más frecuentes de prevenirla son ocultar a los pequeños de la mirada de personas con las características descritas y colocar amuletos diversos en la ropa de los niños. Si se sabe o al menos se sospecha quien lo causó, es común que se le solicite que realice una acción simbólica como abrazar o besar al niño; si no se sabe o no es posible localizar a la persona que lo causó, es frecuente que se recurra a baños con ciertas hierbas (Cervera, 2007; Quattrocchi, y Güémez, 2007).

El mal viento o mal aire, como señala Fidencio Briceño, constituye un desajuste o desequilibrio del *iik'* (viento, aire, aliento), que es un componente principal de la vida, compartido con seres extramundanos (*aluxes*, *pixanes*) y divinidades (dueños, señores, como los del monte). Esta enfermedad causa vómito, calentura, diarrea y dolor en la parte afectada, es decir la zona del cuerpo que estuvo en contacto con el mal viento. El mal viento o mal aire, solo puede ser tratado por el *jmeen* quien realiza una ceremonia de *k'eex* o cambio de una ofrenda por la vida del enfermo, excepto en el caso de mal viento causado por *pixanes* que puede ser tratado por un hierbatero (Cervera, 2007; Quattrocchi, y Güémez, 2007; Quintal, Briceño, y Cabrera, 2013; Quintal, Quiñones, Rejón, y Gómez, 2013; Briceño, 2017).

Los niños explicaron que la gripa y la varicela pueden ser tratadas tanto por el sistema biomédico occidental como por el sistema médico maya. En el caso de este último, el tratamiento se realiza en casa. La gripa les era familiar a todos los niños por experiencia propia, no así la varicela que conocían por pláticas familiares. La diabetes les era familiar cuando algún pariente cercano la padecía o bien contaban con la información contenida en libros de texto o a través de la televisión. En el caso del cáncer y del VIH-SIDA sus saberes provenían de libros de texto y televisión. Los adultos mayas identifican la gripa y

¹⁵ Se le conoce también como peca en el ojo y de manera formal se le denomina nevus ocular.

la diabetes tipo 2 por ser de las enfermedades más frecuentes en las comunidades y el VIH-SIDA porque conocen a alguien que lo padece o han recibido información de personal de salud. El cáncer es más frecuentemente identificado por mujeres mayas jóvenes y adultas, en especial el cáncer de mama por pláticas de personal de salud (Castillo, 2011).

La noción de que el enojo o coraje, pero también el susto, causan diabetes está documentada entre los pueblos originarios de Mesoamérica, incluyendo los mayas de Yucatán y Chiapas y aquellos que han emigrado a los Estados Unidos (por ejemplo, ver Coronado, Thompson, Tejeda, y Godina, 2004; Lerín, Juárez, y Reartes, 2015; Frank, y Durden, 2017; Poss, y Jezewsky, 2002). Más aún, durante el trabajo de campo, los tíos de Deira le comentaron sobre personas de la comunidad que se enfermaron de diabetes por hacer demasiado coraje o enojarse constantemente.

Lo descrito por los niños coincide con los saberes y prácticas de las madres, el especialista en terapéutica herbolaria y el auxiliar de salud que fueron entrevistados. No sólo señalaron las mismas enfermedades, sino que también indicaron que dependiendo de la enfermedad, se decide el especialista al que se acude y que tanto el sistema biomédico occidental como el sistema médico maya son importantes y efectivos, es decir, no son excluyentes.

Conclusiones: Cómo se Constituyen los Niños Mayas como Expertos en Salud y Enfermedad

Los niños de Noh-Cah se constituyen como expertos en salud y enfermedad cuando tienen acceso a los saberes y prácticas que circulan en su nicho de desarrollo. Éste les ofrece las oportunidades para observar, participar e integrar saberes y experiencias en torno a la salud-enfermedad de dos sistemas culturales, el maya y el biomédico occidental, a los cuales tienen acceso, como lo tienen niños y adultos de gran parte de las poblaciones de la Península de Yucatán que, además suelen ser utilizados dependiendo de la enfermedad. Sea a través de su experiencia personal, la de un familiar o de un amigo, los niños aprenden sobre la etiología, los síntomas y los signos del padecimiento, el tratamiento, y la prevención de las enfermedades más comunes en su comunidad. Sin embargo, su nivel de dominio de los saberes y prácticas de uno y otro sistema difiere, en tanto que los del maya son parte de su comunidad cultural de origen y, en ésta, los niños participan con los adultos en las labores familiares y comunitarias, ya que son la base de su proceso de aprendizaje, como lo es el de muchas otras poblaciones indígenas de América, a la manera descrita por Rogoff (2014) y Correa-Chávez, Mejía Arauz y Rogoff (2015b). Es decir, su nicho de desarrollo está organizado para propiciar la observación y la participación de los niños en esas labores desde temprana edad ya que les sirve “para que aprendan cómo es la vida, sepan trabajar” (resultados inéditos, trabajo de campo Kiní, Yucatán, 15/10/2008, MDCM).

Así mismo, en su casa aprenden sobre las dos principales causas de las enfermedades que la biomedicina occidental no está capacitada para tratar pues no las reconoce como tales o les atribuye su origen a otras causas. Se trata del desequilibrio entre los elementos frío y calor, y los vientos malos. Los mismos niños se protegen unos a otros para prevenir el pasmo; al igual que hizo Pablo con Lala, es común que después de jugar en la cancha de basquetbol se recuerden unos a otros que no deben ingerir bebidas frías y que deben esperar a que se les quite lo caluroso. Esto muestra que el aprendizaje de los saberes y las prácticas sobre la salud-enfermedad, o su reforzamiento, es un proceso que involucra también a pares, es decir, a otros niños, y no sólo a adultos.

Por otra parte, los propios niños distinguen las enfermedades que sólo el sistema médico maya puede tratar. Aprenden sobre los tratamientos para éstas cuando observan a su madre o abuelos usar plantas para preparar infusiones y otros tratamientos, a veces es para tratarlos a ellos, otras veces es para tratar a algún familiar. En casa de especialistas como el *jmeen* o la sobadora,¹⁶ observan diferentes tratamientos, dependiendo de la enfermedad; a veces ellos son quienes los reciben y a veces acompañan a algún familiar. En casa, también participan cuando son enviados a buscar plantas al solar o cuando son enviados a solicitar un medicamento con el auxiliar de salud. Igualmente, de manera indirecta, los niños tienen acceso a saberes y prácticas a través de conversaciones de familiares sobre alguna persona enferma. Su participación les ha permitido también tener conocimiento de una gran variedad de plantas medicinales (Jiménez Balam, y Cervera, 2012).

Fuera del ámbito de su comunidad, en el entorno de los servicios de salud, los niños solo aprenden sobre los medicamentos que les son recetados a ellos o a sus familiares cuando los acompañan, ya que el conocimiento del sistema biomédico occidental no está abierto al aprendizaje, excepto el que el especialista decida compartir. Si un niño quisiera ser médico de adulto tendría que seguir una trayectoria escolarizada de más de 20 años. En la escuela, los niños aprenden sobre ciertas enfermedades, aquéllas consideradas como problemas de salud pública, pero de manera abstracta; es decir, sin referencia a la experiencia personal o de un familiar o amigo. La diabetes fue el único caso en que algunos niños han aprendido de algún familiar que la padece, además de la escuela y la televisión, de ahí que señalaran que también puede ser causada por enojo.

Los saberes y prácticas de los niños son compartidos con sus madres, el especialista en terapéutica herbolaria y el auxiliar de salud que fueron entrevistados, así como con el resto de la población maya de la Península de Yucatán. Estos saberes y prácticas en torno a la enfermedad forman parte del acervo de conocimientos del pueblo maya, cuyo origen se remonta a siglos atrás.¹⁷ Su conservación y cambio son producto de las historias y

¹⁶ Se nombra sobadoras a las mujeres expertas en dar sobadas o masajes para reacomodar el cirro.

¹⁷ Por ejemplo, dos textos coloniales recogen saberes y prácticas mayas anteriores a la conquista española que incluyen aspectos específicos sobre enfermedad. En *El ritual de los bacabes* (1987) se describen enfermedades causadas por vientos malos y su tratamiento terapéutico; algunos de los libros de Chilam

experiencias de las comunidades mayas frente a su incorporación a la nación mexicana y los niños juegan un papel central. Ciertamente su escolarización y permanencia en la escuela se van incrementando, pero no por eso dejan de aprender los saberes y prácticas propias de su comunidad cultural.

Son todavía escasos los estudios sobre los saberes, las prácticas y las creencias de niños mayas, en particular, y niños de pueblos originarios, en general, y la forma en qué se constituyen como expertos, a partir de su participación en su comunidad cultural. No obstante, los pocos estudios realizados con niños mayas de la Península de Yucatán muestran que la forma en que se van constituyendo como expertos en diversos saberes y prácticas de su comunidad cultural es similar a la de los niños de Noh-Cah, es decir al observar y participar en las labores familiares y comunitarias (Rogoff, 2014; Correa-Chávez, Mejía Arauz, y Rogoff, 2015b). Así, al igual que los niños de Noh-Cah que conocen diversas plantas medicinales (Jiménez Balam, y Cervera, 2012), los niños de Chan Cah Veracruz, Quintana Roo también tienen un amplio conocimiento sobre éstas (Jiménez-Balam, Alcalá, y Salgado, 2019). En Xcunhá, Yucatán, además de disfrutar del canto y los colores y de hacerse responsables del cuidado y alimentación de un conjunto de aves, los niños mayas aprenden sobre su fisiología, su conducta y el patrón de migración a partir de la práctica de la pesca, como nombran a su captura (Uc y Cervera, 2014). Los niños mayas de Maní, Yucatán y Nunkiní, Campeche aprenden cómo se construye el tablado (ruedo) para las corridas de toros en honor al santo patrono, al participar cada año junto con sus padres y abuelos en esa labor (Cervera, 2020). Los estudios como el presente añaden a los ya realizados y, así, no sólo contribuye a mejorar nuestra comprensión del papel central que juegan los niños mayas en la conservación y cambio de saberes, prácticas y creencias y, de manera más general, la cultura, sino también contribuye a profundizar en la comprensión del papel que juega la lengua materna en el aprendizaje de su cultura y en su constitución como expertos.

Balam (El libro de los libros de Chilam Balam, 1948) contienen textos sobre diversas enfermedades y su tratamiento terapéutico.

Referencias

- Briceño, F. (2017). Territorio, organización y aprendizaje entre los jmeeno'ob de Quintana Roo. En A. Góngora (Ed.), *Segundo Simposio de Cultura Maya Ichkaantijoo. Historia y arqueología de Yucatán, nuevos descubrimientos* (pp. 23-32). Maldonado Editores del Mayab.
- Castillo, M. T. (2011). *La salud y su promoción en X'Box, Yucatán. Una perspectiva psicosocial y cultural*. Academic Publishers.
- Cervera, M. D. (2007). Etnoteorías parentales, alma y enfermedades infantiles entre los mayas de Yucatán. En M. Civera, y M. R. Herrera (Eds.), *Estudios de Antropología Biológica 13* (pp. 731-750). Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Asociación Mexicana de Antropología Biológica.
- Cervera, M. D. (en prensa). Yucatec Maya theory behind LOPI: Children's learning to be vernacular architects. *Infancia y Aprendizaje*.
- Coronado, G. D., Thompson, B., Tejeda, S., y Godina, R. (2004). Attitudes and beliefs among Mexican Americans about Type 2 Diabetes. *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, 15(4), 576-588. <http://doi:10.1353/hpu.2004.0057>
- Correa-Chávez, Mejía Arauz, y Rogoff, B. (2015a). A cultural paradigm -Learning by observing and pitching in. *Advances in child development and behavior*, 49, 1-22. <https://doi.org/10.1016/bs.acdb.2015.10.008>
- Correa-Chávez, M., Mejía-Arauz, R., y Rogoff, B. (Eds.). (2015b). *Children learn by observing and contributing to family and community endeavors: A cultural paradigm*. Academic Press.
- El libro de los libros de Chilam Balam* (1948). (A. Barrera Vázquez, A., y S. Rendón Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- El ritual de los bacabes* (1987). (R. Arzápalo, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frank, S. M., y Durden, T. E. (2017). Two approaches, one problem: cultural constructions of type II diabetes in an indigenous community in Yucatán, Mexico. *Social Science & Medicine*, 172, 64-71. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2016.11.024>

- Garduza, R., y Rodríguez, E. (2007). El proceso salud-enfermedad-atención en Kaua: Entre el sistema médico alópata y el tradicional. En P. Quattrocchi y M. Güémez (Eds.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy* (pp. 51-75). AREAS; UADY; UNAM; INDEMAYA; CDI.
- INEGI (2011, 8 abril). *Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad*. <http://www.inegi.org.mx>.
- Jiménez Balam, D., y Cervera, M. D. (2012, 9-11 julio). Maya children's developmental niche and knowledge of traditional treatment of illness [Conference session]. 4th International Conference: Celebrating Childhood Diversity. Sheffield, Reino Unido.
- Jiménez-Balam, D., Alcalá, L., y Salgado, D. (2019). Maya children's medicinal plant knowledge: initiative and agency in their learning process. *Learning, Culture and Social Interaction*, 22, 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.lcsi.2019.100333>
- Lerín, S., Juárez, C., y Reartes, D. (2015). Creencias de indígenas chiapanecos en torno a la diabetes y posibilidades de atención intercultural. *Salud Problema*, 9(17), 27-41.
- Poss, J., y Jezewski, M. A. (2002). The role and meaning of *susto* in Mexican Americans' explanatory model of type 2 diabetes. *Medical Anthropology Quarterly*, 16(3), 360-377. <https://doi.org/10.1525/maq.2002.16.3.360>
- Quattrocchi, P. y Güémez, M. (Eds.). (2007). *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. AREAS; UADY; UNAM; INDEMAYA; CDI.
- Quintal, E. F., Briceño, F., y Cabrera, A. (2013). Los que hablan con los vientos: los *jmeeno'ob*. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (Coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (pp. 143-148). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, E. F., Quiñones, T., Rejón, L., y Gómez, J. (2013). El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (Coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (pp. 57-94). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Redfield, R., y Villa Rojas, A. (1934). *Chan Kom. A Maya village*. Carnegie.
- Rogoff, B. (2014). Learning by observing and pitching in to family and community endeavors: An orientation. *Human Development*, 57(2-3), 69-81.

<https://doi.org/10.1159/000356757>

Super, C. M., y Harkness, S. (1986). The developmental niche: A conceptualization at the interface of child and culture. *International Journal of Behavioral Development*, 9, 545-569. <https://doi.org/10.1177%2F016502548600900409>

Uc, M., y Cervera, M. D. (2014). ¡Vamos a pescar!: Los niños mayas y las aves de Yucatán, México. En M. A. Vásquez-Dávila. (Ed.). *Aves, personas y culturas. Estudios de Etno-ornitología 1* (pp. 19-34). CONACYT; Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca; Carteles Editores; Universidad Tecnológica de Chihuahua.

Villa Rojas, A. (1987 [1945]). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista (Traducción del libro original).

Villa Rojas, A. (1980). La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, 17(2), 31-46.

Biografías

Deira Jiménez-Balam. Nació en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México. Se recibió como Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Yucatán. Posteriormente obtuvo el grado de Maestra en Ciencias en la especialidad de Ecología Humana por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional. Ha sido profesora-investigadora de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Actualmente estudia el Doctorado en Teoría e Investigación del Comportamiento en la Universidad Federal de Pará, Brasil. Entre sus intereses está la investigación con niños y adultos mayas sobre temas de salud, enfermedad, emociones y aprendizaje.

María Dolores Cervera Montejano. Profesora del Departamento de Ecología Humana de la Unidad Mérida del Centro de Investigación y Estudios Avanzados. Estudió la Licenciatura en Antropología Física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, y el Doctorado en Neurociencias del Comportamiento en Boston University. Es fellow LEAD (Leadership for Environment and Development). Su principal línea de investigación es la construcción cultural de los niños mayas, etnoteorías parentales sobre desarrollo, inteligencia y enseñanza-aprendizaje y el aprendizaje y su expresión en la organización de los entornos en los que y con los que interactúan los niños, las prácticas parentales y el proceso de aprendizaje mismo.

Fidencio Briceño Chel. Hablante nativo de maayat'aan (maya yucateco). Licenciado

en Ciencias Antropológicas con Especialidad en lingüística y literatura por la Universidad Autónoma de Yucatán. Maestro en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y estudios de doctorado en Lingüística Antropológica por la UNAM. Es investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordina el proyecto “Documentación, fortalecimiento y difusión del maya yucateco peninsular” donde defiende el patrimonio lingüístico y cultural peninsular. Es especialista en peritajes lingüísticos y culturales en el área maya.

Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo

Hilda Landrove Torres¹

Resumen: En los dos últimos años, los ‘dignatarios’ mayas macehuales de la zona central de Quintana Roo se han visto enfrentados a un conflicto que ha causado una profunda división. El objetivo del presente artículo es explorar, a través de un acercamiento etnográfico complementado con información histórica, la relación entre el grupo maya macehual y las instituciones creadas para atender a las comunidades mayas del Estado de Quintana Roo, así como los mecanismos que permiten regular la actuación de los jefes que forman parte de dichas instituciones. Poniendo atención fundamentalmente en los mecanismos que son puestos en juego en dicha relación, el análisis evidenciará la relevancia de las concepciones propias de los mayas macehuales para enfrentar las dinámicas injerencistas del gobierno del Estado de Quintana Roo y los efectos desestabilizadores que tienen sobre la institucionalidad apócrifa creada por el mismo y sobre la autonomía del pueblo maya macehual.

Introducción

El 24 de febrero de 2019, en el marco de la visita del presidente Andrés Manuel López Obrador a Chetumal, una imagen causó particular impacto.² Durante la celebración del Día de la Bandera en la Explanada de la Bandera de Chetumal, capital de Quintana Roo, el general maya macehual Don José Isabel Sulub Cimá, del Centro Ceremonial Cruz Parlante (del municipio Felipe Carrillo Puerto), se había acercado a López Obrador en el presidium. Su intención era saludarlo y entregarle un documento en el que le solicitaba su apoyo para resolver la injusticia cometida contra él y reclamar por la injerencia de las autoridades del Estado de Quintana Roo en los asuntos internos del pueblo maya macehual. El himno nacional comenzó a escucharse y López Obrador lo invitó a

¹ Agradecimientos: A la Dra. Isabel Martínez, por la lectura atenta y recomendaciones sobre la primera versión y a las editoras invitadas de Maya América por todas las sugerencias y comentarios que permitieron clarificar el argumento y las ideas principales del presente artículo.

² No era la primera vez que el General aparecía junto al primer mandatario. Meses antes, durante la ceremonia efectuada en el Zócalo de la Ciudad de México, formó parte del grupo de autoridades indígenas que le entregaron el Bastón de mando a Andrés Manuel López Obrador a nombre de los pueblos indígenas.

permanecer en el presidium, donde don Isabel asumió la postura de saludo, parado en frente del Primer Mandatario, el gobernador Carlos Joaquín González, el Secretario de la Defensa Nacional (SEDENA) General de División Luis Crescencio Sandoval González y la esposa del presidente, Beatriz Gutiérrez Muller.

Esta imagen es sin duda poderosa. La señal que transmite es, sin embargo, más compleja de lo que su valor de representación indica en una primera mirada. Situado allí en primer plano, con el tradicional traje blanco de los mayas macehuales, sosteniendo en una mano el sombrero y saludando con la otra en actitud solemne, la imagen parece graficar el espacio protagónico que el proyecto del nuevo gobierno ha previsto para los pueblos indígenas. Grafica también, si se conocen los movimientos de los minutos anteriores al de la instantánea,³ la determinación de crear una posición particular, más que de ocupar una creada previamente. La complejidad de tal dinámica puede ser percibida también en el correlato que acompaña la imagen: la destitución de Don Isabel Sulub de su posición de Presidente del Gran Consejo Maya y la división que se produjo al interior de los Centros Ceremoniales de los mayas macehuales.

El presente texto se propone reflexionar sobre la relación entre el pueblo maya macehual, también conocido como maya *cruso'ob*⁴, y el gobierno del Estado de Quintana Roo a partir de los más recientes conflictos con el Gran Consejo Maya. Este último es una institución creada por el Estado quintanarroense en el año de 1998 y nos servirá para hilar algunas imágenes y reflexiones etnográficas. Lo que interesa en este texto es analizar las lógicas y las concepciones que sustentan los modos en que el pueblo maya macehual se relaciona con esas políticas. Ello sin dejar de atender a las prácticas políticas del Estado que pretenden remitir la representatividad del pueblo maya macehual a una institucionalidad apócrifa.

El análisis recurrirá fundamentalmente a la observación y análisis etnográfico, resultado de varias estancias de campo, en particular la realizada en diciembre de 2019 y enero de 2020 en las comunidades de Señor y Tixcacal Guardia, Felipe Carillo Puerto. Recurrirá también a datos históricos que muestran la continuidad de las concepciones macehuales y sus efectos en las relaciones con los agentes estatales y con sus propios jefes cuando estos integran la institucionalidad estatal. Adicionalmente, recurro además a reportes periodísticos pues los sucesos que se describen son muy recientes, abarcando el año 2019 y hasta junio de 2020. El enfoque estará dirigido a las concepciones y prácticas macehuales, aunque se considerarán los aspectos legales del Gran Consejo y las varias leyes y reformas que han determinado su existencia.

³ Una descripción bastante detallada puede encontrarse en <http://www.periodistasquintanaroo.com/principales/general-maya-recibe-trato-especial-amlo/>

⁴ *Cruso'ob*, que puede ser traducido libremente como “Los de la Cruz” (conformado por ‘cruz’ más *o'ob*, el plural del maya), es un término que se utilizó durante el Siglo XIX para denominar a quienes se alzaron contra los yucatecos y protagonizaron la Guerra Social Maya, o Guerra de Castas, identificados por su devoción a la Cruz Parlante. Su autodenominación actual más recurrente, y también entonces, es macehual.

Tres líneas reflexivas estructurarán el análisis: las concepciones de reciprocidad y redistribución de los mayas macehuales que entran en fricción con los principios del clientelismo político; la posición de los políticos foráneos en su sistema de alteridad; y el status y la autoridad de los jefes macehuales y cómo estos son afectados por su involucramiento en las maniobras políticas de los agentes del gobierno del Estado de Quintana Roo. Estas tres líneas apuntan en la dirección de la práctica política del pueblo macehual como un conjunto de concepciones y estrategias prácticas que les permiten lidiar con el aparato estatal y sus pretensiones de captura. Es de esta forma que la identidad del pueblo macehual es entendida aquí a través de sus prácticas políticas; y no como un conjunto de rasgos diferenciadores.

La relación de los mayas macehuales con la clase política foránea ha sido siempre un asunto complejo en el centro del cual se ubican consideraciones y discusiones sobre qué se puede esperar de los políticos y sus estrategias. Tal relación no puede ser, sin embargo, eludida completamente. Para los pueblos mayas, una autonomía completa ha sido imposible en el marco de las prácticas políticas del Estado. Desde que fueron fundados los ejidos (en un proceso que abarcó desde la década de 1930 hasta la de 1950), la intromisión estatal en las decisiones internas comenzó a formar parte de la realidad cotidiana de la vida del grupo. Desde entonces, las decisiones ejidales debían consultarse con los representantes locales de la Secretaría de Reforma Agraria.⁵ Igualmente, la implementación de las escuelas, la construcción de las carreteras, la participación en planes agrícolas de manejo forestal, las diversas políticas indigenistas y la incorporación al sistema de administración estatal (con la instauración de delegaciones municipales y alcaldías), abrieron el camino hacia una nueva realidad de intervención sistemática de las diversas instancias estatales en la vida maya macehual.

En medio de todos esos procesos, la organización social y el sistema de prácticas surgido en la segunda mitad del siglo XIX alrededor del Culto de la Cruz Parlante, continuó coexistiendo junto a la representación de la institucionalidad estatal y conservó la capacidad de decidir sobre su propia organización, su sistema de cargos y sus acciones colectivas. Si esto ha sido posible, es en gran medida debido a la adopción de mecanismos como los que analizaremos a lo largo del texto, en un contexto de sostenida y creciente injerencia estatal y de aumento de las fricciones marcadas por la renuencia de los mayas macehuales a aceptar los términos y los principios que la relación con el Estado pretende imponerles.

Autores como Gilberto Avilez Tax (2010), Manuel Buenrostro-Alba (2013) y otros han dado cuenta del grado de intervencionismo estatal que intenta limitar el potencial de acción de los macehuales y cómo este ha conducido a que las exigencias de autonomía se hayan limitado a la esfera cultural y a reclamos particulares. El análisis que sigue a lo largo de este texto no niega los efectos visibles del intervencionismo estatal, pero pretende

⁵ Hostettler (1996: 104) considera esta como una de las consecuencias principales de la aceptación de la dotación ejidal.

mostrar que los mayas macehuales no son agentes pasivos en la relación con el gobierno del Estado de Quintana Roo y que sus estrategias tienen también efectos sobre esas intenciones.

¿Quiénes son los mayas macehuales o *cruso'ob*?

La sociedad maya macehual que habita hoy la zona central de Quintana Roo es heredera de la sociedad rebelde nacida en la Guerra Social (que los historiadores del siglo XIX llamaron Guerra de Castas) en 1847. Funcionó como sociedad autónoma durante medio siglo hasta la penetración del ejército porfirista en los primeros años del Siglo XX. El territorio que ocuparían después de la guerra y hasta la actualidad, se consolidó al establecer los ejidos a partir de la década de 1930.

La sociedad macehual se organiza territorialmente en torno a Centros Ceremoniales (así llamados en la Ley), o santuarios. Ellos son actualmente cinco: Tixcacal Guardia, Chan Cah Veracruz, Chumpon, Tulum y Cruz Parlante⁶. Cada uno de ellos constituyen nodos de una red de pueblos habitados por miembros de la Iglesia que se organizan en un sistema de compañías para realizar en ellas guardias rotativas. Durante esas guardias (cuya duración es siempre de varios días), viven en alguno de los ‘cuarteles’ del Centro Ceremonial y realizan las actividades rituales cotidianas: misas, rosarios y aquellas que sean solicitadas por los vecinos en ocasiones espaciales. Estructuralmente, los ‘dignatarios mayas’⁷—término que ellos mismos han llegado a utilizar para autodenominarse—se organizan según un sistema de cargos que surgió en el período de la Guerra Social y que sigue una jerarquía militar. La figura cimera es el General; le siguen el comandante, los capitanes, los sargentos, los tenientes, los cabos y los soldados. Esta estructura militar convive con la religiosa. A la cabeza se encuentra el Patrón y está integrada por los rezadores, que forman parte de las compañías y participan en las guardias para cubrir los requerimientos rituales y litúrgicos. A esta estructura se añaden los escribanos y los *jmen* (sacerdotes que offician fundamentalmente las actividades

⁶ El espacio que ocupa actualmente la Iglesia de Cruz Parlante es el sitio fundacional de la religión *cruso'ob*. Fue allí donde aparecieron las primeras Cruces y donde revelaron su mensaje mesiánico y su llamado al alzamiento contra los *ts'ules* (yucatecos criollos). Como iglesia, dejó de funcionar en la primera década del siglo, luego de que el Ejército de Porfirio Díaz tomara la ciudad. Su refundación, en la década de 1980, fue motivada en parte por la intervención del municipio de Felipe Carrillo Puerto en la política interna de los santuarios. Actualmente, los otros Centros Ceremoniales no lo reconocen como legítimo, lo cual no impide la articulación de alianzas coyunturales, como la que ha ocurrido en apoyo del general Don José Isabel Sulub.

⁷ ‘Dignatario maya’ es el término que la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígenas del Estado de Quintana Roo de 1998 utiliza para denominar a los mayas macehuales que ocupan cargos en el sistema de cargos de la Iglesia. O sea, todos los generales, sacerdotes, comandantes, capitanes, tenientes, cabos y soldados de los cinco centros ceremoniales.

rituales de la milpa, así como de curación, en ocasiones adentro y como parte de las actividades rituales de la propia Iglesia) (Ek Ek 2011: 58-60).

Cada uno de los Centros Ceremoniales tiene una historia y un desarrollo propio. La relación entre ellos se establece a través de un sistema de participación en las fiestas que realiza cada Centro Ceremonial y para la cual invita o hace el ‘convite’ a un grupo de personas de otro Centro. En ningún caso, las relaciones entre los Centros requieren de una figura que agrupe a sus autoridades o que las constituya en un grupo jerárquico superior que le otorgue el derecho de tomar decisiones de unos sobre otros. Es así que se vuelve innecesaria, y por lo tanto ilegítima, la existencia de una entidad tal como el Gran Consejo Maya, que se presenta como el organismo rector que agrupa y tiene capacidad de decisión sobre los Centros Ceremoniales. Es decir, éste no tiene lugar en la organización social, y las prácticas sociales y políticas de los macehuales. Por ejemplo, el General de un centro ceremonial no puede dar órdenes a otro, ni siquiera en virtud de su membresía en dicho Consejo. Sin embargo, tal figura comenzó a institucionalizarse a partir de las políticas implementadas por el Estado y sustentadas por la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo en 1998, y constituye hoy día una fuente sostenida de conflicto.

El Gran Consejo Maya y el conflicto por su directiva.

Hasta el 1 de diciembre de 2018, Don José Isabel Sulub fungió como General del Centro Ceremonial Cruz Parlante y como presidente del Gran Consejo Maya. A inicios de 2019 fue destituido de su cargo de Presidente del Gran Consejo Maya. La explicación que ofrecieron los que quedaron al frente de la nueva directiva, fue que la destitución se debió a que Don Isabel Sulub se había aliado con los políticos locales para obtener beneficios del nuevo gobierno. Añadieron también que era por tener una doble tarea: estar al frente del Centro Ceremonial de Cruz Parlante a la vez que al frente del Gran Consejo Maya. Al ser una persona mayor, se consideró que ya no tenía la habilidad para desempeñar ambas funciones.⁸ Por otro lado, los partidarios de Don José Isabel Sulub han utilizado también el argumento de la alianza con personas e intereses políticos particulares, en este caso de parte de la nueva directiva del Gran Consejo Maya. Según ellos, la destitución de Don Isabel constituyó una movida política que utilizó como excusa el hecho de que haya asistido a la ceremonia de toma de posesión de López Obrador. Pero lo que motivó en realidad la destitución fue, alegan, la decisión de Don Isabel de no involucrarse en los

⁸ Según las declaraciones de la Conferencia de prensa del 12 de febrero de 2019, la directiva del nuevo Gran Consejo Maya quedó integrada por Simón Caamal Co (de Chumpón), Presidente; Gabino Cruz Ye (de Chancá Veracruz), secretario, y Eduardo Be Hoy, tesorero (Tixcatal). El Gran Consejo Maya tiene además un Consejo de vigilancia compuesto por Plácido Balam No (de Tulum) como su presidente, Cordero Puc Jiménez (de Cruz Parlante) como secretario, Eulalio Can Che (de Chanca Veracruz) como vocal y Esteban Caamal Tzul (de Tixcatal).
https://www.facebook.com/watch/live/?v=329710067648366&ref=watch_permalink.

manejos turbios del Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA). Volveremos más adelante sobre las particularidades del caso.

El Gran Consejo Maya es una de tantas organizaciones o proyectos en la Península de Yucatán, en particular en Quintana Roo, que llevan el ‘maya’ como apellido. Por ejemplo, observemos el Gran Consejo Maya, los ‘dignatarios mayas’, el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA), el Congreso Maya y más recientemente, el Tren Maya. El apellido no indica una identidad o un protagonismo de los mayas (aunque esa sea su presentación discursiva), sino la puesta en escena de la instrumentalización de “lo maya” en las políticas de nivel estatal y federal por parte del Gobierno del Estado de Quintana Roo. Todas estas denominaciones involucran ciertamente a los mayas, en particular a los mayas macehuales del área central de Quintana Roo, pero de forma tangencial. Podría decirse que tratan o se refieren a ellos, pero no es con ellos. El uso recurrente de la palabra “Maya” expresa una larga historia de apropiación por parte del Estado de las formas de auto-denominación de los pueblos originarios para crear entidades oficiales que respondan a la lógica estatal. No obstante, esto también ha requerido de la participación de las autoridades de los mismos pueblos mayas para ser legitimadas y que sirvan como intermediarios a los gobiernos estatales.

El antecedente directo del Gran Consejo Maya fue el Consejo Supremo Maya. Éste último fue creado en 1975 de manera espuria por un representante del gobierno del Estado de Quintana Roo. Se formó sin consultar a las comunidades mayas y funcionó hasta la década de 1990. Desapareció a causa de la presión por el reconocimiento de las autoridades propias.⁹ El Consejo Supremo Maya dejó de ser efectivo y desapareció gradualmente, pero la necesidad del gobierno quintanarroense lo llevó a crear una institución similar en una nueva figura legal amparada por una legislación que se presentaba, en lo discursivo, como reconocedora de la historia y la capacidad de los macehuales de gobernarse a sí mismos. Sin embargo, en la práctica, el Consejo Supremo Maya funcionó como una re-edición de los esquemas anteriores de gobernarlos a través de los representantes mayas, pero que están al servicio del gobierno estatal. Es decir, a través de la creación de una supra organización, inexistente en la organización social macehual, se erige un nuevo organismo con las mismas autoridades de los cinco Centros Ceremoniales. En este contexto, el surgimiento mismo del Gran Consejo Maya se constituye como una violación de la autonomía política del pueblo maya macehual, que debe ser entendida más bien dentro de las dinámicas del paternalismo estatal y a la luz de intereses particulares de figuras políticas.

Las disputas alrededor del Gran Consejo Maya y las estrategias de los mayas macehuales para tratar con los agentes estatales

⁹ Ver, sobre este proceso, Rosales González y Llánez Ortiz 2003.

Diez meses después de los sucesos de la destitución de Don José Isabel Sulub del Gran Consejo Maya, el 10 de diciembre de 2019, un grupo de doce dignatarios mayas de los centros ceremoniales de Cruz Parlante y Tixcacal Guardia llegaba al recinto del Congreso de Estado de Quintana Roo encabezado por el propio Don Isabel Sulub. Ya no se presentaba aquí en su rol de Presidente del Gran Consejo Maya, sino como General del Centro Ceremonial Cruz Parlante y en virtud de su prestigio como *Nojoch Máak* por su trayectoria de décadas al servicio de la Iglesia.¹⁰ El objetivo de este grupo era reunirse con un grupo de diputados del Congreso que había aceptado escuchar sus demandas.¹¹ Estas consistían primeramente en la solicitud de intervención del gobierno del Estado para solucionar el problema de la retención de la compensación¹² a ocho dignatarios del Centro Ceremonial de Cruz Parlante. En segundo lugar, demandaban la búsqueda de alternativas para impedir que los recursos destinados a los dignatarios por mediación del Instituto para el Desarrollo de los Pueblos Mayas y las comunidades indígenas de Quintana Roo (INMAYA)¹³ fueran desviados y no llegaran para cubrir las necesidades de sus verdaderos destinatarios. Una tercera demanda, que fue articulándose durante el transcurso del encuentro, consistía en la eliminación del Gran Consejo Maya.

La reunión ocurrió en el salón Constituyentes de 1974, en el que las imágenes de las figuras iniciadoras de la Guerra Social, Jacinto Pat, Cecilio Chi y Manuel Antonio Ay, ocupan una posición protagónica, colocados sobre la pared principal frente a la que se sientan los miembros de la presidencia. Comenzó con una explicación de los esfuerzos que un grupo de diputados del Congreso de Quintana Roo realiza actualmente para reformar la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígenas del Estado de Quintana Roo. Se trata de una reforma que haría posible la eliminación de la figura del Gran Consejo Maya. Los doce ‘dignatarios’ escucharon en silencio, pero sus intervenciones posteriores mostraron que los vericuetos legales no eran el centro de su atención, sino las acciones que pudieran tener más inmediatez en la solución de los problemas presentados. Sobre la primera demanda, la solución a la exclusión de ocho dignatarios de la

¹⁰ Don José Isabel Sulub es nieto de Evaristo Sulub, quien junto a Concepción Cituk protagonizó en 1933 el último enfrentamiento armado contra las tropas del entonces Territorio Federal de Quintana Roo. *Nojoch Máak* significa “gran hombre” y es la denominación que se utiliza para los señores mayores reconocidos por su prestigio.

¹¹ El grupo de dignatarios con Don Isabel Sulub al frente se presentó en el Congreso el 10 de diciembre de 2019 y el 4 de febrero de 2020. Asistí a la primera de estas reuniones como observadora y acompañando a los dignatarios. De la transcripción de la grabación de la sesión he extraído sus declaraciones. Agradezco a Marcos Chan Poot, quien realizó la traducción de las intervenciones de los ‘dignatarios’. Del segundo encuentro, que repitió las demandas, puede leerse en <https://www.porestonet.net/2020/02/13/crece-inconformidad-contraelinmaya/>

¹² La compensación es un pago mensual de 500 pesos que el gobierno del Estado de Quintana Roo, a través del Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA), entrega a los dignatarios mayas.

¹³ El INMAYA fue creado en 2017, a partir del Decreto 076, que modificó la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígenas del Estado de Quintana Roo, de 1998

compensación mensual, explicaron que se trataba de una venganza del INMAYA con quienes habían apoyado la participación de Don Isabel Sulub en la ceremonia de entrega del Bastón de mando al recién elegido presidente Andrés Manuel López Obrador. Como vimos, los que quedaron al frente de Gran Consejo Maya usaron también ese argumento y lo reforzaron con el criterio de que su participación implicaba un involucramiento en asuntos políticos que los mayas macehuales no aceptan. Según explicó Don Isabel durante la reunión, tanto el retiro de la compensación a los ocho dignatarios, él mismo incluido, como su destitución del Gran Consejo Maya, obedecían a una venganza de Delta Moo Arriaga, la presidenta del INMAYA. Al parecer, la actual dirección del INMAYA participó directamente en las acciones que llevaron a la destitución de Don Isabel Sulub¹⁴ pues el General no era ya funcional a sus pretensiones políticas.

Entre los argumentos a los que apelaron para explicar porqué estaba mal la destitución de Don Isabel así como la composición de la nueva directiva, añadieron que las leyes implícitas en el sistema de cargos indican que un General no puede ser destituido, a menos que se trate de algo muy grave. Además, el grupo de doce ‘dignatarios’ presentes en la reunión en el Congreso del Estado hizo una crítica a los nuevos directivos del Consejo Maya pues ellos “son personas que no saben rezar, solo están perjudicando al Centro Ceremonial”. En varias ocasiones, hicieron alusión también a la falla de parte de los diputados, candidatos políticos e incluso el Gobernador, en cumplir sus promesas. Cito varias de las expresiones que la refieren:

“Cuando los diputados nos pidieron apoyo para poder asentarse como “Morenas”¹⁵, los apoyamos. Ahora estamos pidiendo de su apoyo como cuando ellos necesitaron de nosotros.” “¿Qué ganamos entonces? Nosotros estamos votando por ellos calculando que tengamos en dónde apoyarnos, no es para que nos estén pisoteando.”.

De manera más amplia, Don Silverio Pat, cabo de Cruz Parlante, ahondó en el asunto:

Otro punto que vamos a tratar, pues señores la verdad es una gran vergüenza con burlas que nos traen y nos hacen los gobiernos, recuerden muy bien que no sólo cuando ellos necesiten ocupar su cargo; y así sólo nos necesiten a nosotros y que te digan que tú eres el “Gran hermano”.¹⁶ Ahí sí quieren venir hasta a abrazarte en

¹⁴ En particular los dignatarios del Centro Ceremonial Cruz Parlante comentan que la destitución ocurrió de forma tramposa, organizando una reunión en la que solamente participaron los partidarios de la destitución, quienes fueron llevados en transportes rentados por el INMAYA a Chancá Veracruz y que por tanto no fue algo discutido entre todos sino la imposición de solo una parte favorecida por el propio Instituto.

¹⁵ Se refiere con “morenas” a los integrantes de Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).

¹⁶ En diciembre de 2016, el gobernador Carlos Joaquín González recibió el nombramiento de *Nojoch Jalach Winik Maya* (Gran Hermano Gobernante Maya). Se trata de denominaciones que no existen en el sistema de cargos de los macehuales, pero que se instituyen para dar apariencia de legitimidad a la relación del Estado con las comunidades macehuales. Estas denominaciones están atravesadas por las mimas lógicas que estamos analizando.

ese momento. Y cuando ganen u ocupen sus puestos ya ni van a querer mirarnos.”
¿Por qué, para qué servimos nosotros a ellos? Esto ya es como si fuéramos unas mascotas al lado de ellos que sólo a la hora de las votaciones somos útiles, pero cuando todo termina ya ni quieren vernos...”

Estas palabras revelan que comprenden bien el juego del clientelismo político¹⁷, tanto como la falta de voluntad de parte de la clase política en corresponder a sus compromisos. Entienden justamente que de lo que se trata es de la realización de promesas que no serán cumplidas. El clientelismo no es, si tomamos seriamente las palabras de Don Silverio Pat, sólo la retribución de apoyo político con recursos particulares y acotados, sino la promesa incumplida de dicha retribución. En mayo de 2018 en Chumpón, atestigüé una de las visitas que los políticos locales suelen hacer a los Centros Ceremoniales ofreciendo beneficios particulares a cambio del voto. En aquella ocasión, mientras observaba los regalos de playeras y la sesión de fotos que el político en cuestión realizaba a las afueras de la Iglesia acompañado por algunos dignatarios, se me acercó un señor para decirme: “A los políticos les mentimos porque no creemos en ellos; siempre prometen y nunca cumplen. Y como ellos mienten, nosotros mentimos. Les decimos que vamos a votar por ellos, y luego votamos por quien queramos.”¹⁸

En sus palabras, muy semejantes a muchas otras que he escuchado durante mis estancias, es posible atisbar dos ideas fundamentales. La primera es la falta de credibilidad sobre las promesas de la clase política; no hacia partidos políticos particulares sino hacia los políticos en general. La segunda, que hay estrategias diversas que desarrollan como colectivo para lidiar con la intromisión estatal. En ocasiones, como en la anécdota anterior, pretenden seguir (sin hacerlo) la dinámica impuesta por los políticos. En otras, como se aprecia en las palabras de Don Silverio Pat, reclaman el cumplimiento de los compromisos y evidencian el utilitarismo y la manipulación que se expresa en el incumplimiento de las promesas. Una tercera estrategia es dislocar la lógica de la inversión, al aceptar los apoyos de dinero y materiales para los Centros Ceremoniales sólo en condición de regalos desinteresados. Es lo que cuenta Don Isabel Sulub que hizo cuando Delta Moo llegó a ofrecerles la reparación del techo de la Iglesia del Centro Ceremonial de Cruz Parlante: “Si está en tu voluntad ayudarnos, eso no está mal”, le dijo. En su frase y en el relato que hizo de los sucesos, está implícito que acepta la ayuda, pero sin la obligación que el intercambio establece de retribuir lo recibido. Como tal estará

¹⁷ El clientelismo es entendido aquí como un mecanismo de fines utilitarios que pretende imponer una dinámica de patrón y cliente en las relaciones entre un grupo en el poder y múltiples actores sociales con incidencia en la vida política. Para profundizar en las diferentes posturas analíticas respecto al clientelismo, ver Hernández 2006 y Combes 2011.

¹⁸ Diario de campo, 6 de mayo de 2018

dislocada y no participará de la lógica del intercambio en la que a un don corresponde una obligación de devolución.¹⁹

La participación de algunos Jefes mayas en las dinámicas clientelares del Estado

Las estrategias que muchos mayas macehuales ponen en funcionamiento para enfrentar las intenciones clientelares de los agentes estatales no deben pensarse, sin embargo, como absolutas. Algunos mayas macehuales están dispuestos a participar en el juego político con los términos impuestos por el Estado, en particular aquellos que tienen un rango más alto en la jerarquía de la organización social.²⁰ Esto se evidencia al integrar instituciones creadas desde la jurisdicción estatal, como el propio Gran Consejo Maya, y operar con sus propias dinámicas. Se trata en cierta medida de una necesidad. Una vez que estas instituciones son creadas, con las pretensiones injerencistas del Estado, son aceptadas por algunos líderes dispuestos a ser parte de ellas como una forma de participar de la vida política. Al hacerlo, legitiman la existencia de la institución, que ciertamente funciona como puerta de entrada a una participación política de mayor alcance, pero también en una permanente fuente de conflictos.

Se generan por una parte disputas internas en esas instituciones. En el caso del Gran Consejo Maya, la disputa entre dos facciones internas condujo a la destitución de Don José Isabel Sulub y a la integración de una nueva directiva. Gabino Cruz se mantuvo como secretario y Simón Caamal Noh se integró como Presidente. El Gran Consejo Maya está integrado, estructuralmente, por los Generales y los Patrones de los cinco Centros Ceremoniales pero en este caso, esa estructura fue violentada al incorporar como Presidente a Simón Caamal Noh, cuyo cargo en el Centro Ceremonial al que pertenece, Chumpón, es de sargento.

Estas disputas están siempre impactadas por alianzas realizadas con actores políticos externos. A la vez, el hecho de aliarse con uno u otro actor político foráneo, es utilizado como argumento a nivel discursivo por las facciones en conflicto, casi siempre para demeritar las intenciones del grupo contrario. Un ejemplo de ello es la acusación a Don Isabel Sulub de haber participado en la entrega del bastón de mando a Andrés Manuel López Obrador pues ello violaba la autonomía del pueblo maya. Sin embargo, el grupo de doce ‘dignatarios’ que acudió al Congreso del Estado el 10 de diciembre de 2019 con Don Isabel Sulub al frente, demandó nuevamente el 4 de febrero de 2020 la eliminación del Gran Consejo Maya “al considerar su creación como un medio de

¹⁹ Como Marcel Mauss (1966[1950]) demostró con varios casos de estudio y examinando las posibles variantes, el intercambio presupone siempre una obligación de dar y recibir, y de entrar por tanto en una relación contractual.

²⁰ Llamo Jefes a las figuras de más alto rango dentro de la jerarquía, el General y el Patrón, para distinguirlos del resto de los ‘dignatarios’, que son todos aquellos que tienen algún cargo (incluyendo a los soldados).

controlar a los guardianes de Centros ceremoniales e Iglesias Tradicionales para fines políticos”.²¹

Tan temprano como el 14 de diciembre de 2019, cuatro días después de la primera visita del grupo de Sulub Cimá y sus acompañantes al Congreso del Estado, la fracción de Simón Caamal Noh y Gabino Cruz Yeh, empleó el mismo argumento para contrarrestar la realización de los Acuerdos tomados en dicha reunión: “Nosotros estamos con los legítimos generales, comandantes y sacerdotes de los diferentes centros ceremoniales y no estamos de acuerdo que se quieran pisotear nuestros derechos y se quiera desaparecer el Gran Consejo Maya”, dijo Gabino Cruz. Y agregó: “ni el presidente, ni el gobernador, ni el congreso, ni el INMAYA pueden decidir sobre los usos y costumbres que se siguen en los centros ceremoniales”.²² Estas acusaciones, que son dirigidas tanto a la fracción contraria al interior del Consejo Maya como a aliados que apoyan a uno y otro, expresan una disputa que tiene raíces históricas. En varias ocasiones de la historia *cruso’ob*, ha emergido el conflicto entre líderes que han intentado negociar con el gobierno y líderes que se han negado a hacerlo, invocando a una autonomía estricta. La autonomía es aún, en un nivel discursivo, un valor al que se apela y su contrario, prestarse a manipulaciones de actores externos, es socialmente sancionado como negativo. Veremos más adelante los efectos de estas concepciones.

El problema de los Jefes que trabajan para las instituciones estatales visto desde el sistema de alteridad de los mayas macehuales

Como vimos, los mayas macehuales no conciben las relaciones con el Estado como recíprocas. Las razones para ello derivan probablemente de la experiencia de décadas de una relación marcada por los intentos del Estado de penetrar en las áreas de decisión de las comunidades macehuales y de las concepciones propias sobre la construcción de la vida social. Para comprender la manera en que los macehuales conciben esta relación es necesario observar la posición que los políticos y los agentes estatales ocupan dentro de su sistema de alteridad, que fue conformándose en su devenir histórico desde su constitución como pueblo en la segunda mitad del siglo XIX.

Los mayas macehuales consideran a los políticos y los agentes estatales en general como *ts’ules*, *ts’ulo’ob* en maya, que puede traducirse como “extranjero”. *Ts’ul* es una categoría amplia que se establece en primer lugar con base en la diferencia con los foráneos. Ya en el Siglo XIX, en las décadas anteriores al comienzo de la guerra, macehual y *ts’ul* eran las categorías sociales que permitían establecer diferencias, a través del criterio de la distancia social. Los *ts’ules* eran, en aquel entonces, fundamentalmente yucatecos, es decir, españoles, criollos o mestizos, que coincidían tendencialmente con la

²¹ <https://quintopoderqrp.com/2020/02/09/piden-dignatarios-mayas-investigar-a-inmaya/>

²² <https://cambio22.mx/continuan-los-conflictos-politicos-dentro-del-gran-consejo-maya/>

categoría legal de ‘vecino’ (Gabbert 2000: 2-3). En el documento fundador del movimiento religioso conocido en la historiografía como el Culto de la Cruz, el alzamiento armado es leído en términos del momento de una insurrección de los macehuales contra los ts’ules.²³ Varios diferenciadores, como el vestido, los apellidos, la lengua y el estatus social (macehual también solía sustituirse por *otsil*, “pobre”, Gabbert 2000: 3) podían indicar la distancia social. Durante la Guerra Social, los ts’ules ocuparon tendencialmente la posición de enemigos, sin que ello implicara que la división era tajante o que pasaba por líneas raciales.²⁴ Como Villa Rojas observó años más tarde durante su estancia en Tusik en 1936, uno de los pueblos que realizaba sus guardias ceremoniales en Tixcacal Guardia, “...los descendientes de blancos que por tres generaciones han crecido en Quintana Roo como miembros del grupo aborígen, son considerados de la misma calidad de macehualoob” (Villa Rojas 1987[1945]: 274).

En la cartografía de la alteridad humana que presenta Villa Rojas (*ibidem*), los ts’ules ocupan la posición de los hombres de ciudad, “con idioma, costumbres y traje distintos.” Además, “para el indígena, el *ts’ul* es su enemigo natural, considerándolo, además, como hipócrita y falso; en ocasiones se dice que “esto no es palabra de *ts’ul*” para dar a entender que [no] se nos está mintiendo.” (Villa Rojas 1987 [1945]: 274). Actualmente, *Nojoch Ts’ul* y *Chan Ts’ul* son dos de los puestos públicos que conforman el sistema de cargos temporales. Éstos se nombran para la realización de las fiestas dedicadas a la Cruz y a los santos en los Centros Ceremoniales. Estos cargos que entran en vigor para la organización de las celebraciones rituales tuvieron su origen en los roles del personal de las haciendas yucatecas del siglo XIX. Muchos de los mayas que se incorporaron al territorio rebelde durante la Guerra Social, trabajaban en dichas haciendas y de allí tomaron las denominaciones. Villa Rojas los traduce de la siguiente forma: *U nohoch dzulil ixtancia*, “Gran señor o dueño de la hacienda” y *U chan dzulil ixtancia*, “hijo o joven señor de la hacienda” (Villa Rojas 1987[1945]: 372).

La apropiación del término *ts’ul* refleja sin duda su posición en la cartografía del sistema de alteridad de los mayas *cruso’ob*. Actualmente, los *Nojoch Ts’ul* son los responsables de un *makan*, literalmente “enramada”. *Makan* se refiere a las casas donde los grupos de trabajo sacrifican los cerdos que se ofrendan para las fiestas y son consumidos por todos los participantes en el *matan*.²⁵ Los *Nojoch Ts’ul* tienen a su cargo la organización del grupo y son fundamentales para hacer posible la logística de las fiestas. Económicamente tienen la capacidad de aportar lo necesario (lo más probable es que

²³ Proclama de Juan de la Cruz (Bricker 1989: 348).

²⁴ Es importante apuntar, como hace Gabbert, que no se trata de que una población con una auto-adscripción étnica comenzara una guerra donde la etnicidad constituyera el marcador diferencial; dicha auto-adscripción se desarrolló más tarde durante el transcurso de la misma (Gabbert 2000: 2).

²⁵ “Préstamo, dádiva, regalo” (Barrera Vázquez 1980: 505). Es el consumo colectivo de la comida que es primeramente rezada en la Iglesia y posteriormente repartida entre todos los participantes.

tengan un trabajo además del de la milpa, que les permite una mayor solvencia económica), pero todo lo que poseen es utilizado en función de la fiesta. Incluso cuando se matan los cerdos, se queda sólo con una pequeña parte y el resto es repartido a todos los participantes sin distinción. Un *Nojoch Ts'ul* entonces asume, temporalmente, el desenvolvimiento económico de un *ts'ul* (de un foráneo adinerado) pero su labor implica, una vez coordinado el grupo y ejecutados los gastos, redistribuir las ganancias. Aviña Cerecer (2007), en una descripción etnográfica de la fiesta del Centro Ceremonial de Chumpón, comenta que el *Nojoch Ts'ul* es el líder económico porque solo de esta manera puede ser Jefe de grupo de la fiesta, y lo relaciona con la posición del Gran Padre Espía (descrito por Aldherre (1869)) durante la guerra y cuya labor era obtener información del exterior, algo que hacía a través del establecimiento de relaciones comerciales. La posición del *Nojoch Ts'ul* puede entenderse entonces en términos de la asimilación de una función que inicialmente, durante los primeros años de conformación de la sociedad *cruso'ob*, era atribuida a yucatecos propietarios de haciendas y que se empezó a utilizar entre los macehuales como una posición fundamental para el desarrollo de la fiesta que reconocía la necesidad de la solvencia económica. Esta capacidad es sin embargo, a la vez que reconocida, devuelta al grupo a través de la redistribución de los bienes. La lógica del *ts'ul* es apropiada y además transformada en el proceso de incorporación de la alteridad en el que se inserta.

Lo importante de la manera en que, en el devenir histórico, la figura del *ts'ul* fue asimilada en la vida social de los mayas macehuales es que esta indica el reconocimiento de la necesidad de acceso a los recursos que usualmente se consideran atribuciones de los foráneos.²⁶ El sostenimiento mismo de la vida macehual requiere de recursos materiales y de la capacidad de manejo de los mismos. Sin embargo, tal manejo de los recursos conlleva una obligación de redistribución, o sea debe estar sometido a los principios de redistribución y reciprocidad que hacen posible la circulación de los bienes.

La redistribución es un principio fundamental de la vida macehual. Los recursos individuales son con frecuencia redirigidos a la vida ritual. Incluso los 500 pesos que reciben por concepto de compensación, son utilizados para cumplir los compromisos rituales.²⁷ Los jefes, por otra parte, no tienen un status económico particular ni se benefician de las ganancias que la Iglesia recibe en ocasiones por encargos de misas y otras celebraciones religiosas. Esto es algo que ya Villa Rojas había apuntado en su etnografía. Pedro Pascual Barrera, quien era el Patrón de la Cruz cuando Villa Rojas vivió en Tusik en 1935, era un señor mayor y el único que no trabajaba sino que era mantenido

²⁶ Que una de las dicotomías de la diferenciación entre mayas macehuales y *ts'ules* sea la que identifica como *otsilo'ob* ("pobres") a los macehuales y como ricos a los *tsu'les* (foráneos, extranjeros) es ilustrativa en este sentido.

²⁷ Por ejemplo, un *Nojoch Máak* en Chumpón me contaba que con los 500 pesos que acababa de recibir compraría un marranito para ofrecerlo en la fiesta, pues ya había hecho la 'promesa' (Diario de campo, 11 de mayo de 2018).

con el dinero adquirido por el pago de misas especiales solicitadas para pedir la intervención divina para alguien en particular o como expresión de devoción (Villa Rojas 1987[1945]: 346). El resto de los jefes debían trabajar su milpa como cualquiera. Así es en la actualidad, con la diferencia de que las fuentes de ingresos se han diversificado e incluyen también el trabajo forestal, la confección y venta de hamacas y la contratación en el sector turístico. El caso de los jefes que pasan a formar parte de las dinámicas estatales al integrar sus instituciones escapa a esos imperativos, y con frecuencia son criticados por obtener beneficios particulares que no llegan al grupo. Los integrantes del Gran Consejo Maya han entrado sin duda en dicha dinámica. La existencia de una conciencia de la diferencia social predominante respecto a la alteridad, hace que los macehuales que deciden entrar al juego de la política tal y como lo hacen los ts'ules, sean vistos como un peligro latente para el grupo. Las consecuencias sociales son que en algún momento sufran los efectos del descrédito social. Para evidenciar esto, exploraré brevemente la posición de los jefes entre los mayas macehuales.

La posición y el status de los Jefes

Vale la pena analizar cuál es la posición de los Jefes dentro del sistema de cargos maya macehual, qué tipo de autoridad ejercen y cómo esta es afectada o no por la participación en una entidad como el Gran Consejo Maya o en actividades de representación política para los partidos políticos. El sistema de cargos de los mayas macehuales está conformado por una estructura jerárquica que va desde el general hasta el soldado, y paralelamente conformada por el patrón (máxima autoridad religiosa) y los rezadores. Son el general y el patrón quienes generalmente tienen acceso a posiciones de poder legitimadas por las Instituciones del Estado, aunque en algunas ocasiones, personas de menor rango en la jerarquía pueden también ocupar estas posiciones. Es a ellos a quienes denomino Jefes, para distinguirlos del resto de los 'dignatarios' que, por la naturaleza del sistema de cargos, son todos los miembros de la Iglesia. Por ocupar los puestos más altos de la jerarquía, sus posiciones suelen ser más estables. Según las normas del grupo, tanto el general como el patrón deben permanecer en sus cargos hasta la muerte o hasta que la vejez los imposibilite cumplir sus deberes. Estas normas existen sobre el supuesto de que a un nivel superior en la jerarquía le corresponde un mayor tiempo de experiencia en el servicio y por tanto el conocimiento de las disposiciones rituales y las costumbres. Sin embargo, en la práctica, la destitución de un general es más frecuente de lo que pudiera esperarse. Las razones por las que pueden ser destituidos, no ya del Gran Consejo Maya, sino de sus posiciones en el sistema de cargos, reafirman lo que habíamos venido observando hasta este punto. Ellas derivan en gran medida de la relación con actores políticos foráneos.

La primera es en consideración del riesgo que una relación con las instituciones políticas y sus representantes significa para la capacidad de decisión del grupo sobre sus propios asuntos. Hay siempre el peligro de una intromisión demasiado severa en la vida

de las comunidades, en particular de los Centros Ceremoniales y sus ‘dignatarios’. Ello puede verse por ejemplo en los daños que implican los desvíos y el acaparamiento de recursos o en las sanciones como las que se le impusieron a Don Isabel Sulub y sus compañeros que, para muchos ‘dignatarios’ de Cruz Parlante son ilegítimas pues no fueron tomadas por los dignatarios de su propio Centro Ceremonial. La segunda razón por la que estas alianzas suelen verse como negativas es porque conllevan el enriquecimiento de los involucrados o el acceso privilegiado a recursos, beneficiándose del resultado de acuerdos en los que participan de manera individual y sin retribuir al grupo. En la medida en que participan en estas alianzas, los involucrados son percibidos negativamente, y acusados de lucrar con lo que debería ser beneficio de todos. Las ganancias que obtiene la persona en cuestión, no son redistribuidas en el grupo y por tanto escapan a su control. Esto hace que pierdan paulatinamente la autoridad que su cargo les confiere. Aquellos que se han distanciado de tal manera que acaparan recursos para sí mismos como resultado de su involucramiento en el juego político, son vistos como un peligro. Cuando han ido demasiado lejos, son considerados traidores.²⁸ La valoración de negatividad y potencial peligro que implica la relación con los agentes del Estado sigue siendo un elemento definitorio en el juicio que los macehuales hacen de sus autoridades. Junto al enriquecimiento y la ganancia exclusivamente personal que no es redistribuida para beneficio del grupo, una relación demasiado estrecha con los políticos y agentes del Estado es causa de reclamos y comentarios negativos. Este es de hecho un rasgo fundamental de la sociedad macehual que tiene una larga historia. Las figuras iniciadoras de la guerra, Cecilio Chi y Jacinto Pat, encarnan la tensión entre la tendencia a una distancia radical (que en tiempos de guerra significó la renuencia a dialogar o negociar con las autoridades yucatecas) y la tendencia a entablar relaciones de negociación. Jacinto Pat intentó firmar en 1848 un acuerdo con el gobierno yucateco, que contemplaba su designación como Gobernador y Cecilio Chi, unos de los jefes de la insurrección e incluso los hombres de las propias tropas de Pat, desconocieron el tratado (Dumond 2005).

Durante los tiempos del negocio del chicle (décadas de 1920 y 1930), en los que Francisco May se convirtió en un intermediario entre los *cruso’ob* y el Estado mexicano, acusaciones de enriquecimiento y de estar demasiado cercano a los *ts’ules*, le valieron el abandono de sus seguidores y dieron pie a la separación del grupo que fundó el santuario de Tixcacal. (Sullivan 1991, Hostettler 1996) Así mismo, Elmer Ek Ek cuenta (2011: 112) del patrón que fue expulsado de Tixcacal por “malos manejos de los recursos financieros”. Las mismas quejas se repiten hoy respecto a la labor del General de Tixcacal Guardia por haber cedido a la presión del Gran Consejo Maya y apoyar la destitución de Don Isabel Sulub, a la vez que por la sospecha de que su participación en el Gran Consejo Maya implica la obtención de ganancias particulares de las que el grupo no se beneficia.

²⁸ Este es el caso, en la historia, de Francisco May, quien fue abandonado por sus compañeros en 1929, acusado de enriquecerse y de haber entrado en una relación demasiado cercana con los políticos de la época. Actualmente se le recuerda como un traidor (Valentina Vapnarsky, comunicación personal; Sullivan 1991).

En junio de 2020, el General de Tixcacal Guardia Eduardo Be Hoy fue finalmente destituido. Fue una decisión en la que no faltaron las desavenencias ni las quejas. No se trató de una decisión unánime, pero las críticas que estaba recibiendo desde meses antes de su expulsión evidencian la fuerza de la concepción colectiva que sanciona negativamente el involucramiento de las autoridades locales con la política de los tsu'les y la adopción de sus prácticas. La nueva directiva del Gran Consejo Maya se quejó de la decisión tomada por una mayoría de los 'dignatarios' del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia y esgrimió el argumento de que había sido en realidad resultado de la injerencia de uno de los diputados del Congreso de Quintana Roo.²⁹ Consultando a algunos dignatarios de la comunidad de Señor que realizan su servicio en Tixcacal Guardia me comentaron que no tenían idea de las pretensiones del Gran Consejo Maya pero que como dignatarios de Tixcacal tenían todo el derecho a destituir a su General si les parecía que no cumplía sus obligaciones.^{30 31}

Conclusiones

A lo largo del texto, he intentado mostrar las lógicas que estructuran las relaciones que los dignatarios mayas macehuales mantienen con los agentes del Estado de Quintana Roo. El conflicto alrededor del Gran Consejo Maya, tanto en su interior como en su relación con actores públicos externos, sirvió para desarrollar un análisis de las estrategias que los mayas macehuales usan en su relación con los agentes del gobierno de Quintana Roo y sus instituciones. Estas estrategias entran en fricción con la lógica clientelista y representacional de la política en el Estado de Quintana Roo.

El conflicto al interior del Gran Consejo Maya no debe ser entendido únicamente, sin embargo, como resultado del injerencismo del Estado de Quintana Roo en la política interna de los mayas macehuales. Si bien entidades como el Gran Consejo Maya obedecen a las dinámicas de dicho injerencismo, este funciona con la participación de Jefes mayas, en particular de aquellos que el Gran Consejo Maya prevé en su estructura. Se trata de una posibilidad para los mayas macehuales de participar en la vida política de la región, pero constituye una posición peligrosa pues en esa participación, los Jefes pueden ser capturados en las dinámicas relacionales de la clase política. El devenir de entidades, como el Gran Consejo Maya, se instituyen para acaparar la capacidad de representación

²⁹ La carta puede consultarse en <https://cambio22.mx/continuan-los-conflictos-politicos-dentro-del-gran-consejo-maya/>

³⁰ Conversación telefónica (28 de junio 2020) con un sargento y un comandante de Señor.

³¹ El hecho de que el Consejo Maya solo pueda ser conformado por autoridades de los Centros Ceremoniales, hace todavía más complejo el asunto, como en este caso. La doble condición de autoridad de un Centro Ceremonial y membresía en el Gran Consejo Maya, impone así una camisa de fuerza a la acción local de los centros ceremoniales.

de los mayas macehuales, y está marcado por disputas internas, como la que recientemente llevó a la destitución de Don José Isabel Sulub Cimá y a la instauración de una nueva directiva. Dichas disputas pueden entenderse como luchas internas de poder, pero también deben ser observadas desde los principios que rigen la vida macehual. O sea, a partir de cómo son percibidos por los demás ‘dignatarios’, que conforman el resto de la membresía de la Iglesia maya macehual.

Analizar el sistema de alteridad de los mayas macehuales permitió observar que la figura del *ts’ul* es concebida como incapaz de participar en relaciones de reciprocidad. Sin embargo, en el devenir histórico fue incorporado a la vida social por su capacidad de obtener y manejar recursos, de forma que sean siempre devueltos a la vida colectiva, en particular, durante las celebraciones rituales. Cuando esta capacidad de obtener y manejar recursos no es complementada con la necesaria redistribución, los Jefes en esta posición son percibidos negativamente. Esto es lo que ha sucedido por ejemplo con el General de Tixcacal Guardia a partir de su participación en el Gran Consejo Maya, y sucede en general con aquellos que participan de la política estatal pues dicha participación siempre implica el peligro de ser capturados en las dinámicas del inversionismo político y la búsqueda del beneficio personal. Podría decirse que aquellos que participan en la política estatal corren el peligro de volverse *ts’ules*. Para los macehuales, las concepciones de reciprocidad y redistribución, en particular esta última, implican una exigencia tácita de sus propias autoridades de evitar los peligros que implican la relación con los agentes estatales. Esta relación puede siempre involucrar perjuicios a la vida comunitaria, así como comportamientos por parte de los Jefes que son sancionados incluso con la destitución y el desconocimiento de su autoridad.

En suma, los mecanismos que entran en funcionamiento a nivel colectivo dificultan la estabilidad y la sostenibilidad de las instituciones “mayas” creadas por el Estado quintanarroense. Ello se debe por una parte a que la intervención estatal genera disputas por el poder y los beneficios al interior de dichas instituciones, pero también a que sus miembros están sujetos al escrutinio colectivo y a las exigencias de su comunidad. Siendo miembros del sistema de cargos, deben responder a los principios de la vida colectiva en sus comunidades, al margen de sus posiciones en una institución estatal, o de su vínculo con los actores políticos estatales. Sea el Consejo Supremo Maya (antecesor directo del Gran Consejo Maya), El Gran Consejo Maya, o el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA), toda institución estatal enfrenta, tarde o temprano, una crisis de funcionamiento.

A pesar de los evidentes daños que el intervencionismo estatal ha provocado sobre la autonomía del pueblo macehual, las concepciones y mecanismos que hemos analizado constituyen un espacio de contestación y contienen la posibilidad latente de revertir, en alguna medida, sus terribles efectos. Responden a una estrategia de acción colectiva en la que hay una atención permanente a los peligros latentes de una relación demasiado estrecha con los actores estatales y sus instituciones. Dicha estrategia se explicita en la crítica directa a dichas instituciones, que en varios momentos ha conducido a su

desaparición, como sucedió ya con el Consejo Supremo Maya y que actualmente es reconocible en los desacuerdos y los pedidos de desaparición del Gran Consejo Maya por parte de un grupo de ‘dignatarios’. Se explicita también en la continua vigilancia sobre los que ocupan los cargos más altos y por ello tienen espacios de poder en la política estatal. Respecto a ellos, se ejecutan mecanismos de corrección que pueden llegar a la destitución si es necesario. En un contexto de sostenido intervencionismo estatal, el pueblo maya macehual continúa así, defendiendo en la práctica su irrevocable derecho a un modo de vida regido por sus propias concepciones.

Bibliografía

- Aldherre, Frederic, 1869. "Los indios de Yucatán". *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República mexicana*, segunda época. V. I.
- Avilez Tax, Gilberto, 2010. *Radiografiando la autonomía de los herederos de la Cruz Parlante: de la autonomía crucoob a los derechos "indigenistas"*. Tesis de Maestría en Ciencias Políticas y Humanidades, Universidad de Quintana Roo.
- Aviña Cerecer, Gustavo, 2007. "Santísima Cruz-Yaaxché: Ejercicio de la territorialidad entre los mayas maceuales del estado de Quintana Roo. México", *Antropología y simbolismo* 105-128.
- Barrera Vázquez (director), 1980. *Diccionario Maya Cordemex*. Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán.
- Bricker, Victoria, 1989. *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Buenrostro-Alba, Manuel
2013. "Cambios constitucionales en materia indígena en la península de Yucatán. El caso de los jueces tradicionales mayas de Quintana Roo, balance, logros y retos". *Nueva antropología* 26(78): 63-86.
2015. "Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante". *LiminaR* 13(2): 110-121. <https://doi.org/10.29043/liminar.v13i2.396>
- Combes, Hélène, 2011. "¿Dónde estamos con el estudio del clientelismo?". *Desacatos*, 36: 13-32
- Dumond, Don E., 2005. *El machete y la cruz: La sublevación de campesinos en Yucatán*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.
- Ek Ek, Elmer Armando, 2011. *Tixcacal Guardia. La dinámica del poder local en un espacio religioso*. Tesis de licenciatura en Antropología social. División de Ciencias Sociales Económico Administrativas, Universidad de Quintana Roo.
- Gabbert, Wolfgang, 2000. *Violence and Ethnicity in the Caste War of Yucatan*. Prepared for delivery at the 2000 meeting of the Latin Institute, Free University, Berlin.
- Hernández Muñoz, Edgar, 2006. "El clientelismo en México. Los usos políticos de la pobreza". *Espacios públicos*. Universidad Nacional del Estado de México, 9(17): 118-140

Hostettler, Ueli, 1996. *Milpa Agriculture and Economic Diversification. Socioeconomic Change in a Maya Peasant Society of Central Quintana Roo, 1900-1990s*. Tesis de Doctorado. Universidad de Berna, Suiza.

Mauss, Marcel, 1966[1950]. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Cohen & West Ltd, London

Rosales González, Margarita y Genner de Jesús Llánez Ortiz, 2003. La defensa y la transformación de un legado. Organizaciones indígenas en la península de Yucatán. En *Los investigadores de la cultura maya*, 11, Tomo II, Universidad Autónoma de Campeche

Sullivan, Paul, 1991. *Conversaciones Inconclusas: Mayas y Extranjeros entre dos Guerras*. Barcelona: Guedisa.

Villa Rojas, Alfonso, 1987[1945]. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Recursos digitales

2019, 25 de febrero. General Maya recibe trato especial de AMLO
<http://www.periodistasquintanaroo.com/principales/general-maya-recibe-trato-especial-amlo/>

2019, 12 de febrero. Conferencia de prensa de la nueva directiva del Gran Consejo Maya
https://www.facebook.com/watch/live/?v=329710067648366&ref=watch_permalink.

2020, 13 de febrero. Crece inconformidad contra el INMAYA
<https://www.poresto.net/2020/02/13/crece-inconformidad-contra-el-inmaya/>

2020, 23 de julio. Continúan los conflictos “políticos” dentro del gran Consejo Maya
<https://cambio22.mx/continuan-los-conflictos-politicos-dentro-del-gran-consejo-maya/>

Documentos legales

Ley de Derechos, Cultura y Organización indígena del Estado de Quintana Roo, 1998

Decreto 076, 2017. Por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley de Derechos, Cultura y organización indígena del Estado de Quintana Roo.
<https://qroo.gob.mx/sites/default/files/unisio2019/09/Decreto%20de%20creaci%C3%B3n%20INMAYA.pdf>

Hilda Landrove Torres Maestra en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Actualmente cursa el Doctorado en el mismo programa. Sus áreas de interés son la antropología política, la historia y antropología de los pueblos indígenas y la antropología del arte. Ha publicado y presentado en diversos eventos sobre estos temas. Su investigación se centra en la acción política del pueblo maya macehual de la zona de Quintana Roo, en México, a través de documentación histórica y etnográfica. Es actualmente miembro de la College Art Association (CAA) y co-coordinadora del proyecto PAPIIT Laboratorios de historia Indígena contemporánea. Dentro de este proyecto, desarrolla un proyecto de coproducción histórica de memoria local en colaboración con actores locales.

Migración, familias transnacionales y vejez en la experiencia mayayucateca en Yucatán

Adriana Cruz-Manjarrez

Resumen: Este artículo discute el impacto de la migración internacional en la población adulta mayor en Yucatán. Se presentan cinco estudios de caso de veintitrés entrevistas a profundidad realizadas a familias transnacionales. En este estudio encontramos que los padres y madres envejecidos que tienen hijos emigrados en California desarrollan un sentido de bienestar y calidad de vida positivo con base en el sostenimiento de redes familiares transnacionales e intergeneracionales, los trabajos del cuidado realizados por la parentela local, y el envío de remesas para el mejoramiento del patrimonio familiar. El análisis de las redes comunitarias y el activismo grupal transnacional, en beneficio de los adultos mayores que no tienen hijos emigrados internacionales, revela grandes desigualdades sociales y económicas entre una parte de la población adulta mayor que tienen hijos emigrados en California y otra que no.

Introducción

Desde el último cuarto del Siglo XX, miles de padres y madres en México han visto emigrar a sus hijos a Estados Unidos en la búsqueda de oportunidades laborales para satisfacer las necesidades familiares de vivienda, salud, educación y alimentación. Durante los años de separación familiar entre Estados Unidos y México, los padres y las madres no sólo han envejecido y visto crecer a sus nietos en ambos países, sino que además han tenido que adaptarse a un nuevo escenario familiar.

El propósito de este artículo es describir y analizar el impacto social y económico de la migración internacional en la experiencia de los adultos mayores que residen en Yucatán y que tienen hijos emigrados en California. El trabajo se desarrolla en tres partes. En la primera revisamos estudios prominentes sobre migración, familias transnacionales y vejez. En la segunda examinamos las dinámicas familiares entre abuelos, padres, y nietos sugiriendo que los trabajos del cuidado y las remesas impactan positivamente el bienestar social y económico de las personas mayores en Yucatán. En la tercera y última parte examinamos cómo el activismo, el trabajo comunitario y las remesas colectivas, que ofrecen los migrantes a los adultos mayores que no tienen hijas o hijos emigrados en Estados Unidos, visibilizan las desigualdades sociales y económicas en un sector de la población adulta mayor en Yucatán.

Metodología

Este estudio investiga los impactos sociales y económicos de la migración internacional en la experiencia de los adultos mayores que residen en Yucatán y que tienen hijos emigrados en California. El análisis es de corte cualitativo y se basa en un enfoque etnográfico¹. En 2017, se realizó trabajo de campo en dos pueblos del sur de Yucatán: Peto o ‘*Peet uj*’ en lengua maya que quiere decir “Corona de luna”, y Oxkutzcab, que tiene dos significados “Tierra o Lugar de tres pavos monteses” y “Lugar del Ramón [Ox], del tabaco [k’utz] y la miel [cab]”. Realizamos 11 entrevistas en total a profundidad a adultos mayores, de las cuales sólo retomamos cinco en este trabajo. Los nombres utilizados en este trabajo son seudónimos.

Para conocer la situación en la que se encuentran las personas mayores en Peto y Oxkutzcab entrevistamos al personal del INDEMAYA (Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estados de Yucatán), del DIF (Sistema Nacional del Desarrollo Integral para la Familia), y a funcionarios de la presidencia municipal y a docentes de educación básica. En Peto realizamos trabajo etnográfico en la Estancia Thomas Gowing A.C. la cual se construyó inicialmente para atender a los adultos mayores de la comunidad.

En este trabajo retomamos la definición de adulto mayor de la ONU (ONU, 2015) que define a este con base en un criterio etario. Una persona envejece o se convierte en adulto mayor cuando cumple 60 años de edad. En México esta definición la utiliza el Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM, 2020) y otras instancias gubernamentales como la Secretaría de Salud y el DIF con el fin de establecer una categoría institucional que facilite la sistematización de información de esta población y dirija programas de atención social a este sector. De aquí en adelante nos referiremos a los adultos mayores de esta región de Yucatán como los “abuelitos o abuelitas” dado que son los términos en español que se utilizan en el sur de Yucatán.

A continuación, presento una revisión de estudios prominentes sobre migración, familias transnacionales y vejez.

Migración, familias transnacionales y vejez

Hacia finales de la década de los noventa, las investigaciones sobre migración y familia abrieron un nuevo campo de discusión teórica y metodológica: las familias transnacionales. En el contexto de las migraciones a escala global, se les reconoció como una nueva formación social (Parreñas, 2005) y se les definió con base en las relaciones familiares económicas, afectivas, y sociales que trascienden las fronteras nacionales.

¹ Este trabajo se deriva del proyecto *Transnational Processes and Practices of Return Migration: Indigenous Yucatec Maya across Borders and Generations*, dirigido por la Dra. Adriana Cruz-Manjarrez de la Universidad de Colima y la Dra. Patricia Baquedano-López de la University of California Berkeley. La investigación fue financiada por UC-Mexus Conacyt (2017-2019).

Desde entonces, diversos estudiosos se han enfocado en analizar las formas en que las familias se adaptan y encuentran estrategias para estar conectadas a la distancia. También han examinado cómo los integrantes de estas familias producen nuevos sentidos de pertenencia a la familia (Herrera, 2016), cómo las relaciones y los vínculos familiares se reconfiguran en la distancia (Parella, 2007), y cómo se generan relaciones asimétricas entre los miembros de la familia en los países de destino y de origen (Arias, 2013; Hondagneu-Sotelo, 1994).

La diversificación en la composición familiar ha sido un tema central de estos estudios. A partir de la separación familiar se ha documentado que existen familias transnacionales donde los padres o las madres, o ambos son migrantes y los hijos y/o la esposa se quedan en el lugar de origen. En este sentido, Montes de Oca et al. (2008) propusieron el concepto de hogares donas para referirse a las familias que están conformadas por abuelos y nietos en los lugares de origen. Como resultado de las políticas migratorias estadounidenses y de los cambios inesperados en la vida familiar transnacional, desde la década del 2000 se ha registrado un incremento de familias de estatus legal mixto—indocumentados, residentes legales en Estados Unidos y México, y ciudadanos mexicanos o estadounidenses—en el lugar de origen o de destino, o en ambas localidades (Boehm, 2012; Cruz-Manjarrez & Baquedano-López, 2019; Dreby, 2010). Por su parte Ariza (2014) ha utilizado el concepto de familia multilocal transnacional para señalar que existen familias nucleares migrantes que residen en distintas localidades y que entre ellas se mantienen unidas en la distancia y con la familia extensa en el lugar de origen.

En su estudio sobre los poblanos migrantes que residen en Los Ángeles, D'Aubeterre (2007 en Ariza 2014, 16) documentó diferentes tipos de organización familiar y no familiar residencial: grupos masculinos con o sin parentesco, grupos co-residentes de familias nucleares con o sin parentesco, grupos de familias nucleares conyugales o extensas emparentadas, y hogares nucleares conyugales. En 2013, Arias estudió las jefaturas femeninas encabezadas por mujeres migrantes retornadas en el lugar de origen en México que tienen hijos en Estados Unidos y México, y Cruz-Manjarrez (2018a) realizó una investigación sobre las jefaturas femeninas en familias extensas transnacionales entre los mayas yucatecos que residen en California. En estos dos últimos estudios se destaca el papel de las madres migrantes como únicas proveedoras y los retos parentales que enfrentan como jefas de familia.

El tema de los arreglos familiares también ha sido central en el estudio de la vida familiar transnacional. Se entiende por éstos a los acuerdos a los que llegan los migrantes con sus familiares en los lugares de origen en virtud de las múltiples necesidades y proyectos familiares que surgen de la separación familiar que puede ser de años e incluso décadas. Entre los arreglos están el cuidado de los hijos, a veces las esposas, y los abuelos; la administración de las remesas; y la gestión del patrimonio familiar que tiene que ver con la (re)construcción de una casa, la compra de terrenos, o la apertura o mantenimiento de negocios, entre otros. Siguiendo con el tema de los arreglos familiares, Mummert

(2012) desarrolló el concepto de dinámicas familiares transnacionales para examinar cómo las familias se (re)organizan en el tiempo y la distancia en torno a los trabajos productivos y reproductivos que garantizan el sustento y la reproducción de la vida familiar. En su estudio longitudinal de una familia transnacional, Mummert encontró que la división sexual del trabajo familiar no está libre de tensiones, conflictos, y desigualdades familiares. Es decir, en las familias, el género, la edad, la generación y la ubicación espacial juegan un papel primordial en la repartición de las tareas productivas y reproductivas, por un lado y por otro, en las oportunidades de cada uno de los miembros de la familia. En esta misma línea de pensamiento, Parreñas (2005) y Parella (2007) argumentaron que las relaciones familiares que se mantienen a larga distancia están marcadas por una ruptura institucional en el orden de género, por un lado, y por otro, por procesos de recomposición familiar local y transnacional que refuerzan las estructuras patriarcales.

Finalmente, existen algunos estudios sobre el impacto de la migración en los padres y madres en edad avanzada que se quedan en el lugar de origen. En 2008, Montes de Oca mostró que las redes familiares densas entre el lugar de origen y de destino favorecen la permanencia y solidez de la red familiar. Por ejemplo, los adultos mayores guanajuatenses que tienen fuertes vínculos con sus hijos en Estados Unidos se ven beneficiados por las remesas que éstos mandan para los cuidados de su salud, alimentación y vestido, y también se ven favorecidos de los apoyos que surgen en las redes familiares en el lugar de origen. En su estudio sobre los que se quedan en Yucatán, Lewin et al. (2012) y Cruz-Manjarrez y Cobián Escobar (2019) encontraron que así como hay padres y madres que mantienen fuertes vínculos con sus hijos migrantes, también hay los que reportan haber sido abandonados o contar con poca ayuda monetaria y comunicación.

Un tema que destaca en este tipo de relación familiar es el trabajo de la crianza de los nietos. Al decir de Parella (2007), la reestructuración de las relaciones familiares entre padres e hijos, y nietos y abuelos tiende a producir una deslocalización de los roles parentales. Por ejemplo, ante la migración prolongada de los padres y madres, las abuelas y abuelos, las tías y tíos e incluso las hijas o los hijos mayores se convierten en abuelas-madres, tías-madres, hermanas-madres o abuelos-padres, tíos-padres, o hermanos-padres (Mummert, 2012; Quecha Reyna, 2016).

Así mismo, en los estudios de la maternidad o la paternidad a distancia se han documentado los costos emocionales y sociales que experimentan los nietos encargados en el lugar de origen (Mahler & Pessar, 2001). En este sentido, Espin (1999) documentó que la separación entre padres e hijos a largo plazo produce sentimientos de abandono, resentimiento, y alejamiento familiar por parte de los que se quedan y de stress, soledad y depresión por parte de los que se van. Por su parte, Parella (2007) encontró que los abuelos experimentan conflictos generacionales y de autoridad con los nietos a causa de las diferencias de edad, las expectativas educativas, laborales y de comportamiento que se tienen de los nietos, la falta o exceso de flexibilidad en la toma de decisiones en cuanto

a las responsabilidades y obligaciones de los nietos. El abandono de los padres (mas que de las madres), y la formación de una nueva familia por parte de los padres y madres migrantes también impacta negativamente a los nietos y abuelos.

A continuación, vamos a precisar algunas de estas discusiones teóricas con base en la experiencia de los abuelitos que se quedan en Yucatán. Nos enfocaremos en la recomposición familiar, el trabajo de los cuidados de los abuelos, y la crianza de los nietos.

Remesas, cuidados y patrimonio familiar

Los pueblos de Peto y Oxkutzcab tienen una tradición migratoria a Estados Unidos que se remonta a la década de 1990. Existen estudios que señalan que algunas personas de Oxkutzcab participaron en el Programa Bracero (1946-1964), pero fue más bien a finales de la década de los ochenta y a lo largo de los noventa que decenas de hombres jóvenes de Oxkutzcab (Fortuny Loret de Mola, 2009) y de Peto (Barenboim, 2013) empezaron a emigrar a California y Oregón (Adler, 2004; Cornejo Portugal & Fortuny Loret de Mola, 2011; Lewin Fischer, 2007; Lewin Fischer et al., 2012; Solís Lizama & Fortuny, 2010; Whiteside, 2006). Desde entonces, se han registrado una serie de cambios en la vida familiar. Miles de familias yucatecas han visto partir a sus hijos, y cientos de familias se han formado y otras se han reintegrado de manera indocumentada o reunificado legalmente en California (Baquedano-López, 2019; Chávez Arellano, 2014; Cruz-Manjarrez, 2018b). En este escenario nos preguntamos: ¿cómo se han reconfigurado las relaciones familiares entre padres, hijos y nietos que viven separados entre México y Estados Unidos? y ¿cómo son las dinámicas familiares transnacionales e intergeneracionales?

Como hemos señalado, existen miles de familias mayas separadas que tienen abuelos, padres, y nietos en Yucatán y California. Durante el trabajo de campo en Peto y Oxkutzcab entrevistamos a abuelos que viven en familias extensas. Algunos comparten la misma vivienda con hijos y nietos, y otros viven de manera independiente en el mismo solar. En Peto entrevistamos a Ofelia; una abuelita de 63 años de edad, que es viuda. Tiene 4 hijos migrantes con familia en Estados Unidos y vive con una hija adoptiva casada que tiene una hija recién nacida. El sustento económico de Ofelia proviene de dos fuentes: la pensión que le dejó su esposo y el trabajo de apicultura que ella misma realiza en el rancho que su difunto marido le heredó. Los gastos domésticos los comparte con su hija adoptiva y el yerno. Al decir de Ofelia, en la actualidad, no recibe remesas de sus hijos migrantes. Esto se debe a los gastos familiares que tienen con sus propias familias en California: renta, educación de los hijos, salud, seguro del auto, transporte, y comida entre otros. No obstante, Ofelia señaló que cuando se trata de su salud, sus hijos le envían remesas. Todos los abuelitos entrevistados dijeron que, con el paso de los años, el envío de las remesas familiares suele disminuir e incluso puede llegar a desaparecer, pero el dinero para los cuidados de su salud nunca les ha faltado. En años recientes, Ofelia fue operada del apéndice en un hospital privado en Mérida y los gastos médicos fueron cubiertos por sus

hijos migrantes. Al momento del trabajo de campo documentamos que sólo existe una clínica en todo Peto para atender a su población total: 25,264 personas. Para las emergencias de salud, que requieren de hospitalización o especialistas médicos, los petuleños tienen que viajar a la ciudad de Mérida por la precariedad sanitaria que existe en el pueblo. La distancia entre Peto y Mérida es de 136 km.

El sentido de bienestar y la calidad de vida de las y los abuelitos se complementa con los cuidados de los hijos que viven con ellos. Por ejemplo, Cristóbal tiene 65 años de edad, es viudo y es originario de Peto. Es padre de cinco hijos que tienen experiencia migratoria en Estados Unidos. Actualmente, 4 hijos viven en California: 3 son indocumentados y 1 es ciudadano estadounidense. El hijo mayor, que fue deportado a México en 2013, ahora cuida a su padre y le ayuda con el trabajo del rancho. Cristóbal señala que desde que sus hijos emigraron a Estados Unidos, a finales de la década de 1980, lo han apoyado de diversas formas. Con las remesas ha podido mejorar el patrimonio familiar que incluye la reconstrucción de su casa, la contratación de los servicios de Internet y telefonía, la apertura de una carnicería, la compra de ganado, la contratación de trabajadores que le ayuden a cosechar, y la construcción de una casa pequeña y un rodeo en el rancho. Así mismo, el pago de los gastos médicos de la salud de su difunta esposa y ahora la de él nunca le han faltado.

Gioconda Herrera señala que las familias transnacionales no sólo se sostienen por el “flujo de remesas y bienes materiales entre sus miembros, sino (también) por la producción y renovación de sentidos de pertenencia” (Herrera y Carrillo 2008 en Herrera 2016, 9). Cuando le preguntamos a Cristóbal cómo definía a su familia en el contexto de la separación transnacional de más de dos décadas y con el nacimiento de 7 nietos y 2 bisnietas estadounidenses, nos contestó: somos “una muy familia orgullosa”. Es decir, este abuelito se siente muy orgulloso de que sus hijos sean “trabajadores, humildes, y sencillos”, valores que, al decir de Cristóbal, definen a su familia en el pueblo. En especial, mencionó que su orgullo se da porque sus hijos han formado sus propias familias y las han sacado adelante. A pesar de que parte de su familia viva en Estados Unidos, el siente que su familia es unida y se preocupan en “coordinación” por su bienestar. Nosotras atestiguamos, las llamadas familiares que recibe desde California y la visita de una de sus nietas y bisnietas nacidas en California.

Diversos estudios han señalado la importancia que tienen las remesas en la reproducción de los grupos domésticos a largo plazo (Cohen, 2004; Hulshof, 1991) y en especial cuando existe un plan de los hijos migrantes de regresar a su tierra natal. Romina es una abuelita de 75 años, originaria de Peto. Está casada y tiene cinco hijos. En su casa vive con su esposo y una hija retornada de California, que es soltera y no tiene hijos. En el mismo terreno vive otra hija con su familia de manera independiente. Además, tiene dos hijas migrantes internas que trabajan fuera del pueblo: una en Playa de Carmen, Quintana Roo y la otra en Mérida, Yucatán. El hijo varón, que es residente legal estadounidense, vive en California con dos hijos y su esposa. Romina y su marido se sostienen económicamente de las ganancias de dos negocios propios: un molino de maíz

y una tienda de abarrotes. También dependen, en menor medida, del apoyo monetario que reciben del programa federal para el Bienestar de las Personas Mayores, llamado “70 y más”. Esta abuelita nos platicó que cuando su hija retornada trabajaba en California, les mandaba remesas a sus padres bajo el acuerdo familiar de ampliar el molino y abrir una tienda de abarrotes. Desde el retorno de la hija, los tres trabajan en ambos negocios y de ahí generan los principales ingresos para el sustento familiar.

Tal y como lo señala Vertovec (2010) y Levitt (2001), con la penetración del Internet y el incremento en el uso de las redes sociales como el Facebook y What’s up, las familias transnacionales pueden comunicarse con más frecuencia. A diferencia de las familias que hablan temas familiares y laborales cara a cara en Peto o en Oxxutzcab, los abuelitos mayas conversan con sus hijos y nietos sobre diversos temas a través del Internet. Por ejemplo, el hijo de Romina, que vive en California, no les envía dinero a sus padres porque tiene gastos mayores a causa de la leucemia de su hija menor. No obstante, la familia extensa mantiene una fuerte relación familiar multilocal transnacional (Ariza 2014). Romina, su esposo, y todos sus hijos suelen hacer videoconferencias familiares—desde Yucatán, Quintana Roo y California—para saber del estado de salud de la nieta enferma y de lo que acontece en la vida familiar extensa. En 2017, en una videoconferencia, la nieta le pidió a la abuela que le bordara un terno yucateco para su graduación del High School. El terno es un vestido maya que utilizan las mujeres en ocasiones especiales como las fiestas del pueblo, eventos familiares y rituales, entre otros. Son vestidos muy elaborados y no son de uso diario. Se llama terno porque consta de tres partes y tiene ricos bordados que requieren muchas horas de trabajo manual. Su elaboración puede durar meses y su costo varía. Los más baratos cuestan entre 350 y 500 dólares.

El tema de la crianza de los nietos ante la ausencia de los padres o madres migrantes ha puesto en la mesa de la discusión los impactos familiares en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos. Erick es un abuelo de 66 años. Es originario de Oxxutzcab, está casado y tiene 5 hijos. Dos viven en Yucatán, dos en California, y uno en Oregón. Erick es pensionado y señala que no depende económicamente de sus hijos. Sin embargo, Erick nos mostró su negocio de venta de comida Yucateca, el cual fue parcialmente financiado con las remesas de una hija. Desde hace 12 años, esta hija trabaja y vive en California. Tiene hijos de dos relaciones de pareja. De la primera relación en Yucatán, tiene un hijo de 18 años que vive con Erick y su esposa (la abuela). De la segunda relación, tiene dos hijos nacidos en Estados Unidos. Desde que la madre emigró ésta se ha hecho responsable de la alimentación, el vestido, los gastos de salud y la educación del hijo. Incluso, ha construido una casa para su hijo en el mismo terreno de Erick. Sin embargo, a pesar de los cuidados maternos a la distancia, la ausencia de la madre ha tenido un impacto negativo en la salud mental del hijo. Los abuelos señalaron que desde que su hija emigró, el nieto ha presentado “muchos” episodios de depresión, aislamiento social, y bajo rendimiento escolar. Este comportamiento fue explicado por Erick como la manera en que el nieto expresa su dolor y frustración ante la separación con la mamá.

Este hallazgo coincide con el estudio de los niños afrodescendientes que se quedan al cuidado de los abuelos en la Costa Chica de Oaxaca. Quecha Reyna (2016) demostró que los costos emocionales de la separación familiar en los hijos que se quedan en el lugar de origen se manifiestan en la aparición de enfermedades, ansiedad, aislamiento social, depresión, insomnio y taquicardias, entre otros.

Retomando la idea de los impactos psicosociales que surgen de la separación familiar (cf. Parella 2007), y de la maternidad que se ejerce a la distancia, nosotras encontramos, que a pesar de que la hija migrante ha provisto a sus padres con recursos económicos para la crianza de su hijo, los abuelos han tenido que enfrentar situaciones inesperadas derivadas de la separación familiar: los problemas emocionales y de salud mental del nieto. Recientemente, su nieto fue diagnosticado con trastorno bipolar. Por otra parte, tenemos que el nieto y la madre están atrapados en el laberinto del sistema legal de migración estadounidense que produce la separación familiar y la ilegalidad. Al nieto le han negado la visa estadounidense para poder ver a su madre y medios hermanos; y la madre al ser indocumentada tampoco puede viajar a México y regresar a Estados Unidos con libertad.

Ahora bien, en estas familias separadas circulan diversos tipos de cuidado. En el estudio de los bienes materiales, afectivos y simbólicos que circulan en las redes familiares transnacionales—remesas, afectos, regalos, compromisos, entre otros—Baldassar y Merla (2014 en Herrera 2016), encontraron que no todo lo que circula en las redes se distribuye de manera equitativa entre los integrantes de la red, ni se da con base en los principios de reciprocidad o solidaridad familiar. Por ejemplo, Simón es de Oaxtepec, tiene 65 años, está casado y tiene 5 hijos: 3 mujeres que viven en el pueblo y 2 hombres que residen en Estados Unidos. Simón es un migrante retornado y recuerda que cuando estuvo en Oregón trabajó en el campo. Cuando estuvo en San Francisco, California trabajó limpiando barcos y lavando carros en un carwash. Simón nos confesó que él no aprovechó su estancia laboral en Estados Unidos. Además, no mandaba dinero a su familia, no construyó su casa (una meta común entre los migrantes), ni planeó nada para el futuro familiar.

Actualmente, Simón no trabaja por motivos de salud. Su familia se sostiene económicamente de la venta de comida que hace una hija y su esposa, y de las remesas mensuales que reciben de los hijos (que señala que son pocas, pero valiosas), y de los apoyos que reciben del gobierno federal a través del Programa *65 y más*. Simón señala que su relación con sus hijos migrantes no es buena. Como ya mencionamos, cuando sus hijos eran pequeños no les mandaba dinero, ni se preocupaba por ellos. Sus problemas de alcoholismo en Estados Unidos, que continúan hasta el día de hoy, han sido la causa de esta mala relación. En cambio, la relación entre sus hijos y la madre, Simón la describe como muy buena y cercana. Desde que sus hijos emigraron, la madre ha mantenido una estrecha comunicación con sus hijos. Ella recibe las remesas familiares y decide que hacer con ellas. Por ejemplo, ella ha estado a cargo de la reconstrucción de su casa, ha invertido parte de las remesas en el negocio familiar de venta de comida, y ha administrado este

dinero para los cuidados de la salud de ella y Simón. En este caso podemos observar que la paternidad fallida de Simón y la mala relación familiar que ha mantenido con sus hijos hasta el día de hoy ha tenido costos sociales en la relación padre-hijos. Al decir de Simón, él no tiene una relación cercana con sus hijos emigrados y no recibe nada de ellos. Es decir, aunque en esta red familiar circulan remesas y bienes para el bienestar y cuidados de los padres, lo que llega no circula, ni se distribuyen de manera equitativa entre sus integrantes.

Hasta aquí hemos querido demostrar que la migración interna e internacional ha impactado la composición de las familias mayas en Yucatán. Además de encontrar familias con estatus legal mixto en California (cf. Cruz-Manjarrez & Baquedano-López, 2020), en Yucatán hay familias dona (Montes de Oca et al., 2008). Por otra parte, hemos señalado que las remesas suelen disminuir al paso de los años y que el envío de éstas ha sido crucial para mejorar el patrimonio familiar, que va desde la mejora de la vivienda hasta la apertura de negocios, y para atender la salud de los padres cuando envejecen. También hemos argumentado que la comunicación transnacional multi-local e intergeneracional, mediada por el uso del Internet y la telefonía, ha sido esencial en: la reinención del sentido de familia y el fortalecimiento de los vínculos familiares entre abuelos, padres y nietos. Y en estas familias transnacionales también resaltamos la importancia del trabajo productivo y reproductivo que realizan los abuelos para la reproducción de la vida de los nietos que tienen padres emigrados en California.

En la siguiente sección analizamos el papel que tienen los almuerzos mensuales que se organizan en la Estancia Thomas Gowing A. C. con el propósito de destacar el envío de las remesas colectivas de los migrantes internacionales y el trabajo comunitario que se realiza para las personas mayores.

Los almuerzos: activismo, remesas y trabajo comunitario

En Peto, cada mes se organiza un almuerzo comunitario para todos los abuelitos del pueblo. El origen de estos eventos se relaciona con el activismo de algunos petuleños. En la década de 1990, Ramiro Vázquez Calderón, el alcalde en turno y el cronista del pueblo se reunieron para hablar sobre la construcción de un asilo para los adultos mayores más pobres del pueblo. A Ramiro Vázquez Calderón, quien fuera migrante retornado del norte de California, fue el principal promotor y único inversionista del asilo. Sin embargo, a pesar de todo el dinero y tiempo que él invirtió, el asilo no funciona hasta el día de hoy. El edificio no está terminado y tampoco está equipado. En una entrevista con el cronista de Peto y con la Comisión de los almuerzos documentamos que el ayuntamiento, que estuvo involucrado al inicio del proyecto, abandonó el compromiso de darle seguimiento a la construcción. Sin embargo, tras la muerte de Ramiro Vázquez Calderón, la viuda y dos voluntarios de la iglesia católica crearon una Comisión para organizar almuerzos mensuales en beneficio de los abuelitos de Peto.

Desde su fundación, el asilo ha llevado por nombre “Estancia Thomas Gowing A. C.” en honor al Padre Thomas Gowing quien fuera un misionero irlandés perteneciente a la congregación Maryknoll (Lewin Fischer et al., 2012). Desde los años 70s, esta congregación ha estado en todo Yucatán y sus objetivos han sido aprender el español para evangelizar. Para los petuleños, el Padre Gowing se ha convertido en un símbolo religioso de gran importancia. Cuentan los petuleños que desde finales de los años setentas, él ayudó a decenas de familias a emigrar legalmente a través de la gestión de visas religiosas. Cuando los migrantes llegaron a su iglesia en California, les dio trabajo y a algunos les ayudó a realizar la solicitud de la Amnistía 1986 (IRCA) (Barenboim, 2013).

Hasta inicios del 2020, dos personas se encargaban de organizar los almuerzos mensuales en la Estancia Thomas Gowing A. C. Ana Mejía, que continúa siendo la responsable legal del lugar, y Felipe Tapia Chable, quien fuera retornado internacional y migrante interno, y activista en su comunidad en California y Yucatán.² Cada mes, Anita se organizaba con un grupo de voluntarios para cocinar los almuerzos. Felipe se encargaba de recibir y administrar las remesas que llegaban de California para los almuerzos. Además, se coordinaba con las autoridades del municipio para trasladar a los abuelitos. A las 8 a. m., él citaba a los abuelitos en el palacio de gobierno y después los transportaba en un autobús municipal hasta la Estancia. También, organizaba a jóvenes voluntarios de Peto para la realización de eventos culturales y actividades recreativas para los abuelitos/as. Felipe Tapia fue locutor de la radio local Xepet “La Voz de los Mayas”. Durante su programa sabatino *La Voz del Migrante*, difundía información sobre los almuerzos e incentivaba la participación social y económica de los petuleños en Peto y California a través de la radio y las redes sociales como Facebook y What’s Up.

Desde 2005, la organización y el desarrollo de los almuerzos ha contado con la participación de migrantes internos, migrantes internacionales, y voluntarios de la propia localidad. Todos han aportado tiempo, trabajo comunitario, y dinero. Los migrantes internacionales han enviado dólares de manera colectiva o individual para la compra de los alimentos. Los lugareños también han aportado dinero, pero principalmente han ofrecido donaciones en especie como arroz, carne, chile, y tortillas. Y otros han colaborado en la preparación de los alimentos, la limpieza del lugar y la atención de los adultos mayores durante los almuerzos.

Con base en nuestro trabajo de campo y la información proporcionada por Ana Mejía y Felipe Tapia encontramos que cada mes asisten a los almuerzos entre 80 y 120 abuelitos. Cuando preguntamos si estos abuelitos mayas tenían hijos o nietos en Estados Unidos, nos contestaron que no. Al decir de Felipe Tapia y Ana Mejía, los adultos mayores que asisten a los almuerzos son por lo general personas muy pobres de la localidad. Entre ellos se encuentran adultos mayores en situación de calle y abandono familiar. Algunos

² Lamentablemente, en 2020, Felipe de Jesus Tapia Chablé falleció. Agradecemos profundamente su apoyo para la realización de este trabajo y reconocemos el activismo y el trabajo comunitario que realizó por años para los abuelitos y abuelitas mayas más pobres de Peto.

presentan un gran deterioro en su salud física y mental, y en su desempeño cognitivo y motriz. Cuando asistimos a los almuerzos en el verano del 2017, cuatro cosas nos saltaron a la vista. Primero, la condición de pobreza que reflejan las y los abuelitos asistentes. Dos, algunos abuelitos van acompañados de hijas y nietos, a los cuales se les alimenta y se les hace partícipe de las actividades recreativas que se realizan en los almuerzos. Tercero, los abuelitos suelen cargar ollas pequeñas para llevarse la comida que sobra. Cuarto y último, a los abuelos se les invita a seleccionar ropa usada para ellos y su familia al finalizar el evento.

Con todas las limitaciones que tiene la Estancia Thomas Gowing A. C. y las pocas remesas que reciben mensualmente Ana Mejía y Felipe Tapia, podemos señalar que el activismo de ambos, el trabajo comunitario local, y los apoyos monetarios que envían los migrantes internacionales para los almuerzos han sido una gran fuente de capital social (Faist, 2000c; Portes, 1998). Los almuerzos mensuales han convocado a migrantes y no migrantes a hacer trabajo comunitario para los abuelitos más empobrecidos de Peto. En la medida de sus posibilidades, todos los participantes han contribuido a crear momentos de bienestar para los abuelitos que asisten mes con mes a los almuerzos. Como pudimos observar, la preparación de la comida y la atención a los abuelitos requiere de una gran movilización de recursos sociales locales. En dos ocasiones, nosotras tuvimos la oportunidad de observar, al menos, a una veintena de voluntarios involucrados en el traslado de los adultos mayores, la compra y preparación de los alimentos, la atención de los adultos mayores durante los almuerzos, la organización de obras de teatro, cantos, cuentos, chistes y juegos de mesa, y la limpieza del comedor y la cocina después de los almuerzos. En uno de los almuerzos, Yesenia dirigió cuatro actividades lúdicas con los adultos mayores para trabajar la motricidad fina, el desarrollo cognitivo y la activación física de éstos³

También nos tocó observar y escuchar en la radio XEPET “La Voz de los Mayas” a Felipe Tapia invitando a las personas de Peto y aquellas conectadas en las redes sociales a apoyar en la realización de los próximos almuerzos. Sin duda, el activismo de Ana Mejía y Felipe Tapia y el trabajo social comunitario han sido fundamentales para producir un sentido de solidaridad con las personas adultas mayores en situación de pobreza y vulnerabilidad. Ciertamente, los almuerzos no resuelven la precariedad en la que se encuentran estas personas mayores, pero demuestran el gran potencial del trabajo comunitario y de las redes sociales locales y transnacionales existentes.

En este escenario, los almuerzos además cristalizan un hecho preocupante: la situación de precariedad y abandono en la que se encuentra una parte de la población.

³ Yesenia Cobián Escobar fue becaria y asistente de investigación del proyecto Transnational Processes and Return Migration across Borders and Generations en el verano de 2017.

Durante las entrevistas al personal del DIF⁴, entre ellas una abogada, una psicóloga y la directora del centro, nos informaron que la mayoría de las abuelitas y abuelitos que se acercan a solicitar sus servicios no tienen familiares en Estados Unidos—como lo reportó la Comisión del comedor. Sin embargo, el personal del DIF señaló que si han atendido a algunos adultos mayores y a sus nietos que se encuentran en situación de extrema pobreza y que han sido abandonados por sus familiares migrantes. De hecho, el personal del DIF señaló dos problemáticas familiares que llevan a estos abuelos a pedirles ayuda legal y psicológica. Primero, la crianza conflictiva entre abuelos y nietos, que se deriva de las diferencias de edad, las expectativas familiares y escolares que tienen los abuelos de los nietos, y las condiciones socioeconómicas de ambos. Recordemos que estas familias son caracterizadas por el personal del DIF como familias en situación de pobreza que no reciben apoyo económico ni atenciones de sus familiares migrantes. Segundo, la rebeldía de los nietos, ante la ausencia de los padres migrantes, se relacionó con la integración de los nietos a las pandillas del pueblo, las adicciones (drogas y alcohol), y la deserción escolar.

Como se mencionó antes, cuando nosotras asistimos por primera vez a los almuerzos en la Estancia Thomas Gowing A.C. esperábamos encontrar a personas mayores que tienen familiares migrantes en Estados Unidos. Recordemos que son los migrantes internacionales los que envían remesas para la organización de los almuerzos, y todos los abuelos del pueblo están invitados a asistir. Sin embargo, para nuestra sorpresa, no había ningún abuelo que tuviera hijos en Estados Unidos. Al decir de Ana Mejía y Felipe Tapia, ellos no necesitan ir a almorzar cada mes a la Estancia. Como lo mostramos en la sección anterior, los abuelitos con hijos emigrados se encuentran en una situación familiar y económica aceptable. En los 11 casos estudiados encontramos que las viviendas de estos abuelos cuentan con todos los servicios: agua, luz, drenaje, telefonía, Internet, refrigerador, televisor, y la construcción de sus casas está en buenas condiciones. Además, observamos que todos suelen vivir con algún familiar y reciben remesas para sus cuidados médicos. Incluso, los abuelitos, que están a cargo de la crianza de los nietos, reciben apoyo monetario de los hijos migrantes. Como lo señalamos arriba, la separación familiar tiene impactos psicológicos en los nietos y esto no es algo menor. No obstante, los abuelos con hijos emigrados enfrentan estas situaciones familiares adversas con el apoyo económico y familiar de sus hijos emigrados en Estados Unidos. En cambio, los abuelos y nietos pobres, que han sido abandonados por los hijos y padres migrantes (como lo señaló el personal del DIF), enfrentan una situación familiar desfavorable. Y en el caso de los almuerzos mensuales encontramos que éstos son una ventana para observar las brechas de desigualdad social y económica en la calidad de vida y bienestar entre los adultos mayores que tienen familiares en Estados Unidos, como los que nosotras entrevistamos, y los que no, los que vimos en los almuerzos.

⁴ El Sistema Nacional del DIF (Desarrollo Integral de la Familia) es una institución de asistencia pública descentralizada. Para mayor información: <https://www.gob.mx/difnacional#6085>.

Consideraciones finales

En este trabajo analizamos cómo las personas mayores que tienen hijos migrantes en Estados Unidos llegan a la vejez y cómo son las dinámicas familiares transnacionales e intergeneracionales entre Yucatán y California. Nosotras mostramos que el impacto social y económico de la migración internacional en los abuelitos mayas en Yucatán se experimenta positivamente al llegar a la vejez. A partir del análisis de las relaciones familiares transnacionales encontramos que, ante la estancia prolongada o permanente de los hijos en Estados Unidos, los adultos mayores se sienten cuidados por sus hijos migrantes. Es decir, su sentido de bienestar y calidad de vida se valora con base en la comunicación intergeneracional continua con hijos y nietos en California y Oregón. Así mismo, reconocen que el envío de las remesas (que con el tiempo suele disminuir o incluso desaparecer) ha sido fundamental en el mejoramiento del patrimonio familiar: la vivienda, los negocios familiares, y el acceso a los servicios. Y las remesas para los cuidados de la salud en la etapa de la vejez no les han faltado. No podemos dejar de mencionar que, en estas familias, los hijos o hijas que viven con sus padres-adultos mayores en Yucatán tienen un papel fundamental en el cuidado de los ancianos, y que al decir de los abuelitos los cuidan en coordinación con los hijos emigrados.

Otro de los hallazgos de este estudio es que los abuelos tienen un papel fundamental en la reproducción de la vida de la red familiar transnacional e intergeneracional. Con respecto a las dinámicas familiares, los abuelos no sólo administran las remesas que se envían a los nietos, sino que además realizan gran parte del trabajo emocional y de crianza de éstos en Yucatán. Como se mostró, quedarse a cargo de los nietos es una tarea mayor. Además de las adaptaciones a las que hay que adecuarse ante la ausencia de los hijos migrantes, los abuelos tienen que aprender a enfrentar eventos inesperados como la permanencia de los hijos migrantes en Estados Unidos y los costos emocionales que sufren los nietos ante la ausencia de los padres migrantes. Pero el hecho de que los hijos emigrados mantengan una comunicación constante con sus padres y envíen remesas para la crianza de sus hijos en Yucatán es esencial para el sustento económico y la reproducción de la vida familiar.

Con respecto a los almuerzos mensuales encontramos lo siguiente. Primero, el activismo de Ramiro Vázquez, Ana Mejía, y Felipe Tapia, las remesas colectivas de los migrantes, y el trabajo comunitario en Peto han sentado bases para solidarizarse con las personas mayores en situación de pobreza y vulnerabilidad. Segundo, los almuerzos cristalizan, en el espacio social transnacional, la situación de precariedad y riesgo en la que vive una parte de la población adulta mayor en Peto. Tercero, el abandono familiar sumado a las condiciones de pobreza en la que se encuentran algunos abuelos y nietos en Yucatán, que tienen hijos o padres en Estados Unidos, impacta negativamente su bienestar y calidad de vida. Cuarto, existen grandes brechas de desigualdad social,

económica y familiar entre los abuelos que mantienen relaciones familiares, económicas, y de cuidado con sus hijos y nietos en Estados Unidos y los que no.

En suma, desde finales de los ochentas, la migración internacional de miles de hombres y mujeres mayas de Yucatán ha sido principalmente por causas económicas. Esta situación ha cambiado el destino y la composición familiar de cientos de familias mayas en Yucatán y en California. En Yucatán, la falta de oportunidades de empleo, de buenos salarios, y de una atención médica de calidad, entre otros factores, ha llevado a miles de petuleños y personas de Oxkutzcab en edad productiva a asentarse de manera prolongada o permanentemente en Estados Unidos. Algunos han formado sus familias en Estados Unidos y otros tienen a sus hijos y padres en Yucatán. En el contexto de las políticas migratorias estadounidenses, que restringen el derecho a una movilidad ordenada y que imposibilita la regularización de más de 11 millones de inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, se han producido una serie de condiciones que estructuran la separación familiar de larga duración entre abuelos, padres y nietos en California y Yucatán.

Bibliografía

- Adler, R. (2004). *Yucatecans in Dallas, Texas. Breaching the Border. Bridging the Distance*. Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Arias, P. (2013). Migración internacional y cambios familiares en las comunidades de origen: transformaciones y resistencias. *The Annual Review of Sociology*, 39, 1-23. doi:10.1146/annurev-soc-071312-125624
- Ariza, M. (2014). Migration and Family in Mexican Research: A Recent Appraisal. *Migraciones Internacionales*, 7(4 Julio-Diciembre), 10-37.
- Baquedano-López, P. (2019). Indigenous Maya Families from Yucatan in San Francisco: Hemispheric Mobility and Pedagogies of Diaspora. . In S. G. X. B. (Coord.) (Ed.), *Accountability across Borders: Migrant Rights in North America* (pp. 515-563). Austin, Texas: University of Texas Press.
- Barenboim, D. E. (2013). *Belonging Out of Place: Navigating 'Illegality' and Indigeneity in Migrant Maya California*. (Ph. D.). The University of Chicago, Chicago.
- Boehm, D. A. (2012). *Intimate migrations. Gender, family and illegality among transnational Mexicans*. New York and London: New York University Press.
- Chávez Arellano, M. E. (2014). Experiencias femeninas de migración: Yucatecas en Los Ángeles. *Migraciones Internacionales*, 7(4), 69-99. <https://doi.org/10.17428/rmi.v7i27.657>
- Cohen, J. (2004). *The Culture of Migration in Southern Oaxaca*. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Cornejo Portugal, I., & Fortuny Loret de Mola, P. (2011). "Corrías sin saber a dónde ibas": Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California. *Cultura y Representaciones Sociales Año 5*, 10(marzo), 82-106.
- Cruz-Manjarrez, A. (2018a). Familias transnacionales de jefatura femenina: maya yucatecas entre California y Yucatán. . *Antropología Americana*., 3(5. Enero-Junio), 53-72.
- Cruz-Manjarrez, A. (2018b). Gender, work and social integration among Yucatec Maya immigrants in San Francisco, California. *Norteamérica, CISAN, UNAM*, 113-142.
- Cruz-Manjarrez, A., & Baquedano-López, P. (2019). *Movilidades, circuitos y actores de la migración en contextos de retorno*. Paper presented at the XI Congreso Internacional de Mayistas. Tradiciones y reelaboraciones, Chetumal, Quintana Roo, México.
- Cruz-Manjarrez, A., & Baquedano-López, P. (2020). Los nuevos retornados de la migración maya yucateca en Estados Unidos. *Estudios Fronterizos*, 21(e054), 1-22.

doi:<https://doi.org/10.21670/ref.2012054>

- Cruz-Manjarrez, A., & Cobián Escobar, Y. (2019). *Migración , familia y vejez en la experiencia maya yucateca en Yucatán*. Paper presented at the Primer Congreso Internacional de Migración y Vejez Migrante El Colegio de Michoacán.
- Dreby, J. (2010). *Divided by Borders. Mexican Migrants and Their Children*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Espín, O. M. (1999). *Women Crossing the Boundaries. A psychology of immigration and transformations of sexuality*. New York, London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203905241>
- Faist, T. (2000c). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford, New York: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198293910.001.0001
- Fortuny Loret de Mola, P. (2009). Transnational Hetzmek. From Oxlutzcab to San Francisco. In L. A. Lorentzen, J. J. Gonzalez III, K. M. Chun, & H. Duc Do (Eds.), *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity and Faith in New Migrant Communities* (pp. 207-242). Durham and London: Duke University Press.
- Herrera, G. (2016). Trabajo doméstico, cuidados y familias transnacionales en América Latina: reflexiones sobre un campo en construcción. *Amérique latine Histoire et Memoire. Les Cahiers ALHIM [En línea]*, 31, 1-17.
<https://doi.org/10.4000/alhim.5430>
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.
- Hulshof, M. (1991). *Zapotec Moves. Networks and remittances of U.S.-bounds migrants from Oaxaca, Mexico* (Vol. 128). Amsterdam: University of Amsterdam.
- INAPAM. (2020). Yucatán. Módulos INAPAM. Conoce los módulos para obtener tu credencial INAPAM y los descuentos y beneficios al portar. Retrieved from <https://www.gob.mx/inapam/acciones-y-programas/yucatan-79169>
- Levitt, P. (2001). *Transnational Villagers* (First ed.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lewin Fischer, P. (2007). Yucatán as an Emerging Migrant-Sending Region. In W. A. Cornelius, D. Fitzgerald, & P. Lewin (Eds.), *Mayan Journeys. The New Migration from the United States* (pp. 1-28). La Jolla, California: Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Lewin Fischer, P., Guzmán Ayala, E., De la Gala Gómez, J. R., & Manzanero Rodríguez, L. (2012). *Las que se quedan. Tendencias y testimonios de migración interna e internacional en Yucatán*. Yucatán: Gobierno Federal INM, Gobierno del Estado de

Yucatán, Oficina de Asuntos Internacionales de Yucatán, Secretaria de Política Pública Comunitaria y Social, Instituto para la Equidad de Género en Yucatán.

- Mahler, S., & Pessar, P. e. (2001). Gendering Transnational Spaces. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 7(4 Special Issue).
<https://doi.org/10.1080/1070289X.2001.9962675>
- Montes de Oca, V., Molina, A., & Avalos, L. (2008). *Migración, redes transnacionales y envejecimiento: estudio de las redes familiares transnacionales de la vejez en Guanajuat*. México: IIS-UNAM, Gobierno del Estado de Guanajuato, IPLANEG.
- Mummert, G. (2012). Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional. In M. Ariza & L. Velasco (Eds.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 151-184). México: IIS-UNAM, El Colegio de la Frontera Norte.
- ONU. (2015). Envejecimiento [Press release]. Retrieved from
<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs404/es/>
- Parella, S. (2007). Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. *Migraciones Internacionales*, 4(2), 151-188.
- Parreñas, R. S. (2005). *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. California: Stanford University Press.
- Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1-24.
- Quecha Reyna, C. (2016). *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. México: IIA-UNAM.
- Solís Lizama, M., & Fortuny, P. (2010). Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización. *Migraciones Internacionales*, 19(5), 4: Julio-Diciembre.
<https://doi.org/10.17428/rmi.v5i19.1072>
- Vertovec, S. (2010). Transnational Social Formations. In *Transnationalism*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Whiteside, A. (2006). *"We are the Explorers": Transnational Yucatec Maya-speakers. Negotiating Multilingual California*. (Ph. D. Dissertation). University of California Berkeley, Berkeley.

Adriana Cruz-Manjarrez Es Profesora Investigadora del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Es doctora en Estudios de Cultura y Performance por la Universidad de California Los Ángeles (UCLA). Fue investigadora posdoctoral de Center for Folklife and Cultural Heritage del Smithsonian Institution. Sus líneas de investigación incluyen: migraciones indígenas mexicanas a Estados Unidos con un enfoque en el transnacionalismo migrante y el retorno; así como su relación con el género, la familia y el matrimonio; la etnicidad, el racismo, y los procesos identitarios en la segunda generación de indígenas mexicanos nacidos en Estados Unidos. Sus investigaciones abordan la experiencia migratoria internacional de los zapotecos de Yalalag y los mayas yucatecos del sur de Yucatán.

La Universidad Ixil y la Descolonización del Conocimiento

Giovanni Batz

This essay was originally published as “The Ixil University and the Decolonization of Knowledge” (pp. 103-115), in Tuhiwai Smith, L., Tuck, E., & Yang, K. W. (Eds.). (2019), *Indigenous and Decolonizing Studies in Education: Mapping the Long View*. New York, NY: Routledge. Translated into Spanish and reprinted here with the permission of Routledge: Taylor @ Francis Group.

Resume: La academia es considerada por muchos como un eje del colonialismo que monopoliza la producción del conocimiento. Fuera de las paredes de la torre de marfil de la academia, existen muchos esfuerzos de las comunidades indígenas y grupos marginados para crear sus propias formas y espacios de producción de conocimiento y educación. Los Mayas en la región Ixil, Guatemala están teorizando y debatiendo estas preguntas sobre las funciones de la educación a través de la Universidad Ixil, fundada en 2011, y la cual se esfuerza por enseñar a los estudiantes formas del conocimiento Maya-Ixil, sus saberes, valores y *tichajil* (el concepto del buen vivir en el idioma Ixil). El propósito de este artículo es examinar los orígenes de la Universidad Ixil, los problemas y las críticas que ha encontrado, y la esperanza de que su ejemplo pueda servir como un punto de reflexión para los educadores y los investigadores.

La descolonización indígena dentro del sistema educativo ha sido una faceta dentro de los estudios decoloniales, con mucho trabajo enfocado en la descolonización de la academia y sus metodologías. La academia es considerada por muchos como un eje del colonialismo que monopoliza la producción del conocimiento. Ha habido una serie de críticas y soluciones propuestas para enfrentar estos problemas y desafíos, para repensar mejor nuestros roles y relaciones como investigadores con las comunidades con quienes trabajamos. Estas propuestas incluyen la descolonización de la academia y metodologías indígenas críticas (Harrison 1991; Smith 2015), la pedagogía del oprimido (Freire 2000), la antropología activista (Hale 2008), el pensamiento negro feminista (Collins 1991), y las narrativas personales chicanas (Aguirre 2005), entre otras. Al mismo tiempo, fuera de las paredes de la torre de marfil de la academia, existen muchos esfuerzos de las comunidades indígenas y grupos marginados para crear sus propias formas y espacios de producción de conocimiento y educación. Los Mayas en la región Ixil están teorizando y debatiendo estas preguntas sobre las funciones de la educación a través de la Universidad Ixil, fundada en 2011, y la cual se esfuerza por enseñar a los estudiantes formas del

conocimiento Maya-Ixil, sus saberes, valores y *tichajil* (el concepto del buen vivir en el idioma Ixil).

La región Ixil es conformada por los tres municipios de Chajul, Cotzal y Nebaj, y está localizada en el occidente de Guatemala. Recientemente, la llegada de megaproyectos tales como las hidroeléctricas y minería es vista como una “nueva invasión”, ya que estas han creado divisiones sociales, violencia, degradación medioambiental y la persecución de los líderes comunitarios (Batz 2020). La historia de la región Ixil está caracterizada por la invasión extranjera, genocidio, desplazamientos, violencia estatal y resistencia, especialmente durante la colonización española, la creación de las fincas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, y por el conflicto armado interno (1960-1996) (Ibid). Es entre este contexto sociopolítico histórico en el cual los Ixiles crearon la Universidad Ixil para empoderar a sus comunidades y defender su territorio.

El pensum de la Universidad Ixil se centra en tres ejes temáticos: 1) desarrollo del territorio; 2) gestión de recursos y preservación del medioambiente; y 3) historia y cultura Ixil. Gran parte del currículo busca preparar a los estudiantes a recuperar su identidad, cultura e historia, así como prepararlos para defender los bienes naturales de sus comunidades y territorios, especialmente con la llegada de varios megaproyectos a la región. La Universidad Ixil es una iniciativa innovadora sin precedentes en Guatemala y ha recibido cobertura de medios nacionales e internacionales, y ha inspirado a otros grupos Mayas a crear sus propias universidades comunitarias (Botón 2015; Figueroa 2013; Flores 2015). En su discurso de apertura titulado “Pluriversidad, Decolonialidad y Constelación de Saberes” en la defensa oral de las tesis de la primera cohorte de la Universidad Ixil que se celebró en noviembre de 2013, el Rector Vitalino Similox dijo:

Este ejercicio académico es para cultivar las propias cosmovisiones, sabidurías, tecnologías, valores y principios, modelos productivos y económicos, prácticas culturales que no forman parte de los currículos formales clásicas, europeas, norteamericanas, *ni con la idea de formar profesionales para el libre mercado, sino para entender, transformar las necesidades y demandas de sus comunidades*. Los y las participantes de la Universidad Ixil, con este proceso se forman y fortalecen sus propias capacidades y potencialidades. Se forman para constituirse en emprendedores y no empleados, gestores y sujetos de sus propios destinos y no objetos del destino (énfasis mío).

Es esta visión de empoderamiento que promueve que los estudiantes puedan servir a sus comunidades entre otras razones las que han inspirado a otras comunidades en Guatemala a adoptar este modelo. La Universidad Ixil no tiene reconocimiento del estado, pero tiene el reconocimiento de las autoridades ancestrales, así como otras universidades a nivel nacional e internacional, a través de convenios. La Universidad Ixil no tiene un campus físico, pero se realizan clases en diferentes comunidades de la región.

El propósito de este artículo es examinar los orígenes de la Universidad Ixil, los problemas y las críticas que ha encontrado, y la esperanza de que su ejemplo pueda servir como un punto de reflexión para los educadores y los investigadores. Para alcanzar estos objetivos, primero examinaré la naturaleza colonial de la educación estatal y formal, y sus críticas. Segundo, examinaré la razón por la cual se creó la Universidad Ixil, así como sus funciones, objetivos y el trabajo producido allí.

El estudio se basa en trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2011-2015 con los actores involucrados y no involucrados con la Universidad Ixil tales como facilitadores, estudiantes, alcaldes municipales y autoridades ancestrales, entre otros. Además, muchas de mis observaciones surgen también a través de dos años de trabajo en la Universidad Ixil como tutor, facilitador y miembro del Consejo de Examinadores, entre octubre de 2013 y noviembre de 2015. Encuentro mi posición irónica, pero enriquecedora, ya que soy un antropólogo formado en la academia en los Estados Unidos, pero al mismo tiempo, soy persona de descendencia Maya-K'iche', nacido en los Estados Unidos y que también tiene el proyecto personal de recuperar sus raíces indígenas, identidad e historia. Aunque serví como tutor y facilitador, yo también me considero ser uno de los alumnos de la Universidad Ixil, ya que durante mi trabajo aprendí mucho sobre la cosmovisión, historia, espiritualidad, cultura y ontología Maya.

Es importante señalar que la Universidad Ixil no debe verse como un objeto de estudio y dudé en escribir este texto, principalmente porque quería evitar el riesgo de romantizar y apropiarme de su trabajo. Decidí hacerlo después de que algunos miembros de la Universidad Ixil me animaron a escribir un análisis de su trabajo. Mi objetivo entonces es por un lado proporcionar una crítica reflexiva de la academia occidental y su carácter colonial, así como también presentar la Universidad Ixil como un espacio donde todos podemos aprender, como un ejemplo de la manera en la cual los pueblos indígenas están creando sus propios espacios dentro de sus propios territorios y en beneficio de sus comunidades (no individuos). La Universidad Ixil no se opone a la educación occidental, al contrario, está abierta a todas las formas de conocimiento. Es el sistema occidental que fue diseñado y creado a partir de una lógica colonial extractivista que margina, apropia, destruye e intenta deslegitimar otros conocimientos. Mi esperanza es que este ejemplo pueda ayudarnos a reforzar nuestros esfuerzos y nos proporcione otra serie de herramientas en la lucha por la descolonización de la academia y el conocimiento.

Descolonizando la Academia

La educación en Guatemala históricamente ha servido como un intento de ladinizar a los pueblos indígenas a una “cultura nacional”, y ha servido como un espacio violento en formas físicas y epistemológicas donde los conocimientos, la cultura y la historia indígenas son vistos como atrasados e irrelevantes (Montejo 2005). Muchas comunidades indígenas en Guatemala, cuentan las historias de los abuelos, cuyos padres los escondían en el temazcal y en otros lugares para evitar ser llevados a la escuela a la

fuerza por agentes ladinos (Carey 2006: 182-3). Aunque algunos dicen que los abuelos deberían haber permitido que sus hijos estudiaran, otros dicen que ir a la escuela era malo ya que es donde los niños aprendían a ser perezosos y no trabajar. Otros fueron críticos de los maestros, que casi siempre eran ladinos y muchos de ellos presentaban actitudes racistas hacia los Mayas. Las clases también fueron todas en español y no se permitía hablar en los idiomas Mayas. Por ejemplo, en la década de 1940 el Instituto Indígena Nacional observó en las comunidades Kaqchikeles, que algunos padres no querían mandar a sus hijos a la escuela, basando su decisión en razones sociales. En Parramos, Chimaltenango, los Kaqchikeles afirmaron que había una necesidad de emplear maestros bien formados y quienes fueran de origen indígena, ya que los maestros ladinos “solo se preocupan de enseñar a los de su misma raza” (Instituto Indigenista Nacional, 1948a, p. 47). En San Juan Sacatepéquez, los Kaqchikeles afirmaron que los maestros ladinos se negaron a enseñar adecuadamente a sus hijos debido a “ciertos prejuicios raciales” y debido al temor de que si los niños indígenas eran educados “ya no se conformarán con estar sometidos y no se dejarán influenciarse” por el ladino (Instituto Indigenista Nacional, 1948b, p. 52). Estos comentarios de Kaqchikeles en la década de 1940 demuestran percepciones de prácticas injustas basadas en el racismo y discriminación dentro del sistema educativo, las cuales favorecieron a los ladinos. La educación en esta forma no era diseñada para el crecimiento intelectual ni empoderamiento, sino más bien como un sistema de control. Esta violencia tampoco se limita a las estructuras escolares y edificios, sino que, es llevada a cabo por investigadores, principalmente provenientes de países “desarrollados” y del mundo “occidental”, quienes se convierten en agentes (voluntariamente o involuntariamente) de estas fuerzas represivas, las cuales reproducen las jerarquías de conocimiento que fomentan la violencia, la marginación y la exclusión de los “otros” saberes y mundos.

Linda Tuhiwai Smith en su libro, *A Descolonizar las Metodologías: Investigación y Pueblos Indígenas* (2015), sostiene que las investigaciones y la academia occidental están ligadas al imperialismo europeo y al colonialismo y que están percibidas negativamente por las comunidades indígenas alrededor del mundo. Las investigaciones en estos casos incluyen periodismo y otros trabajos no académicos. Además, Smith afirma que las preguntas de algunas investigaciones pueden ser “insolentes” y que hay un sentido común sobre “la total inutilidad de tales investigaciones para...el mundo indígena, lo cual contrastaba con la absoluta utilidad para aquellos que las blandieron como un instrumento para su propio provecho” (Ibid: 22). Los antropólogos son los más visibles dentro de estas críticas debido al uso de la etnografía entre sus investigaciones y la historia problemática de la antropología como disciplina, que tuvo su origen en dedicarse a estudiar a los no-europeos (Restrepo 2007). Los pueblos indígenas han criticado mucho el papel de los antropólogos en la colonización de saberes indígenas, en el robo de artefactos y la contribución a su opresión (Deloria 1969).

Mientras que se han escrito muchas obras sobre los Ixiles y otros pueblos indígenas de todo el mundo, la gran mayoría de ellos nunca han podido leer ni familiarizarse con

estas obras. A pesar de los llamados a descolonizar el conocimiento y hacer que nuestra investigación sea más accesible, la impresión general que tengo de diversas comunidades y personas en Guatemala, tanto en los espacios académicos y no académicos, es que no se materializa en la práctica. Los libros son caros e inaccesibles para las personas fuera de los espacios urbanos, versiones electrónicas de estas obras tampoco se traducen al idioma donde se han realizado las investigaciones y asumen que las personas tienen acceso a internet, una computadora y electricidad. Las conferencias académicas continuamente tienen lugar en hoteles caros, en ciudades muy caras, en países muy caros que requieren visa, y en su mayoría son asistidas por académicos. La sobreteorización de conceptos y hechos sin ofrecer soluciones a los problemas no es útil en la práctica ni en la vida real de la gente que lucha cotidianamente y desde sus comunidades. Hay que subrayar que esta no es una posición anti-teorética, sino otra llamada a encontrar el balance y hacer que nuestra investigación no sólo sea más accesible, sino más aplicable y útil. Muchos pueblos indígenas han señalado la irrelevancia de algunas investigaciones académicas con el mundo real y su naturaleza extractivista. Algunos líderes Ixiles han expresado la necesidad de que los Ixiles lleven a cabo sus propias investigaciones y no confíen en la gente de afuera, como los antropólogos quienes “solo sacan información, y se van”. Esto es un indicador de un problema muy grave. Es precisamente esta historia del sistema educativo colonial y críticas que contribuyeron a la fundación de la Universidad Ixil.

Orígenes de la Universidad Ixil

El contexto histórico de la región Ixil nos da una perspectiva acerca de los problemas que los Ixiles enfrentan, tales como amenazas a los territorios ancestrales, recursos naturales, y la imposición del mundo occidental que devalúa la identidad, la cultura, el territorio y la cosmovisión Ixil. Los habitantes de los tres municipios son principalmente Ixiles, con una menor presencia de K'iche's, y ladinos (no indígenas). La mayoría de las personas son campesinos y ganan entre 30 y 35 quetzales diarios.

El conflicto armado interno (1960-1996) fue testigo de la peor violencia contra el pueblo Maya desde la colonización española. Comenzando con el General Fernando Romeo Lucas García (1980-1982) y seguido por el General José Efraín Ríos Montt (1982-1983), el Estado Guatemalteco llevó a cabo una campaña de contrainsurgencia que pretendió desplazar, masacrar y eliminar a las comunidades Mayas que los militares consideraban como un refugio de la guerrilla. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) informó sobre 669 casos de masacres que dejaron como resultado 200,000 muertos, de los cuales 83% eran indígenas, así como un millón y medio de los desplazados (CEH 1999a: 100). El mismo informe reveló que los militares fueron responsables de 93% de estas muertes. El CEH informó que el departamento de El Quiché sufrió 334 masacres, 114 de esos en la región Ixil (CEH 1999a: 100).

La reciente llegada de megaproyectos ha creado todavía más conflictos y divisiones sociales. Debido a una creciente demanda mundial por recursos y bienes naturales, han

crecido significativamente las industrias extractivas que afectan negativamente a las comunidades indígenas (Dougherty 2011; Rodríguez-Garavito 2011). La demanda de electricidad y minerales metálicos, a menudo destinada para el beneficio de consumidores en los países desarrollados y personas que viven fuera de las comunidades afectadas, se ha traducido en desplazamientos y conflictos para quienes viven en los territorios donde se establecen estos proyectos. Actualmente en la región Ixil, hay dos hidroeléctricas funcionando (Hidro Xacbal en Chajul y Palo Viejo en Cotzal), otra en construcción (Xacbal Delta en Chajul), y tres amparos y casos relacionado con hidroeléctricas (Las Brisas, La Vega 1 y La Vega 2 en Nebaj). Además, hay un proyecto minero para extraer la barita (mineral usado en fracturación hidráulica o “*fracking*”) en Salquil Grande, Nebaj, que también genera tensiones y conflictos potenciales (Roberts 2014). También, la tala de árboles y la deforestación son un problema grande, y según uno de los representantes del Instituto Nacional de Bosques (INAB) en 2015, se calcula que aproximadamente 80% de estas extracciones son ilegales en la región Ixil.

Perspectivas Ixiles sobre la Educación

Una de las principales razones por las cuales fue creada la Universidad Ixil, es el sistema educativo que estaba fallando en preparar a las nuevas generaciones a enfrentar los nuevos retos, así como el alejamiento de sus comunidades. El sistema educativo es visto por las comunidades marginadas como una forma de movilidad social ascendente y como un esfuerzo para “salir adelante”. Entre las críticas que los Ixiles hacen con respecto a la educación estatal y occidental son que no hay trabajos después de recibirse como un profesional. Además, esta educación prepara a los estudiantes para aprender conocimientos que no son aplicables a sus realidades cotidianas. En cambio, los estudiantes a veces se avergüenzan de sus comunidades indígenas y campesinas ya que el sistema educativo les enseña que este no es el camino hacia una vida mejor. Ser un profesional simboliza prestigio social, estatus y éxito. Como resultado, aquellos que no pueden encontrar empleo después de la graduación, a veces ya no regresan a trabajar al campo porque les da vergüenza hacerlo. Se calcula que en Cotzal hubo 800 desempleados profesionales en 2015, como enfermeras, maestros y peritos contadores. También hay una expresión común para resaltar esta crisis del empleo: “se reciben 100 maestros y sólo hay un trabajo”. Muchos de estos puestos se ofrecen también como parte del clientelismo político por las municipalidades y los políticos. Los estudiantes indígenas a veces se sienten separados de sus comunidades, además de experimentar la discriminación y el racismo de sus contrapartes ladinas dentro de las universidades.

Asistir a la escuela también es muy costoso y genera deudas, lo que puede hacer que sea aún más inaccesible. Como no hay oportunidades de trabajo para profesionales después de graduarse, el sistema educativo es una gran inversión económica. A veces, los padres se ven obligados a vender sus tierras para proporcionar educación a un número limitado de hijos, generalmente hombres, lo que excluye a muchas mujeres de asistir a la

escuela. Además, no hay financiamiento público dentro del sistema educativo, lo que afecta la calidad del sistema escolar. La corrupción en todos los niveles exacerba estos problemas y hay muchos casos de maestros que no reciben sus salarios por meses. Un maestro joven Ixil me dijo que él recibió instrucciones por la municipalidad donde trabaja a dividir la mitad de su salario con otro maestro, y si no lo hacía, él sería despedido.

La educación occidental es considerada también como algo que proporciona beneficios individuales, en comparación de traer beneficios a la comunidad de acuerdo a

la cosmovisión Ixil. No creo que nadie cuestione el sueño de salir adelante o de proporcionar un mejor nivel de vida para su familia, pero hay quejas acerca de graduados universitarios que se aprovechan de su comunidad y otros que no pueden pagar por sus servicios. Por ejemplo, algunos han dicho que un Ixil que se convierte en un médico, cobra

una cantidad inalcanzable para curar a las personas. Esto en comparación con un curandero, quien considera que su papel no es una manera de hacer dinero, sino su “cargo” y “responsabilidad”. Tradicionalmente, un curandero no podía cobrarles a las personas directamente y aceptaba lo que la gente pudiera dar. Curar a alguien es un don, y beneficiarse de su trabajo no sería ético. Muchos curanderos dicen que aquellos que han nacido con el don de ser curanderos, pueden enfermarse y hasta morir si no asumen su responsabilidad. Otro ejemplo es de un abogado que cobra precios altos para una simple firma, trámite, o para defender a la población en el sistema jurídico. Para los Ixiles, un abogado no debe explotar su conocimiento de las leyes para ganar dinero, sino que debe utilizar sus conocimientos sobre el sistema jurídico y justicia para defender los derechos del pueblo y las comunidades. La necesidad de profesionales tales como abogados, en los

movimientos sociales es muy importante, especialmente cuando los líderes son perseguidos por empresas extranjeras y el Estado, y amenazados con órdenes de captura.

Según algunos líderes Ixiles, hay muchos jóvenes (casi exclusivamente hombres) quienes se niegan a prestar servicio comunitario o tomar un cargo en su comunidad. Entre

uno de los roles más importantes en los que se necesita a los jóvenes, es el cargo de secretario que escribe actas. Después de que uno es nombrado para un cargo por consenso a través de una asamblea comunitaria, son contactados para confirmar si aceptan o rechazan el cargo. A veces, muchos de estos jóvenes dicen que no son capaces de aceptar esta posición, ya que están demasiado ocupados con el trabajo, o están considerando la posibilidad de migrar a la capital o a los Estados Unidos; así que si aceptan un cargo entonces ellos no serán capaces de cumplir con sus responsabilidades. Muchos dicen que ellos entienden las necesidades económicas de los jóvenes ya que necesitan encontrar empleo para comprar terreno, construir una casa, o pagar una deuda.

Otra razón para la creación de la Universidad Ixil fue la necesidad de fortalecer, recuperar, reparar y restaurar un sentido de dignidad de ser Ixil, campesino y de su historia. Según uno de los líderes comunitarios, los jóvenes de hoy tienden a mirar hacia afuera de su comunidad para su futuro y, por lo tanto, no aprecian ni valoran lo que tienen en casa. Como se ha mencionado, el conflicto armado interno dañó gravemente el tejido social de la sociedad. Las familias fueron desplazadas, divididas, separadas, y destruidas

en varias maneras. Algunos niños crecieron en familias rotas, o separados y desplazados de sus comunidades. Los fuertes vínculos entre los jóvenes y los abuelos se volvieron tumultuosos, y algunos jóvenes cayeron en maras que los llevaron a la delincuencia y violación de las normas de las comunidades.

El desapego a la comunidad también tiene sus raíces en la creencia de que, dentro de los espacios urbanos y ciudades, hay una mejor educación. Los maestros con las que hablé también expresaron experiencias similares. Un maestro en Nebaj dice que les preguntó a sus estudiantes de Cotzal y Chajul la razón por la que están pagando y viajando más para estudiar en el casco urbano de Nebaj. Algunas de las respuestas suelen ser algo así como “no hay *nada* en mi comunidad”. Esta visión de que no hay “nada” en la comunidad indica el valor decreciente que se le da a sus hogares, una creencia inculcada por el sistema educativo. El casco urbano de Nebaj es considerado como el lugar más “moderno” dentro de la región Ixil, ya que cuenta con la presencia de diversas empresas comerciales, instituciones gubernamentales, ONGs, hoteles, trabajadores extranjeros y turistas. En su lugar, la Universidad Ixil descentraliza esta dinámica de poder. Según Similox, la Universidad Ixil es la única universidad que busca a los estudiantes y va a sus comunidades; es la “Universidad Sin Paredes”. Como facilitador y tutor, recuerdo caminar y viajar durante horas a varias comunidades con otros estudiantes y facilitadores para realizar clases y actividades. Estas son las realidades vividas. Los estudiantes de la Universidad Ixil toman días libres del trabajo para organizar sus clases y realizar sus trabajos. La Universidad Ixil se ve a sí misma como contracorriente ya que está tratando de revertir y prevenir los daños causados por la educación formal.

Son estos problemas con el sistema de educación los que llevaron a la creación de la Universidad Ixil. Por un año, líderes comunitarios, autoridades ancestrales, miembros de Fundamaya (una ONG Maya) y jóvenes discutieron en varias reuniones sobre la creación de un espacio educativo para enfrentar los múltiples problemas que suceden en la región Ixil. En 2011, los fundadores estaban listos ya que tenían su currículo y alumnos para formar la primera clase de la Universidad Ixil.

Investigando sus Propias Comunidades e Historias

Los dos primeros años del programa de la Universidad Ixil se basan en clases que se reúnen dos veces al mes y se discute un tema específico tal como el agua, la agricultura, el género, los lugares sagrados, entre otros, que se acompañan con un trabajo que el estudiante debe completar antes de la siguiente clase. Los estudiantes son responsables de organizar y encontrar un espacio para el aula, que puede ser un lugar en el centro comunitario, una escuela u otra ubicación. Las clases son dadas principalmente en el idioma Ixil, pero también hay estudiantes K'iche's o visitantes de fuera de la región y las clases se realizan a veces en español. Los estudiantes inscritos en la Universidad Ixil provienen de diversos contextos y formaciones. La mayoría de los estudiantes son campesinos, muchos de los cuales no pudieron continuar con sus estudios debido a la

falta de fondos y recursos, y unos pocos están actualmente estudiando o son graduados de otra universidad.

Los trabajos de los estudiantes se basan en su comunidad y son prácticos. Por ejemplo, las tareas incluyen conocer el número de nacimientos de agua, los mojones de su comunidad, todos los diferentes tipos de flora y fauna que existen, y los nombres y el significado de los lugares sagrados en su comunidad. La lógica detrás de este tipo de tareas es que, si uno va tener que defender a su comunidad, necesita saber todo sobre ella. En este momento, la prioridad y el enfoque ya no es de lugares de afuera, sino de la comunidad del estudiante. Muchos de estos trabajos tienen que ser realizados con la ayuda de líderes comunitarios pertinentes con el tema, tales como las autoridades ancestrales, guías espirituales y miembros de familia. Esto también sirve para mejorar las relaciones entre los jóvenes y los estudiantes con los abuelos y líderes de la comunidad. A veces hay divisiones dentro de la comunidad debido a varios factores como conflictos familiares, religión, etc. Por ejemplo, algunos evangélicos ven a los guías espirituales y las ceremonias Ixiles como “satanismo” o “brujería”. Los trabajos que requieren estar en contacto con los guías espirituales ayudan a crear un espacio de conocimiento, tolerancia y comunicación para mejorar las relaciones entre diferentes sectores de la sociedad y entre las comunidades.

Durante su tercer año en el programa, los estudiantes tienen que escribir una tesis que tienen que defender públicamente ante el Consejo de Examinadores que consiste de administradores de la Universidad Ixil, autoridades y líderes comunitarios de los estudiantes, profesionales y académicos. El Consejo de Examinadores fue creado para asegurar la transparencia y el rigor académico, así como también para probar la habilidad oral de los estudiantes. Si los estudiantes van a ser líderes de su comunidad, deben ser capaces de transmitir sus ideas a otros, dentro y fuera de la región Ixil. La defensa de la tesis es similar a una defensa en otras universidades, pero la diferencia es que los líderes comunitarios, profesionales y académicos participan en la determinación de la calidad del trabajo. Entre la academia, es casi imposible tener a alguien que no sea académico a ser un firmante de una tesis. La vara, el símbolo de las autoridades indígenas, no es respetada ni honrada dentro de la torre de marfil de la academia. Tras la finalización de la defensa y la aprobación de sus proyectos, los alumnos se reciben como Técnicos de Desarrollo Rural Comunitario, con especialización en Recursos Naturales. A continuación, pueden seguir estudiando para obtener una licenciatura y trabajar otro proyecto de tesis.

Los proyectos de investigación son distintos, desde sus temas hasta los métodos que utilizan, y son una fuente de innovación y creatividad realizada en una manera rigurosa y cuidadosa. Se exploran temas a los que muchos extranjeros tienen acceso limitado – se basan en cuestiones tales como privatización del agua y recursos naturales, usos de las plantas medicinales, violencia contra la mujer, prácticas agrícolas y migración internacional hacia los Estados Unidos, entre otros. La parte especial de estas tesis es que no sólo se analiza un problema, sino también propone soluciones elaboradas en

colaboración con líderes comunitarios para resolver este problema. Esto anima a los estudiantes a pensar críticamente y ofrecer soluciones a su comunidad.

En total, se han producido 33 tesis defendidas durante los tres primeros años de la Universidad Ixil (2013-2015). Abajo se presenta dos de las tesis escritas por los estudiantes para demostrar su brillantez. La tesis titulada *Los Efectos de la Guerra desde la Perspectiva De una Niña de la CPR* (2015) elaborada por Magdalena Terraza Brito, es, según mi conocimiento, el primer y único trabajo escrito sobre crecer en las Comunidades de Población en Resistencia (CPR). En este poderoso trabajo, Terraza Brito comparte sus experiencias personales de haber crecido en la CPR durante la guerra, cuando su familia se vio obligada a huir de la violencia y buscar refugio en las montañas, donde los militares continuaron persiguiéndolos. También es capaz de vincular la violencia que ocurrió durante el conflicto armado con la violencia que ocurre hoy en día con la llegada de las hidroeléctricas, la corrupción y los grupos de gente que niegan el genocidio. El trabajo de Terraza Brito muestra cómo a través de la Universidad Ixil, la juventud y los estudiantes son capaces de compartir sus propias historias, en sus propias palabras, así como hacer las conexiones entre la violencia de la guerra y la situación política y social actual. Ella hace un llamamiento a reparar los daños a las víctimas de la guerra, así como a la justicia por las violaciones de los derechos humanos ocurridas durante la guerra.

Otra tesis fue escrita por Santa Roselia de León Calel e titulada *K'iche's en la Región Ixil* (2014) la cual explora la llegada de cientos de K'iche's a la región Ixil a comienzos del siglo XX. El tema surge a partir de la experiencia personal de la autora de ser una persona K'iche' que nació y creció en Xolcuay, Chajul ya que ella siente que los K'iche's son vistos como gente de afuera, aunque hayan vivido en la región Ixil durante más de un siglo. De nuevo, según mi conocimiento, de León Calel es la primera persona quien investiga específicamente los K'iche's en la región Ixil; un grupo significativo que normalmente no es mencionado en casi ningún trabajo académico sobre la región. Su tesis se centra en el momento de la llegada a la región Ixil, y en las relaciones entre K'iche's e Ixiles. De León Calel escribe:

Aunque estamos en territorio Ixil, quiero que ellos también tengan el conocimiento de todo lo que surge en nuestra sociedad y lo principal es la historia de nuestro pueblo Maya K'iche' ya que es un derecho humano a tener el acceso a la memoria colectiva. Últimamente, la motivación de este trabajo nace de mi vida personal como K'iche' viviendo en la región Ixil en la comunidad de Xolcuay en castilla, Xo'lk'uay en Ixil y Xo'l k'uja en K'iche', cuales nombres significan “esta entre dos cuevas” (3).

Como ha demostrado de León Calel, la Universidad Ixil no está dedicada exclusivamente a los Ixiles ya que hay muchos K'iche' inscritos y también tienen la oportunidad de producir trabajo que recupera su historia para el auto empoderamiento y la de su comunidad.

La Política del Reconocimiento

En Guatemala, existen catorce universidades privadas y una universidad pública, todas ellas con sus campus centrales en la Ciudad de Guatemala; algunas con sedes en varias ciudades del país. La única universidad pública es la Universidad de San Carlos, que recibe 5% del presupuesto nacional (Universidad de San Carlos de Guatemala 2017). El resto de las Universidades necesita ser aprobada y pasada por alto por el Consejo de Enseñanza Privada Superior (CEPS), que fue fundado en 1966 durante la dictadura militar del coronel Enrique Peralta Azurdia y el cual forma parte del Ministerio de Educación. Seis de estas universidades tienen el nombre de hombres no indígenas (ladinos, europeos y santos católicos), tales como la Universidad Da Vinci de Guatemala, la Universidad Galileo, la Universidad Rafael Landívar y la Universidad Mariano Gálvez. En la región Ixil, existen diversas sedes universitarias, casi todas centralizadas en el casco urbano de Nebaj. En 2015, comenzó a operar la primera universidad en Cotzal, y según mi conocimiento, no ha habido ninguna en Chajul. Dependiendo de la universidad y ubicación, las cuotas de inscripción varían, así como gastos como el transporte y la vivienda, ya que muchas de esas universidades están ubicadas en las ciudades. Algunos asisten a clases ofrecidas durante los fines de semana. Por ejemplo, los que viajan desde Nebaj a Santa Cruz de Quiché, salen a las 3 AM para poder tomar clases todo el día y luego regresan a su casa el mismo día, a veces hasta las 8 PM. Recibir un título universitario significa un enorme sacrificio, trabajo duro y no es una obra fácil, además sigue siendo inaccesible para muchos ya que las universidades son caras y centralizadas en espacios urbanos.

La Universidad Ixil tiene la legitimidad como institución a través de las autoridades ancestrales de la región Ixil. Ellos participaron en su creación, y continúan apoyando a los estudiantes con sus obras. Además, la Universidad Ixil ha podido firmar convenios tanto nacionales como internacionales con diversas universidades como la Universidad Evangélica Nicaragüense Martin Luther King Jr., el Departamento de Agronomía de la Universidad de San Carlos, la Universidad de Torino en Italia, y la Universidad Misak de Colombia, así como colabora con otras como la Universidad de Texas en Austin. Estos acuerdos son una forma de reconocimiento mutuo entre instituciones educativas y productores de conocimiento. La Universidad Ixil, a través de su ejemplo, ha inspirado a otros a crear sus propias universidades comunitarias, tales como la Universidad Kaqchikel.

Algunos maestros, estudiantes y otros no asociados con la Universidad Ixil la critican y dicen que no es “de verdad”, ya que sus títulos no son reconocidos por el Estado, y que no tiene infraestructura. En una entrevista en 2014, un alcalde municipal de la región declaró que la Universidad Ixil es ilegítima y criticó sus enseñanzas. Muchos estudiantes de la Universidad Ixil dicen que a veces los estudiantes abandonan la escuela porque son ridiculizados dentro de su comunidad, que lo ven como una pérdida de

tiempo. Un estudiante de Nebaj dijo que los maestros de su comunidad hablaron abiertamente en contra de la Universidad Ixil. En otros casos, la Universidad Ixil es denominada como la “Universidad de los Guerrilleros”, en un esfuerzo para deslegitimarla y discriminar contra ellos. Los estudiantes han dicho que cuando hablan sobre temas de la tierra, el territorio y los derechos de los pueblos indígenas, en particular las luchas contra los megaproyectos son discriminados por algunos miembros de sus comunidades. Otros críticos dicen que el aprendizaje de la historia y la cultura Ixil es un paso hacia atrás y que ahora vivimos en un mundo “moderno” que necesita un modelo pedagógico “moderno”.

Es importante notar que la región Ixil sigue caracterizada por divisiones internas debido al conflicto armado. Los fundadores de la Universidad Ixil incluyen exguerrilleros, pero también incluyen autoridades ancestrales, jóvenes, no Ixiles, entre otros de Chajul, Cotzal y Nebaj. Por lo tanto, no se trata de un solo sector que fundó la Universidad Ixil, sino forma parte de un proyecto Maya-Ixil. Desacreditarlos es una forma de violencia epistemológica que intenta cuestionar la producción del conocimiento desde la perspectiva Ixil. A pesar de estas presiones externas para dejar de asistir la Universidad Ixil, los estudiantes creen y están comprometidos con los objetivos, la educación y herramientas intelectuales que están recibiendo y las que están contribuyendo. El hecho de que figuras como el alcalde municipal y maestros critican la Universidad Ixil, demuestra los desafíos reales que enfrentan los estudiantes, facilitadores y la administración.

El éxito de la Universidad Ixil se puede ver a través de los jóvenes que han participado activamente en sus comunidades y en movimientos sociales. Recientemente, la Corte Constitucional falló a favor de las autoridades ancestrales con respecto a la consulta en diversos casos que incluyen la construcción de las torres eléctricas e hidroeléctricas. Los graduados de la Universidad Ixil han participado en muchas de las reuniones entre las autoridades ancestrales, las comunidades y el Ministerio de Minas y Energía, para proporcionar apoyo técnico y logístico necesario. Otros han participado en sus comunidades como líderes comunitarios y tomando cargos tales como secretario o aguacil. Los que han aprendido y recuperado la sabiduría y prácticas ancestrales sobre plantas medicinales ahora están practicando los saberes que han adquirido y algunos miembros de la comunidad buscan su ayuda. Otros están activamente reforestando, diversificando sus cultivos y cada vez son más conscientes de los efectos negativos de los megaproyectos, los químicos, el consumismo y el impacto del cambio climático. La Universidad Ixil en muchos de estos casos está cumpliendo la necesidad de preparar a los estudiantes para recuperar sus historias y prácticas, así como aplicarla a sus realidades para el mejoramiento de la vida de sus comunidades.

Conclusiones

La Universidad Ixil sirve como un ejemplo de cómo repensar la educación y que busca servir y empoderar a las comunidades. Esto es en comparación de la naturaleza colonial

extractiva de la torre de marfil de la academia, la que centraliza y apropia los conocimientos y que sigue privilegiando el pensamiento, la historia, la cultura occidental y sus agentes. Muchos pueblos indígenas y grupos marginados a menudo son cooptados por un sistema educativo represivo que nos separa de nuestras comunidades; algunos de nosotros hemos olvidado nuestras raíces en nuestra búsqueda para alcanzar el éxito educativo. En la torre de marfil de la academia se les enseña a creer que mientras más educación tenemos, debemos tener más éxito económico *individual*. La Universidad Ixil nos da el reto con su ejemplo a reexaminar nuestro propósito como un sistema educativo y nuestro papel como investigadores y educadores.

El que la Universidad Ixil haya tenido éxito en su funcionamiento desde 2011, en la promoción y recuperación de saberes ancestrales y comunitarios entre la juventud y sin el reconocimiento “oficial” del Estado, es un testimonio del poder que tienen los pueblos indígenas. A pesar de que este mismo artículo es un trabajo escrito sobre la Universidad Ixil, sus experiencias y realidades no se limitan a palabras escritas sobre la liberación, libertad y descolonización. Ellos están recreando y reimaginando cómo se debe de ver el conocimiento y a qué propósitos deben servir.

Agradecimientos

Me gustaría dar las gracias a las personas y comunidades de la región Ixil por permitirme trabajar con ellos y su apoyo a mi investigación. También agradezco a los estudiantes, fundadores, facilitadores y autoridades ancestrales de la Universidad Ixil por ser un ejemplo al mundo, no a través del discurso, sino a través de sus acciones y enseñanzas que nos dan esperanza para el futuro.

Bibliografía

Aguirre, Adalberto Jr. 2005 "The personal narrative as academic storytelling: a Chicano's Search for Presence and Voice in Academe." *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 18(2): 147-163 <https://doi.org/10.1080/0951839042000333956>

Batz, Giovanni. 2020 "Ixil Maya Resistance against Megaprojects in Cotzal, Guatemala." *Theory & Event*, 23(4): 1016-1036

Botón, Santiago 2015 Se levanta Universidad Ixil, sobre cenizas de la represión uerray. Telesur. Acceso 16 de abril 2017, from www.telesurtv.net/opinion/Guatemala-Se-levanta-UniversidadIxil-sobre-cenizas-de-la-represion-militar-20150309-20150050.html

Carey, David. 2006 *Engendering Mayan history: Kaqchikel women as agents and conduits of the past, 1875–1970*. New York, NY: Routledge.

Collins, Patricia Hill. 1991 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999 *Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala: Memoria del Silencio*. Guatemala: CEH.

De León Calel, Santa Roselia. 2014 *K'iche's en la Región Ixil*. Guatemala: Universidad Ixil.

Deloria, Vine. Jr. 1969 *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press

Dougherty, Michael. 2011 "The Global Gold Mining Industry, Junior Firms, and Civil Society Resistance in Guatemala." *Bulletin of Latin American Research*. 30(4): 403-418. <https://doi.org/10.1111/j.1470-9856.2011.00529.x>

Figuroa, Óscar. 2013 Universidad Ixil forma nuevos líderes. *Prensa Libre*. Acceso 16 abril 2017, de www.prensalibre.com/quiche/Universidad-Ixil-forma-nuevos-lideres_o_1034896520.html^[1]_{SEP}

Flores, Alejandro. 2015 La guerra no pudo con la esperanza. *Plaza Pública*. Acceso 16 abril 2017, de www.plazapublica.com.gt/content/la-guerra-no-pudo-con-la-esperanza

Freire, Paulo. 2000 *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos. 30th anniversary edition.

Hale, Charles. 2008 *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.

Harrison, Faye V., ed. 1991 *Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology for Liberation*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Instituto Indigenista Nacional. 1948a *Parramos: Síntesis Socio-Económica de una Comunidad Indígena Guatemalteca*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública. ^[SEP]

Instituto Indigenista Nacional. 1948b *San Juan Sacatepequez: Síntesis Socio-Económica de una Comunidad Indígena Guatemalteca*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

Montejo, Victor. 2005 *Maya Intellectual Renaissance*. Austin: University of Texas.

Restrepo, Eduardo. 2007 "Coloniality y Antropología." In *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Edited by, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Roberts, Tobias. 2015 "Placelessness: The Underlying Cause of Central American Youth Migration." Huffington Post. 3 Marzo, 2015. Acceso 10 marzo 2015 de: http://www.huffingtonpost.com/tobias-roberts/placelessness-theunderlying-cause-youth-migration_b_6790786.htm

Smith, Linda Tuhiwai. 2015 *A Descolonizar las Metodología: Investigación y Pueblos Indígenas*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. Traducción de Kathryn Lehman.

Terraza Brito, Magdalena. 2015 *Los Efectos de la Guerra desde la Perspectiva De una Niña de la CPR*. Guatemala: Universidad Ixil.

Universidad de San Carlos de Guatemala. 2017 *Desarrollo histórico de la USAC*. Acceso 27 agosto, 2017, de www.usac.edu.gt/historiaUSAC.php

Giovanni Batz. Es actualmente becario postdoctoral del Presidente 2020-2021 en el Departamento de Estudios Nativos Americanos de la Universidad de California, Davis, donde está trabajando en su manuscrito, que examina la resistencia maya ixil contra las industrias extractivistas en Guatemala. Comenzó a trabajar en su libro como becario Anne Ray 2018-2019 en la Escuela de Investigación Avanzada en Santa Fe, Nuevo México. Batz también ha llevado a cabo investigaciones sobre jóvenes guatemaltecos-mayas en Los Angeles, y migración de K'iche'-Maya de Almolonga, Quetzaltenango.

Arts/Artes

Soy El Hijo Del Sol

<https://youtu.be/x8rKK-Trazw>

Jesus Cristobal Pat Chable

Pat Boy.

Rap maya

Canción: disco *Soy un maasewaal*

U YAALEN IN KAAJAL

U yaalen in kaajal noj jo'ch siijilten
Ich ya'ab paak'alo'ob sáansamal kin waajalteen,
Kin náajaltik in kuxtal tu yáanal chokol k'iin
In woot'el ku too'kik, in meyaj le kin

Kin meetik, kin náajaltik, ki meyajtik in lu'um
Ku jóok'ol in k'iilkab, ku ch'ulik in p'isk'in
Tu náachil ku yu'uba'al in xuxbik ki'imak óolal
Tu síijil tu ka'aten uláak' túunben k'iin

Táan a wu'uyik xan u k'aay xnuk k'u'uk'en t'eel
Wáaxak u taal u sáastal in yuum u ch'a'amaj in
beel

Sáansamal ku yaajal ti'al u yik u sáastal
U jóok'ol le yuum k'iin u yaalo'on in kajtal

Ch'ilib ts'iib yéetel ju'um ku chíikbesik in yaj óolal
Be'elak tuláak' k'iin kin k'ayik kuxtalob
To'on et k'iik'elo'on, leti' maaya, azteca, náhuatl,
Huichol, totonaca, mixteco, zapoteco, tzotzil,
tzeltal.

Soy el hijo del sol

Soy el hijo del sol

Transcripción de la lengua maya al español
(Floridelda Chi Poot)

Soy el hijo del pueblo,
Nacido y crecido entre tantas cosechas
Cada día despierto, me gano la vida
Bajo el cálido sol que la piel broncea

Me gusta el trabajo, lo hago y gano
Cosechando mi tierra, fluyendo el sudor
A distancia se escucha que chiflo de alegría
Ha nacido una vez más un nuevo día

Escucha el canto del gallo emplumado
Cuatro de la mañana mi padre mi
abuelo
Están siempre despiertos para ver el saludo
Del sol soy el hijo del pueblo

Mi pluma y libreta expresando sentido
Y para siempre yo canto mi vida mi vida
Somos de la misma sangre maya azteca, náhuatl,
Huichol, totonaca, mixteco, zapoteco, tzotzil,
tzeltal.

Soy el hijo del sol

U YAALEN IN KAAJAL

U yaalen in kaajal noj jo'ch siijilten
Ich ya'ab paak'alo'ob saansamal kin waajalteen,
Kin naajaltik in kuxtal tu yaanal chokol k'iin
In woot'el ku too'kik, in meyaj le kin

Kin meetik, kin naajaltik, ki meyajtik in lu'um
Ku jook'ol in k'iil'kab, ku ch'ulik in p'isk'in
Tu naachil ku yu'uba'al in xuxbik ki'imak oolal
Tu siijil tu ka'aten ulaak' tuunben k'iin

Taan a wu'uyik xan u k'aay xnuk k'u'uk'en t'eel
Waa'xak u taal u saastal in yuum u ch'a'amaj in
beel
Saansamal ku yaajal ti'al u yik u
saastal
U jook'ol le yuum k'iin u yaalo'on in kajtal

Ch'ililb ts'iib yeetel ju'um ku chiikbesik in yaj oolal
Be'elak tulaa'k' k'iin kin k'ayik kuxtalo'ob
To'on et k'iik'elo'on, leti' maaya, azteca,
náhuatl,
Huichol, totonaca, mixteco, zapoteco, tzotzil,
tzeltal.

Soy el hijo del sol

I am the son of the sun

I am the son of the people,
Born and raised among lots of corn
Every day I wake up, I make my living
Under the warm sun that tans the skin

I like work, I do it and I win
Harvesting my land, flowing sweat
From a distance you can hear that whistle of joy
A new day has been born once more

Hear the crowing of the rooster in full feathers
Four in the morning my father my
grandfather
They are always awake to see the greeting from the
sun
I am the son of the people

My pen and notebook expressing meaning
And forever I sing my life my life
We are from the same Aztec Mayan blood,
náhuatl,
Huichol, totonaca, mixteco, zapoteco, tzotzil,
tzeltal.

Soy el hijo del sol

REDES SOCIALES

<https://open.spotify.com/artist/7w2LEbH35jdB5RamMTuf40?si=jGclwYLMQThHvk e4xNxaQ>

<https://itunes.apple.com/mx/album/soy-un-m%C3%A1sew%C3%A1al/1403076538>

<https://m.youtube.com/channel/UCOeZiPDp4nnzNe-9mEp3XTg>

<https://soundcloud.com/pat-boy-rapmaya>

<https://m.facebook.com/PATBOYRAPMAYAOFICIAL/>

Pinturas del artista plástico maya

Marcelo Jiménez Santos

Originario de la comunidad maya de Noh Cah

Chan Pixan

Autor: Marcelo Jiménez Santos

Técnica: Acrílico en manta

Medidas: 70 x 95 cm

Ceiba. Fragmento del mural "Mosaico cultural maya"

Autor: Marcelo Jiménez Santos

Técnica: Acrílico en lona

Medidas: 12 x 4 m

Xokbi chuy

Autor: Marcelo Jiménez Santos

Técnica: acrílico en manta

Medidas: 95 x 75cm

Yáax ché

Autor: Marcelo Jiménez Santos

Técnica: acrílico en manta

Medidas: 70 x 95cm

Commentary/Comentarios

¿Hacia dónde va la lengua maya de la Península de Yucatán? Entre institucionalización y patrimonialización

Fidencio Briceño Chel

Instituto Nacional de Antropología y Historia (INAH) Yucatán
GALA-México

Resumen: En este comentario se esboza brevemente lo que significa la institucionalización de las lenguas indígenas nacionales en México y se discute el nuevo planteamiento de la patrimonialización de la lengua maya. Se revisan los planteamientos, objetivos, alcances y tareas que han llevado a un ejercicio efectivo y crítico de la refuncionalización de la lengua maya en la Península de Yucatán.

Una de las políticas lingüísticas planteadas gubernamentalmente en México en la actualidad es la llamada ***institucionalización*** de las lenguas indígenas nacionales, que retoma ideas y propuestas de lo que en el ámbito de la Península de Yucatán he llamado la ***patrimonialización*** de la lengua maya, por lo que en esta oportunidad esbozaré brevemente que significa cada uno de estos planteamientos, sus objetivos, alcances y tareas para la búsqueda de su efectiva realización.

Sin duda los objetivos de la institucionalización de las lenguas indígenas parten de la búsqueda del reconocimiento pleno de los derechos lingüísticos, así como de la importancia de las lenguas como patrimonio nacional. Además, constituye una piedra angular para la planeación lingüística partiendo de las concepciones actuales sobre las lenguas nacionales, por ejemplo:

- 1) Se parte del hecho de que las lenguas del mundo están desapareciendo y que más del 60 % de las Lenguas Indígenas Nacionales están en algún nivel de riesgo.
- 2) Se reconoce el valor intrínseco de cada lengua como una creación humana única, lo cual constituye por sí misma una riqueza inigualable.
- 3) Se asume que las lenguas y las culturas forman parte del patrimonio de la humanidad.
- 4) Se advierte que la pérdida de una lengua representa una pérdida incalculable para la humanidad y para el conocimiento del lenguaje.
- 5) La preservación de las lenguas constituye un fin en sí mismo.

Según el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, el porcentaje de hablantes de lengua indígena en México ha ido disminuyendo en los últimos lustros, como se puede ver en la siguiente tabla:

PORCENTAJE DE HLI	AÑO DE ENCUESTA
7.6 %	1990
7.2 %	1995
6.7 %	2000
6.6 %	2010
6.5 %	2015

México cuenta con una diversidad lingüística documentada en 364 variantes lingüísticas, sin embargo, la variante lingüística con el mayor número de hablantes, el maya yucateco o maayat'aan en 1990 tenía 745,021 hablantes, mientras que para 2015 se registraron 859,607, que muestra un aumento de personas hablantes de lengua maya, lo que a simple vista parecería un incremento que animaría a pensar en un ejemplo de vitalidad de la lengua; sin embargo, habría que hacer algunas precisiones. Por un lado, en 2015, se registra el número de HLI (Habla de Lengua Indígena) a partir de los 3 años mientras que en 1990 se refiere a HLI de 5 años en adelante lo cual explica de algún modo el incremento. Por otro lado, y lo cual es más importante, es que contrastando el registro de la Población total en los 3 Estados peninsulares y el número de HLI nos arroja los porcentajes siguientes: 1990, 38.5 %, mientras que 2015 35.2 %. Estos datos estadísticos, etnográficos y lingüísticos refieren que está lastimosamente dejándose de transmitir el maya yucateco, como lo muestran más claramente estas dos tablas, donde comparando los grupos de edad 5-9, 10-14 y 15-19 se observa la disminución en el porcentaje de HLI entre el 2000 y 2005:

Estructura poblacional de los hablantes de maya, 2000. Fuente INEGI 2000.

Estructura poblacional de los hablantes de maya, 2005. Fuente INEGI 2005.

Es por todo ello que desde El Grupo de Acompañamiento a Lenguas Amenazadas (GALA) señalamos que, si no se modifican sustancialmente las políticas del lenguaje, las lenguas indígenas en México desaparecerán irremediabilmente en un par de generaciones y con ello la gran riqueza de formas conceptuales y simbólicas, todas sus cosmovisiones y su diferencia cultural. La desaparición de una lengua, como el maya yucateco implica la pérdida del inventario de conocimiento tradicional, vinculado directamente con el hábitat en que es hablado y el repertorio de palabras que enuncian los recursos biológicos y geográficos que, a lo largo de los siglos, una comunidad ha nombrado, descubierto, explorado y sustentado en su relación con el medio ambiente. Los idiomas, a través de sus hablantes, son, entre otras cosas, documentos vivientes que encierran importantes claves relativas al manejo de la biodiversidad, al pasado histórico de los pueblos, y son la materia prima específica que soporta el mantenimiento de la tradición y la creación literaria, artística y cultural propia de cada comunidad lingüística.

El desplazamiento de un idioma ocasionado por la expansión e imposición de otra lengua ha sido síntoma de una relación histórica de **poder asimétrica** y desigual, y no puede hablarse de una relación democrática entre sociedades, culturas y lenguas si ésta no va aparejada de un proceso de reconocimiento, **armonización y normalización** del uso simultáneo de todas las lenguas involucradas.

Para alcanzar ese reconocimiento, revaloración y paridad lingüística, proponemos estos primeros pasos:

1. Que las políticas lingüísticas sean implementadas en todos los ámbitos de la vida pública.
2. Priorizar la salvaguarda de los idiomas indígenas y sus conocimientos.
3. Reconocer que los idiomas indígenas son centrales para el patrimonio cultural, no sólo de los pueblos que los ostentan, sino del mundo entero.

4. Promover cambios legales y jurisdiccionales para el debido cumplimiento en todo el territorio nacional.
5. Priorizar los lineamientos en materia lingüística para la reversión del desplazamiento lingüístico.
6. Implementar la enseñanza de las lenguas indígenas en todo el país.

Por ello en la Península de Yucatán hemos luchado en primera instancia por el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas como lenguas nacionales, entendido esto como el reconocimiento formal de la lengua otorgado por el Estado-Nación, como lo señala la propia Ley General de Derechos Lingüísticos de Los Pueblos Indígenas.

Institucionalización de la Lengua Maya

La institucionalización se refiere al proceso por el cual la lengua se reconoce y se utiliza en un amplio rango de dominios culturales, sociales, políticos, lingüísticos y/o contextos comunicativos, de manera formal e informal. En este tenor, la política lingüística de carácter regional tendría que asumir como propósitos:

- 1) Garantizar el ejercicio de los derechos lingüísticos de la población maya.
- 2) Generar políticas públicas que impulsen las condiciones para el uso de la lengua maya en condiciones de equidad lingüística con el español y otras lenguas de la región.
- 3) Favorecer el desarrollo de competencias bilingües maya-español en toda la población de las entidades federativas que confirman la región de la península.

En la Península de Yucatán, la perspectiva regional es de suma importancia, pues a través de esta integración se busca impulsar una política lingüística de transición entre un modelo de comunicación hegemónico hacia uno de alternancia, entre el uso del español y el maya; en el que todos los ciudadanos del territorio maya se sientan reconocidos, integrados, respetados y con capacidad de participar en todos los ámbitos de la vida pública en su propia lengua. En este sentido, hay que generar un contexto en el que quepan todos los hablantes y donde se garantice el acceso a la participación política y a la creación de nuevas agendas entre las comunidades y el Estado Nación.

La institucionalización de la lengua maya es, sin duda, un proceso social y político de largo plazo que sin duda tiene que ser evaluado con base en los avances en la recuperación del uso de la lengua en el ámbito público. Para favorecer tal proceso, el Programa regional para el desarrollo de la lengua maya debe plantear un mecanismo que articule la evaluación de las acciones institucionales y las diversas iniciativas sociales (hasta ahora dispersas y atomizadas) que ayuden a potenciar sus aportaciones hacia el desarrollo y la preservación de la lengua maya.

Para la consecución de lo anterior, el Congreso Peninsular realizado el 20 y 21 de febrero de 2018 en Yucatán aprobó las siguientes propuestas:

- Que las instituciones públicas y privadas usen la lengua maya en todos los asuntos oficiales.
- Que en los esfuerzos de normalización y planeación lingüística participen todos los sectores de la sociedad civil.
- Que en el sistema educativo de los estados de la península se ponga en marcha la educación bilingüe (maya – español).
- Que se integre el uso escrito de la lengua maya de manera regularizada, a través de las normas de escritura, como práctica habitual en los servicios, trámites e información de carácter público.
- Que se fomente la transmisión y el aprendizaje de la lengua maya en todos los sectores sociales

Hacia la patrimonialización de la lengua maya

La institucionalización no debe referirse únicamente al uso de la lengua maya en las instituciones de gobierno, por el contrario, debe de buscar el reconocimiento de la lengua maya como una institución en sí misma en la que se encuentra salvaguardada la cultura, la historia y la propia identidad del pueblo maya.

Obviamente, para acceder al uso, disfrute, recuperación y difusión de la misma es necesario contar con una estructura legal que de reconocimiento pleno a los derechos lingüísticos, y por ello, se hace necesario generar un andamiaje legislativo para la instrumentación de políticas públicas que favorezcan el desarrollo de la lengua maya en cada uno de los 3 Estados de la región.

Asimismo, insisto que la participación social y comunitaria en las propuestas es fundamental para la toma de decisiones y la organización de un programa de atención, desarrollo, conservación y restitución de la lengua maya. Para ello propongo crear diversos niveles de consejo y asesoría que incluya la participación de la sociedad civil, institucional, académica y del sector privado.

Esto conlleva integrar mecanismos de planificación lingüística participativa a nivel local pertinentes con las dinámicas organizativas comunitarias, municipales y estatales, buscando favorecer la formación y capacitación de profesionistas, técnicos, promotores y gestores bilingües, que propicien una comunicación efectiva en lengua maya, con una perspectiva de transversalización del uso de la lengua maya en los ámbitos público y privado.

Sin duda para alcanzar estos objetivos, es necesario que los hablantes se sientan orgullosos de su lengua y de sí mismos, por ello, conviene ver la lengua como patrimonio nuestro, como parte de nuestro ser, de nuestra identidad y nuestra vida misma, es precisamente este proceso al que he llamado la **patrimonialización**: *cuando la persona valora su lengua y la mira como parte de su riqueza personal, de su identidad, de su ser como individuo y como parte integrante de una comunidad de habla.*

Como maya, maya hablante, activista, investigador y lingüista propongo las siguientes perspectivas para llegar a la patrimonialización de la lengua maya:

- Tener una Planeación lingüística a nivel regional.
- Difundir la existencia de los derechos lingüísticos como un derecho humano.
- Implementar políticas lingüísticas orientadas al desarrollo y conservación de la lengua maya.
- Fortalecer y difundir la conciencia lingüística a partir de la discusión y promoción de los derechos y obligaciones del pueblo maya.
- Implementar el uso y la difusión de la práctica oral y escrita de la lengua maya.
- Diseñar permanentemente políticas públicas donde el Estado diagnostique, investigue, y evalúe la situación de la lengua maya a nivel regional.

Tomando en cuenta todo lo anterior, y en absoluto respeto a la autonomía y libre determinación de nuestro pueblo para decidir sobre la revitalización, transformación, proyección y desarrollo de la lengua, podremos orientarnos hacia una verdadera política pública a favor de nuestra lengua materna que debe, a final de cuentas, elevarse a nivel de *política de Estado*, para lo cual estamos dando, sin duda, los primeros pasos a través de su *refuncionalización*, tarea que nos toca a todas y todos, como parte de la *corresponsabilidad*.

Finalmente, replanteo el hecho de que el reconocimiento a este Patrimonio Peninsular vivo, no es un acto de cortesía lingüística ni social, es una cuestión de justicia, de derecho, de respeto y de congruencia con una realidad lingüística, social y cultural nuestra.

Fidencio Briceño Chel Hablante nativo de maayat'aan (maya yucateco). Licenciado en Ciencias Antropológicas con Especialidad en lingüística y literatura por la Universidad Autónoma de Yucatán. Maestro en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y estudios de doctorado en Lingüística Antropológica por la UNAM. Es investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordina el proyecto "Documentación, fortalecimiento y difusión del maya yucateco peninsular" donde defiende el patrimonio lingüístico y cultural peninsular. Es especialista en peritajes lingüísticos y culturales en el área maya.

Homenaje póstumo a Felipe de Jesus Tapia Chablé

El pueblo llora su partida

Alma Pech Gutiérrez

En el año 2003, conocí a Felipe Tapia en una reunión de yucatecos en San Rafael, California. Nos unimos a la gran labor de preservar nuestra cultura maya en el extranjero. Felipe tenía un espacio en una estación de radio en el área del Canal y nos unimos para realizar la primera actividad radiofónica el 21 de febrero del 2004. En esa ocasión, por primera vez, se bailó jarana y se vendió comida yucateca. Nos pusimos nuestros ternos después de muchos años y a partir de esa fecha quedó sembrada la semilla del amor de preservar nuestra cultura maya en California. Gracias a Felipe, pudimos hacer esto.

Felipe, fue un gran hombre y nació en Peto. Hoy se merece todo nuestro aplauso y reconocimiento. Llevamos un sin fin de recuerdos con él y muchos lo llevamos en el alma.

Felipe fue un hombre muy sencillo, se ganó el corazón de la gente yucateca. Hizo lo que siempre se propuso y lo logró. Su partida fue muy repentina, y esto nos ha causado una gran tristeza y dolor. Pero su legado es tan grande que él vivirá para siempre en el corazón de quienes lo conocieron.

El pueblo llora su partida. En especial, las personas de la tercera edad están dolidos, sus corazones se preguntan: ¿por qué Felipe se fue? ¿quién nos dará de comer en la Estancia? ¿quién vendrá a visitarnos en nuestras humildes casas? Felipe trabajó incansablemente para los adultos mayores. Sin duda, dejó un gran legado a las nuevas generaciones; creo que su equipo seguirá haciendo la misión que él les enseñó. A muchos nos duele su partida. Felipe, con estas sencillas palabras te rindo un homenaje. Descansa mi inolvidable Felipe, que por fe creo, estarás en el lugar que te forjaste en este mundo: la memoria de tu pueblo. Nuestro pueblo, querido Felipe.

Felipe Tapia, Enalteció el tsíikbal de los abuelos. Hombre que promovió el tejido comunitario del pueblo maya y de su pueblo natal, Peto

Bernardo Caamal Itzá

Felipe Tapia fue uno de nuestros grandes amigos que reencontré al regresar a Peto. Lo conocí en el año de 1994 (hace más de 26 años), al concluir mis estudios en la Universidad Autónoma Chapingo. Felipe se caracterizó por su entusiasmo y fue un gran colaborador en los temas comunitarios. Participó como consejero de la radio Xepet "La Voz de los Mayas" cuya señal está planteada para la atención integral de los pueblos mediante acciones de comunicación. Felipe, se formó en las aulas de la Xepet en los años 90's, en esta década, esta radiodifusora formó a grandes comunicadores del pueblo maya.

Años más tarde, Felipe, emigró a los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de la distancia, desde ahí siguió cultivando la amistad con otros aruxes y promovió la Radio Maya. Hablemos del enlace histórico entre la radio Canal en California y la Xepet en Yucatán; del cual fui testigo el 26 de noviembre de 2003. De acuerdo a una entrevista que le hice a Felipe en su momento, me confió que él quería que los mayas migrantes recordaran a los suyos y que sería fenomenal que escucharan la radio de su pueblo: "La Voz de los Mayas". Fue así, que me platicó que de inició se coordinó con los suyos en Peto

para que colocaran el celular cerca de una de las bocinas que transmitía parte de las actividades del aniversario de la Xepet, y él desde las cabinas de la radio Canal, en San Rafael, California replicaría la señal.

Recuerdo que cuando la señal se enlazó, nadie daba crédito de lo que pasaba, ni los que estaban ahí, ni los que estaban escuchando la radio en la emisora de los Estados Unidos. Los de aquí, lloraban de emoción de saber que eran escuchados en esos lugares. Los aplausos no se hicieron esperar. Y fue Lourdes Azarcoya, la locutora de la radio Xepet, la que informó al público radioescucha de esta región maya que ya había comenzado la transmisión. Con una voz entrecortada por la emoción, dijo: “¡Estamos transmitiendo en los Estados Unidos y nos escuchan nuestros paisanos!”. Todos los que estábamos ahí, sabíamos, que la radio a través de su magia construía en esos momentos ese puente mágico, en donde los corazones unidos latían con más fuerza. Al final sabemos que en nuestro idioma, la maya, se transmiten no sólo palabras huecas, sino también historias muy nuestras.

Felipe, fue un incansable promotor de la cultura maya en la Unión Americana, y al regresar a Peto, después del 2006, abrió por iniciativa propia una escuela de inglés para que los niños de su pueblo lo aprendieran. Luego, siguió trabajando con los jóvenes hasta darle vida al albergue “Tomas Gowing”. Además, organizó festivales para promover los valores culturales y artísticos del pueblo. También, hizo colectas para buscar recursos económicos para pagar los costosos tratamientos de salud de quienes no tienen recursos para hacerlo. En realidad, Felipe no descansó en vida. Estuvo en todo, entre la radio para comunicar, la gestión cultural, y el apoyo a los suyos. A pesar de las “divisiones” que caracterizan a los pueblos debido a los partidos políticos y religiosos, él no descansó. Con su trabajo y su mensaje al pueblo, los llamaba diciendo: nos une este pueblo y por sus necesidades no hay que descansar, porque nos necesita. También solía decir: “es el momento de estar unidos para salir adelante”. Fiel a su palabra, Felipe trabajó con los suyos hasta los últimos días de su vida.

“Estoy muy enfermo, no se si lo vaya a superar, me dificulta respirar mucho y tengo mucha calentura...”, fueron las últimas palabras que escuché de él en el teléfono. La noticia de su partida, no ha sido ni nunca será fácil de asimilar, especialmente, para quienes lo conocimos. Su mensaje en vida, nos une en Peto, y hay que trabajar para superar las diferencias para que la ceiba sagrada siga sembrando esas nuevas semillas en el Mayab para mantener viva la memoria del pueblo maya, y que Felipe contribuyó a engrandecer el tsíikbal de los abuelos en los tiempos que le tocó estar con nosotros.

Felipe Tapia Chable. Un talentoso y comprometido luchador

Por Alberto Pérez Rendón

Este es un tributo que cuenta algunos grandes momentos que viví con mi amigo Felipe en la década del 2000. A Felipe lo conocí en San Francisco, California cuando él era ya toda una celebridad. Felipe fue muy conocido en Peto, Yucatán, en el Área de la Bahía en California, y también fuera de las fronteras de la comunidad yucateca.

Nuestro primer encuentro fue en el 2003, en la sala de uno de los apartamentos en los que solían reunirse algunos yucatecos. En una de estas reuniones contamos no sólo con la presencia de Felipe, sino también de otros líderes comunitarios, entre ellos Don Santos Nic. De las reuniones más importantes que recuerdo, está aquella donde organizamos la primera Vaquería en San Francisco. En aquella reunión, Felipe nos habló de la importancia que para él tenía la preservación de la lengua y la cultura maya en Estados Unidos. También nos contó de las hazañas que tuvo como joven locutor en la radio Xepet en Peto y las que estaba teniendo en la radio comunitaria de San Rafael; en el vecino condado de Marin.

La Vaquería es la fiesta tradicional que realizan los pueblos Mayas en Yucatán y que con frecuencia marcan el inicio de las fiestas patronales. Esta tradición viva en Yucatán se hizo por primera vez en el área de la Misión en San Francisco. Calculo que se reunieron alrededor de 200 yucatecos en un salón de baile. Hubo música grabada, bailamos de jarana, y comimos comida yucateca. Recuerdo que había mucha emoción entre la gente. Por primera vez, las mujeres y los hombres, incluyendo a niños, niñas y personas adultas, se vistieron tal y como se viste la gente en las Vaquerías en Yucatán. Las mujeres portaban sus ternos blancos y zapatos bordados, y los hombres llevaban pantalones y guayaberas blancas, y sus sombreros y alpargatas.

Felipe fue un talentoso DJ. En esta ocasión amenizó la Vaquería con sus bocinas, sus sintetizadores y sus micrófonos. Recuerdo que cuando acabó La Vaquería, pasada la media noche, llevé a Felipe a su casa que quedaba en San Rafael. Recuerdo claramente a Felipe emocionado por el resultado del evento. En el trayecto, me habló de sus sueños y de su visión de poder ayudar a su comunidad en Yucatán y en los Estados Unidos, y de su deseo de que los niños y los jóvenes de descendencia maya nacidos en California tuvieran las mismas oportunidades que él tuvo de hablar su lengua y disfrutar sus tradiciones, pero en este país.

Por esta misma época, Felipe ayudó a organizar la segunda Vaquería. Esta vez se realizó en el Pickelweed Community Center, en el distrito de Canal en San Rafael. Recuerdo que unas horas antes de que el evento comenzara había varias decenas de yucatecos y yucatecas ayudando a limpiar y a decorar el salón de baile. En un lado del salón, unos ponían sillas y mesas, y en el otro lado, las mujeres preparaban deliciosa comida yucateca como panuchos, tacos de cochinita pibil, y tacos de relleno negro. En otra área del salón pude observar a un grupo de niños, niñas y jóvenes que ensayaban los pasos y coreografías de la Jarana que más tarde bailarían. Antes de que comenzara la Vaquería, vi a Felipe correr de un lado a otro. Además de ayudar a los organizadores, daba instrucciones y aconsejaba a los voluntarios de cómo hacer las cosas. Fue una ocasión especial. Ese día hubo hasta cámaras de televisión. Entrevistaron a Felipe y a otros líderes comunitarios como Don Arturo Díaz y Alma Pech. Ese día, se dieron cita los yucatecos que viven en San Francisco y San Rafael y se divirtieron con su música, sus bailes, su lengua, sus ternos, alpargatas, sombreros y bombas. Comida, risas, miradas y abrazos transformaron aquella noche en un festín de tradiciones y de una lucha y un deseo por conservar la cultura maya en este país.

Otra de las iniciativas en las que Felipe participó fue la formación de un grupo de baile tradicional yucateco llamado Zaazil Ha. Este grupo de danza se integró con niños, adultos y jóvenes de Yucatán. Su objetivo principal era y sigue siendo bailar la música y las danzas yucatecas, es decir, la Jarana, en eventos escolares, fiestas privadas, y eventos cívicos.

En el 2004, Felipe se hizo cargo de que la comunidad maya que reside en el Área de la Bahía formara parte de los eventos culturales que el famoso museo de la Legión de Honor en San Francisco organizaba a raíz de la exhibición inédita de “Los Antiguos

Mayas: el Arte de las Cortes”. Cuando el museo nos invitó a participar, Felipe, uno de nuestros líderes, tomó el papel central en la representación de la comunidad yucateca en San Francisco. Todos los que estuvimos en aquella reunión nos sentíamos seguros y tranquilos porque sabíamos que Felipe podía expresar nuestras necesidades e ideas. Por varias semanas la comunidad participó activamente en una serie de eventos culturales. El museo hizo todo lo posible por honrar a la comunidad maya y Felipe se aseguró de que todos los migrantes yucatecos tuvieran igual acceso a admirar el arte de sus ancestros.

La exhibición duró casi 3 meses. Durante ese tiempo, Felipe viajó incansablemente de norte a sur, de este a oeste, y de arriba a abajo trayendo materiales visuales, y música y arte maya. Es importante resaltar, que durante la exhibición Felipe se aseguró de que las familias mayas inmigrantes pudieran disfrutar de todos los eventos sin distinción.

En una de nuestras pláticas, Felipe me habló con profunda tristeza de lo doloroso y difícil que fue para él emigrar a Estados Unidos. Me decía que él sentía coraje de ver la pobreza y la opresión que su pueblo ha vivido y que ahora veía como la pobreza seguía forzando a decenas de jóvenes yucatecos a emigrar a Cancún y a Estados Unidos. En otro momento, Felipe y yo conversamos sobre la discriminación cultural y la vergüenza que existe entre los yucatecos en Yucatán y California. Dada su sensibilidad y su mente crítica, Felipe entendía con claridad y sin prejuicios porque muchos jóvenes migrantes y no migrantes deciden alejarse de sus tradiciones, dejan de hablar la lengua maya, olvidan su historia y ocultan su orgullo cultural. Él mismo admitía que en algún momento se sintió discriminado y que eso lo llevó a considerar alejarse de su cultura, no hablar su lengua y dejar todo lo que tuviera que ver con su pueblo y su comunidad. Sin embargo, su trabajo en la radio XEPET en Yucatán en los 90's, le devolvieron el amor por su cultura y lengua materna, y el compromiso de hacer trabajo comunitario para que los jóvenes mayas. Y así, Felipe se dio a la tarea en los Estados Unidos de preservar y promover la cultura y la lengua Maya en el Área de la Bahía en California.

Así recuerdo a mi gran amigo Felipe. Él logró comunicarnos su visión del mundo y logró inspirar a decenas de personas que hoy dedicamos parte de nuestro tiempo a trabajar por la comunidad yucateca en el Área de la Bahía en California. Este fue el Felipe que me tocó conocer y que mucha gente siempre recordará.

Biographies/Biografías

Giovanni Batz. Es actualmente becario postdoctoral del presidente 2020-2021 en el Departamento de Estudios Nativos Americanos de la Universidad de California, Davis, donde está trabajando en su manuscrito, que examina la resistencia maya ixil contra las industrias extractivistas en Guatemala. Comenzó a trabajar en su libro como becario Anne Ray 2018-2019 en la Escuela de Investigación Avanzada en Santa Fe, Nuevo México. Batz también ha llevado a cabo investigaciones sobre jóvenes guatemaltecos-mayas en Los Angeles, y migración de K'iche'-Maya de Almolonga, Quetzaltenango.

Fidencio Briceño Chel. Hablante nativo de maayat'aan (maya yucateco). Licenciado en Ciencias Antropológicas con Especialidad en lingüística y literatura por la Universidad Autónoma de Yucatán. Maestro en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y estudios de doctorado en Lingüística Antropológica por la UNAM. Es investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordina el proyecto “Documentación, fortalecimiento y difusión del maya yucateco peninsular” donde defiende el patrimonio lingüístico y cultural peninsular. Es especialista en peritajes lingüísticos y culturales en el área maya.

Bernardo Caamal Itzá. Mejor conocido en la región maya del sureste mexicano como el Arux, y que alude al duende que protege al Mayab. Investigador de las cabañuelas mayas, ingeniero agrónomo y comunicador maya. Premio internacional en comunicación rural Atkins 2003; trabajó en la década de los años 90's en la radio Xepet, y fue el director de la radio XHNKA “La Voz del Gran Pueblo” en el 2003.

María Dolores Cervera Montejano. Profesora del Departamento de Ecología Humana de la Unidad Mérida del Centro de Investigación y Estudios Avanzados. Estudió la Licenciatura en Antropología Física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, y el Doctorado en Neurociencias del Comportamiento en Boston University. Es fellow LEAD (Leadership for Environment and Development). Su principal línea de investigación es la construcción cultural de los niños mayas, etnoteorías parentales sobre desarrollo, inteligencia y enseñanza-aprendizaje y el aprendizaje y su expresión en la organización de los entornos en los que, y con los que, interactúan los niños, las prácticas parentales y el proceso de aprendizaje mismo.

Abrahan Jesús Collí Tun. Estudió la maestría en Estudios Mesoamericanos (2017-2019) en la Universidad Nacional Autónoma de México y la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales (2011-2014) en la misma universidad. Fue coordinador, junto con Julián Dzul Nah, del proyecto Elaboración de materiales educativos bilingües para la divulgación de fuentes coloniales peninsulares en contextos actuales, del cual surgió la publicación *Yucatán: Antiguas y nuevas relaciones* (2017). Ha participado en varios

proyectos de investigación recopilando materiales en archivo y en campo. Ha presentado ponencias, charlas y talleres en diversos espacios escolares y académicos; también ha colaborado con colectivos artísticos en la gestión de proyectos comunitarios en Yucatán.

Adriana Cruz-Manjarrez. Es Profesora Investigadora del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Es doctora en Estudios de Cultura y Performance por la Universidad de California Los Ángeles (UCLA). Fue investigadora posdoctoral de Center for Folklife & Cultural Heritage del Smithsonian Institution. Sus líneas de investigación incluyen: migraciones indígenas mexicanas a Estados Unidos con un enfoque en el transnacionalismo migrante y el retorno; así como su relación con el género, la familia y el matrimonio; la etnicidad, el racismo, y los procesos identitarios en la segunda generación de indígenas mexicanos nacidos en Estados Unidos. Sus investigaciones abordan la experiencia migratoria internacional de los zapotecos de Yalalag y los mayas yucatecos del sur de Yucatán.

Julián Dzul Nah. Licenciado en Desarrollo y Gestión Interculturales por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Estudios Mesoamericanos por la misma institución, y actualmente doctorando en el mismo programa de posgrado. Ha colaborado en diferentes investigaciones etnográficas y coordinado proyectos de investigación-acción participativa y de divulgación, que le han llevado a hacer trabajo de campo en distintas regiones de Yucatán. Sus principales líneas de interés son las expresiones religiosas del pueblo maya peninsular contemporáneo, especialmente festivas, sus narraciones escatológicas actuales, y la fotografía etnográfica.

Deira Jiménez-Balam. Nació en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México. Se recibió como Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Yucatán. Posteriormente obtuvo el grado de Maestra en Ciencias en la especialidad de Ecología Humana por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional. Ha sido profesora-investigadora de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Actualmente estudia el Doctorado en Teoría e Investigación del Comportamiento en la Universidad Federal de Pará, Brasil. Entre sus intereses está la investigación con niños y adultos mayas sobre temas de salud, enfermedad, emociones y aprendizaje.

Marcelo Jiménez Santos. Originario de la comunidad maya de Noh Cah, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en el estado de Quintana Roo, México. Desde 1976 hasta la fecha, han sido incontables las exposiciones pictóricas en las que ha participado, ya en forma individual, ya en forma colectiva y su labor pictórica, didáctica, de promoción, gestión y difusión cultural ha sido ininterrumpida. Sus acciones en el contexto de la creación, promoción y difusión han contribuido para que las propuestas del arte y cultura

maya actual tengan presencia en nuevos escenarios y destinatarios, tanto en el ámbito cultural local, regional, nacional e internacional. Además de conocer bien la técnica de caballete, es muralista, iniciándose como tal en 1978. Su destacada trayectoria en el ámbito plástico, le han merecido innumerables reconocimientos y premios. Entre estos destacan: Primer Lugar en pintura en La Primera Bienal de Artes Plásticas de Quintana Roo 1990. Primer Lugar en Dibujo en La Segunda Bienal de Artes Plásticas de Quintana Roo 1992. En el ámbito periodístico ha sido merecedor del: Premio Estatal de Periodismo en el género de Caricaturas en el año de 1988 y 1995, así como mención honorífica en 1999. En cuanto a su actividad como promotor cultural, destacan sus participaciones en las siguientes acciones: 2010 Medalla al Mérito Cultural Indígena “Cecilio Chi” otorgado por el Congreso del Estado de Quintana Roo. 2011- 2013 Coordinador del Encuentro Internacional de Caricaturistas de los países del Caribe, en el marco del Festival de Cultura del Caribe. 2002-2011 Creador y oCoordinador General de “Expomaya” *Fiesta cultural de nuestras raíces*. 2012-2020 Creador y Coordinador General del “Festival Cultural de la Xtáabay”

Hilda Landrove Torres. Maestra en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Actualmente cursa el Doctorado en el mismo programa. Sus áreas de interés son la antropología política, la historia y antropología de los pueblos indígenas y la antropología del arte. Ha publicado y presentado en diversos eventos sobre estos temas. Su investigación se centra en la acción política del pueblo maya macehual de la zona de Quintana Roo, en México, a través de documentación histórica y etnográfica. Es actualmente miembro de la College Art Association (CAA) y co-coordinadora del proyecto PAPIIT Laboratorios de historia Indígena contemporánea. Dentro de este proyecto, desarrolla un proyecto de co-producción histórica de memoria local en colaboración con actores locales.

Alma Delia Pech Gutierrez. Originaria de Peto, Yucatán. Líder comunitaria y promotora de la cultura y la lengua maya en California.

Pat Boy. En 2009 inicio su carrera de rapero como solista, promoviendo su primer rap en lengua maya. Eligió su nombre artístico Pat Boy, ya que “Pat” significa darle forma a algo o crear algo nuevo, una palabra en la lengua de sus ancestros mayas (como Jacinto Pat) que fueron luchadores de la guerra social maya. Su trabajo se enfoca en el fortalecimiento de la lengua maya y con sus canciones la difunde más allá de las fronteras para los jóvenes y personas de todas las edades. Si objetivo es llegar a nuevos horizontes, marcando su propio estilo. Sus temas hablan sobre la vida cotidiana de un maya: tradiciones, costumbres, educación, el amor, reflexiones de la vida y la lucha social. Fusiona su Rap con otros géneros musicales como el Reggae, Pop, Reggaetón, etc. Es creador de la casa productora ADN Maya, con la cual apoya a más jóvenes con su proyecto

Rap Ich Máaya. Actualmente se presenta con el DJ Rakalku que hace scratch en las presentaciones dando un toque de la cultura hip hop como en los años 90s.

Ana Bella Pérez Castro. Es doctora en Antropología por la UNAM. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM desde 1977 y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Su labor de investigación se ha enfocado en los estudios del campesinado, la antropología económica y del trabajo en la Huasteca, en Yucatán y Veracruz. Tiene más de 80 artículos y es autora y/o editora de 8 libros. Ha sido coordinadora del Posgrado en Antropología, de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, Coordinadora de Estudios Mesoamericanos en la UNAM y actualmente es directora del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Alberto Pérez Rendón. Nació y creció en la ciudad de México. Hijo de padres yucatecos. Ahora vive en California en donde ha dedicado los últimos 20 años de su trabajo a la organización, empoderamiento y desarrollo de las comunidades Indígenas migrantes de México y Centroamérica en California. Alberto es Médico Cirujano por la UNAM y especialista en Salud Pública por la Universidad Estatal de San Francisco. Actualmente, dirige el programa de prevención e intervención temprana en Salud Mental para La Clínica de La Raza en Oakland, California.